



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

THIAGO DAMASCENO PINTO MILHOMEM

**Emoções Martiriais em Alandalus: os mártires voluntários de
Córdoba (século IX)**

GOIÂNIA/GO
Agosto de 2023

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☐ Dissertação ☒ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Thiago Damasceno Pinto Milhomem

3. Título do trabalho

EMOÇÕES MARTIRIAIS EM ALANDALUS: OS MÁRTIRES VOLUNTÁRIOS DE CÓRDOBA
(SÉCULO IX)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;

- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Thiago Damasceno Pinto Milhomem, Discente**, em 17/08/2023, às 18:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 21/08/2023, às 15:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3969699** e o código CRC **3EA52A9C**.

THIAGO DAMASCENO PINTO MILHOMEM

**Emoções Martiriais em Alandalus: os mártires voluntários de
Córdoba (século IX)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais

Orientadora: Professora Doutora Armênia Maria de Souza

GOIÂNIA/GO

Agosto de 2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Milhomem, Thiago Damasceno Pinto

Emoções Martiriais em Alandalus [manuscrito] : os mártires
voluntários de Córdoba (século IX) / Thiago Damasceno Pinto
Milhomem. - 2023.

0 293 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2023.

Bibliografia. Apêndice.

Inclui mapas, lista de figuras.

1. martírio. 2. Idade Média. 3. mundo árabe-islâmico. 4.
catolicismo. 5. História das Emoções. I. Souza, Armênia Maria de ,
orient. II. Título.

CDU 94(100)"652"+"653"

ATA DE DEFESA DE TESE



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº **055/2023** da sessão de Defesa de Tese de **THIAGO DAMASCENO PINTO MILHOMEM**, que confere o título de **Doutor(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **quatorze dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e três**, a partir da(s) **14h00**, na **Sala de Defesas do PPGH/UFG**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Tese** intitulada **“EMOÇÕES MARTIRIAIS EM ALANDALUS: OS MÁRTIRES VOLUNTÁRIOS DE CÓRDOBA (SÉCULO IX)”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Aline Dias da Silveira (UFSC)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Francirosy Campos Barbosa (USP)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **André Costa Acirole da Silva (IFG)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFJ/PUC-Goiás/UEG)**, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da Tese, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **quatorze dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e três**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 14/08/2023, às 18:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Coordenador de Curso**, em 16/08/2023, às 09:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3888109** e o código CRC **6B0DEF33**.

À memória e ao talento do guitarrista espanhol
Paco de Lucía (1947-2014), gênio do flamenco
andaluz, cujas músicas embalaram a escrita
deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao Instituto Federal de Goiás (IFG) pela concessão da licença para cursar o Doutorado em História. Sem isso, a qualidade deste trabalho seria inferior. Nesse sentido, também agradeço aos colegas do Câmpus Anápolis pelos anos de acolhida, amizade e parcerias, e aos colegas do Câmpus Goiânia Oeste pela excelente recepção na fase final do meu Doutorado.

Ao Sistema Único de Saúde (SUS) pela vacinação contra a Covid-19. Ao Centro Estadual de Medicação de Alto Custo Juarez Barbosa (CEMAC JB), especialmente aos seus servidores públicos. Sem os mesmos, minha qualidade de vida também seria inferior.

À Biblioteca da Universidade de Coimbra por me possibilitar o acesso remoto à *Crónica Mozárabe de 754*. Esse é o documento cristão mais antigo que menciona a conquista islâmica de Alandalus. Uma análise parcial do mesmo fez parte da primeira versão do primeiro capítulo desta tese e ainda será publicada no formato de artigo.

Aos professores e colegas técnico-administrativos do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás (UFG) pela contribuição na minha profissionalização como historiador desde que ingressei no Mestrado, em 2016.

Às minhas orientadoras de *toda a vida* que me acompanham desde a graduação, professoras doutoras Armênia Maria de Souza e Renata Cristina de Sousa Nascimento. Ambas são centrais na minha formação, para além do engajamento nas pesquisas e no ensino da análise de fontes e da escrita de trabalhos acadêmicos. À professora Armênia agradeço a orientação saudável e acolhedora desde o mestrado. À professora Renata agradeço pelas parcerias desde os primórdios da minha formação, incluindo pela participação na Banca de Defesa.

À Banca de Qualificação, professores doutores Adriana Vidotte (UFG) e Andre Costa Aciole da Silva (IFG), pela leitura da primeira versão deste trabalho. Suas análises e considerações foram essenciais para o desenvolvimento desta tese.

Aos demais membros da Banca de Defesa, professor doutor Andre Costa Aciole da Silva (IFG), pelo cuidado e entusiasmo com este trabalho demonstrado desde a Qualificação, à professora Aline Dias da Silveira (UFSC), uma das minhas referências desde a Graduação, e à professora doutora Francirosy Campos Barbosa (USP), uma das minhas principais referências, há anos, em Antropologia e Islâm.

À Mariellen Pereira pelo seu profissionalismo junto à saúde mental e por suas orientações pelas medinas do inconsciente.

À minha família pelo apoio nos estudos, especialmente à minha mãe Eunice Damasceno, meu pai Dionéas Cirqueira e minha irmã Ana Maria Damasceno.

À minha companheira e sultana Jaqueline Pereira de Moraes pela companhia carinhosa e atenta de todos os dias. Era para ser só um *date*... Agora estamos por aí fundando califados. Como diz a canção: “Você me abre seus braços e a gente faz um país”.

À amiga e colega historiadora Lilian de Paula pelo companheirismo e pelas trocas de ideia sobre cotidiano, história, religião, o mundo e o Universo desde a graduação (2010). “Cala a boca, calouro! Deixa a gente dormir!”.

À amiga e colega historiadora Fernanda Rodrigues pelas mesmas coisas acima, mas desde 2015, e pelas incontáveis horas de estudo pelas bibliotecas da cidade produzindo e indagando sobre a vida: “Tem dia que rende, tem dia que não rende. Arrola as fontes, não arrola as fontes. Faz estado da arte, não faz estado da arte. Faz fichamento, não faz fichamento. Escreve, não escreve. Revisa, não revisa. Amanhã tiro folga, amanhã não tiro folga, etc. e etc.”.

À amiga Stephani Echalar pelas trocas de ideias, projetos feitos e, principalmente, a fazer, e pelas aventuras materiais e espírito-astrais da existência.

Aos amigos e colegas de IFG Mariana Montalvão e Alcyr Viana pelo apoio na vida acadêmica e cotidiana e por todo o bom humor e descontração que tornaram o ambiente de trabalho mais acolhedor.

Aos amigos e colegas do Necult (Núcleo de Estudos de Cultura, Linguagens e suas Tecnologias) do IFG, que confiaram em mim para coordenador o grupo, e especialmente a Rangel Gomes, pela dica de entrar em contato com a Diocese de Córdoba, e à Paula Graciano por facilitar meu retorno do Marrocos ao Brasil para que eu fizesse a então entrevista do processo seletivo do doutorado nos idos de 2017... Uma tese de História tem que ter boas histórias!

Aos amigos de Brasília Heitor - pelo apoio com o *História na Medina* -, Rafael Nascimento - consultoria católica especializada - e Filipe Rezende

Aos amigos Josué Lima e Pedro Henrique pelos pedais, indispensáveis para o corpo e a mente. “Pés no chão, olhos no horizonte e mente ao Infinito”.

Ao amigo e colega historiador Wemerson dos Santos Romualdo (PUC) pela parceria com os projetos do *Sacralidades Medievais* e por sanar minhas dúvidas sobre latim e organização da Igreja Católica.

Ao também amigo e colega historiador Guilherme Queiroz (UEPB) pelas trocas de ideias e dicas de leituras indispensáveis para o bom andamento deste trabalho.

Aos inscritos e seguidores do então *Ogro Historiador*, onde cresci como *podcaster* e divulgador de ciência. Um salve especial aos amigos/as e companheiros/as de formação e de

ograraria Johnny Taliateli, Wendryll Bento, Hugo David, Hugo Rincon, Flávio Justino, Neide Barros, Natália Pessoni e Sabrina Braga.

Aos inscritos e seguidores do *História na Medina*, meu projeto de divulgação de história e cultura árabe-islâmica do coração! Graças aos seus elogios, sugestões, críticas, dúvidas e trocas de ideias pude entender mais os interesses do público sobre o tema e aprendi a ser mais objetivo na análise e na escrita.

Ao amigo Felipe Souza (Muhammad Puncha) pelas parcerias e oportunidades de crescimento profissional e às comunidades muçulmanas de Anápolis e de Goiânia pela acolhida de sempre e apoio nas pesquisas. Assim, fica aqui o meu *Assalāmu ‘alaykum* para Xequie Abū Yahīa °Abdu Şāmad, Eliane Evangelista, Fuad Mohamad Alan, Samia Marouf Habash, Mariam Marouf Habash, Kamal Hamida, Fátima Hamideh e Xequie Nasser Sahim.

E a você, leitor(a), pelo interesse e atenção em ler estas páginas, escritas com a máxima dedicação.

RESUMO

Entre os anos de 850 e 859, 50 cristãos foram executados pelo governo islâmico do Emirado de Córdoba (756/138 H.-912/300 H.). Esse grupo de criminosos, do ponto de vista jurídico islâmico, era composto por sujeitos de diferentes funções e camadas sociais: homens e mulheres, laicos, monges e freiras, ex-funcionários públicos do emirado e seus filhos ou filhas. Eles faziam parte da sociedade cordobesa que testemunhava a consolidação do poder islâmico e o crescimento do prestígio da língua e da cultura árabe em Alandalus. Seus crimes foram de dois tipos: insultos públicos à figura do Profeta Muḥammad (*istihfaf*) e apostasia à fé islâmica (*ridda*), ambos, punidos com a morte. Outros cristãos apoiadores desses atos consideravam seus correligionários executados como mártires e santos e, suas ações, como martírios voluntários e uma forma justificável de protesto. Dentre os defensores dos martírios estavam o padre Eulógio (ca. 800-859) e o laico Paulo Álvaro (falecido por volta de 861). Ambos escreveram obras apologéticas aos martírios, em tom polêmico, condenando tanto os muçulmanos quanto os cristãos contrários aos mártires. A partir dos campos teóricos da História e Antropologia das Emoções, dentre outros, e de metodologias como as críticas externa e interna de documentos, hermenêuticas estrutural, filosófica e imaginativa, foram analisadas as obras *Memorial de los Santos* (851-856), *Epístolas* (851), *Documento Martirial* (851), *Apologético de los Mártires* (857) e *Pasión de los Santos Mártires Jorge el Monje, Aurelio y Natalia* (858) de Eulógio de Córdoba, e *Vida de San Eulogio* (860), de Álvaro de Córdoba. Nessas hagiografias, os dois autores cristãos associaram aos mártires emoções positivas como *alegria* e *serenidade* e, aos muçulmanos, emoções negativas como *raiva* e *ódio*. Desse modo, Eulógio e Álvaro condenaram os muçulmanos e legitimaram os mártires cristãos por meio de um discurso concentrado nas emoções.

Palavras-chave: martírio, Idade Média, mundo árabe-islâmico, catolicismo, História das Emoções.

ABSTRACT

Between the years 850 and 859, 50 Christians were executed by the Islamic government of the Emirate of Córdoba (756/138 H.-912/300 H.). This group of criminals, from an Islamic legal point of view, was composed of subjects of different functions and social strata: men and women, secular people, monks and nuns, former public officials of the emirate and their sons or daughters. They were part of Cordoba society that witnessed the consolidation of Islamic power and the growing prestige of the Arabic language and culture in Alandalus. His crimes were of two types: public insults to the figure of the Prophet Muḥammad (*istihfaf*) and apostasy to the Islamic faith (*ridda*), both punishable by death. Other Christian supporters of these acts considered their executed co-religionists as martyrs and saints, and their actions as voluntary martyrdoms and a justifiable form of protest. Among the defenders of martyrdom were the priest Eulógio (ca. 800-859) and the secular Paulo Álvaro (died around 861). Both wrote apologetic works for the martyrdoms, in a polemical tone, condemning both Muslims and Christians against the martyrs. From the theoretical fields of History and Anthropology of Emotions, among others, and methodologies such as external and internal criticism of documents, structural, philosophical and imaginative hermeneutics, the works *Memorial de los Santos* (851-856), *Epístolas* (851), *Documento Martirial* (851), *Apologético de los Mártires* (857) e *Pasión de los Santos Mártires Jorge el Monje, Aurelio y Natalia* (858) by Eulógio de Córdoba, and *Vida de San Eulogio* (860), by Álvaro de Córdoba. In these hagiographies, the two Christian authors associated positive emotions such as *joy* and *serenity* with martyrs and negative emotions such as *anger* and *hatred* with Muslims. Thus, Eulógio and Álvaro condemned the Muslims and legitimized the Christian martyrs through a speech focused on emotions.

Keywords: martyrdom, Middle Ages, Arab-Islamic world, Catholicism, History of Emotions.

SUMÁRIO

LISTA DE MAPAS	15
LISTA DE FIGURAS	16
LISTA DE QUADROS	17
NOTAS PRELIMINARES	18
SISTEMA DE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA ÁRABE-PORTUGUÊS	20
INTRODUÇÃO: COEXISTÊNCIAS ENTRE CRISTÃOS E MUÇULMANOS	22
CAPÍTULO 1: ALANDALUS ENTRE HISTORIOGRAFIAS E LITERATURAS	57
1.1 A Entrada dos Muçulmanos na Península Ibérica: um tema literário e historiográfico	58
1.1.1 <i>Primeira Via Interpretativa: o catastrofismo</i>	<i>60</i>
1.1.2 <i>Segunda Via Interpretativa: a idealização eufemística</i>	<i>66</i>
1.1.3 <i>Terceira Via Interpretativa: o negacionismo</i>	<i>78</i>
1.2 Alandalus Entre a Paz e a Violência: as interpretações de Américo Castro e de Claudio Sánchez-Albornoz (século XX)	82
CAPÍTULO 2: CÓRDOBA NOS SÉCULOS VIII E IX	89
2.1 Califado Omíada: história e conquistas do Almagrib e de Alandalus	89
2.1.1 <i>A Expansão Omíada no “Livro Versado nas Notícias de Alandalus e do Ocidente” (século XIV).....</i>	<i>95</i>
2.2 Córdoba: capital omíada em Alandalus	100
2.2.1 <i>A Conquista de Córdoba Durante a Época dos Governadores (711/92 H.-756/138 H.)</i>	<i>101</i>
2.2.2 <i>O Emirado de Córdoba (756/138 H.-929/317 H.)</i>	<i>106</i>
2.2.3 <i>A Cultura Moçárabe</i>	<i>117</i>
2.2.4 <i>Os emirados de ‘Abdu Arrahman II e Muhammad I</i>	<i>119</i>
2.3 Tratamento Islâmico Dado aos Cristãos e aos Seus Monumentos	124
2.3.1 <i>O Povo do Livro (Ahl Alkitāb)</i>	<i>126</i>
2.3.2 <i>Povo Protegido (Ahl Addimma)</i>	<i>129</i>
2.3.3 <i>A Questão da Tolerância e Intolerância Islâmicas</i>	<i>131</i>
2.4 A Sociedade Andaluza: uma estrutura diversa e hierárquica	133
1) <i>Muçulmanos conquistadores de origem árabe e berbere</i>	<i>134</i>
2) <i>Muçulmanos convertidos de origem hispânica ou clientes (muladis)</i>	<i>135</i>
3) <i>Povo Protegido (Ahl Addimma): os cristãos e os judeus</i>	<i>135</i>
4) <i>Escravizados</i>	<i>138</i>
CAPÍTULO 3: AS VIDAS E AS PAIXÕES DOS MÁRTIRES VOLUNTÁRIOS DE CÓRDOBA	140
3.1 Paulo Álvaro e Eulógio de Córdoba: rebeldes da cultura moçárabe	141
3.1.1 <i>“Meu queridíssimo irmão em Nosso Senhor Jesus Cristo”: Paulo Álvaro, o Hagiógrafo</i>	<i>143</i>
3.1.2 <i>“Meu santíssimo amigo, digno da palma da vitória”: Eulógio, o Hagiógrafo e Mártir</i>	<i>150</i>

3.1.3 O Profeta Muḥammad e o Islām Segundo Eulógio de Córdoba	165
3.2 Hagiografia Cristã Medieval e os Escritos de Eulógio e de Álvaro	169
3.3 Literatura Católica e o Histórico Martirial Hispânico: outras referências de Eulógio e de Álvaro	180
3.3.1 Pais da Igreja Latina, Doutores e Sábios	180
3.3.2 Os Mártires Hispânicos da Andaluzia e de Córdoba	185
3.3.2.1 Emeterio e Celedonio	185
3.3.2.2. Acisclo e Vitória	186
3.3.2.3 São Zoilo e Companheiros	187
3.3.2.4 Fausto, Jenaro e Marcial	187
3.3.2.5 Adulfo e Juan	188
3.3.2.6 Outros Mártires Citados por Eulógio	188
3.4 Santidade, Martírio e Emoções: realidades interligadas	189
3.4.1. A Santidade	189
3.4.2 O Martírio	194
3.4.3 As Emoções	196
3.5 As Emoções Martiriais em Eulógio e em Álvaro	199
3.5.1 As Comunidades Emocionais na Córdoba do Século IX	202
3.5.1.1 Posicionamento Social da Comunidade Moçárabe Pró-Martírio Voluntário	202
3.5.1.2 Sistema Sentimental da Comunidade Moçárabe Pró-Martírio Voluntário	203
3.5.1.3 Laços Afetivos na Comunidade Moçárabe Pró-Martírio Voluntário	207
3.5.1.4 Comunidade Textuais na Comunidade Moçárabe Pró-Martírio Voluntário	214
3.5.2 Emoções Martiriais e Rebeldes	215
3.6 A Jornada Martirial de Eulógio	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS: A VITÓRIA DOS DERROTADOS	223
REFERÊNCIAS	230
<i>Fontes</i>	230
<i>Documentos Principais</i>	230
<i>Livros Religiosos</i>	230
<i>Crônicas Medievais</i>	230
<i>Bibliografia</i>	231
<i>Dicionários, Enciclopédias e Gramáticas</i>	252
GLOSSÁRIO DE TERMOS ÁRABES	254
GLOSSÁRIO DE TERMOS LATINOS	257
APÊNDICE 1: Quadro Martirial: Os Cinquenta Mártires Voluntários de Córdoba	258
APÊNDICE 2: Termos e Expressões Emocionais na Obra de Eulógio	266
APÊNDICE 3: Termos e Expressões Emocionais na Vida de San Eulogio de Álvaro	285
APÊNDICE 4: Diálogo com a Parroquia de San Francisco y San Eulogio	290

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – A Expansão Islâmica de 656/35 H. a 750/132 H.	p. 29
Mapa 2 - Rotas Comerciais dos Séculos VII e VIII	p. 38
Mapa 3 - A Expansão Omíada (661/11 H.-750/132 H.)	p. 93
Mapa 4 – Alandalus nos Séculos IX e X	p. 107
Mapa 5 – A Península Ibérica em Meados do Século IX	p. 108

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mesquita-Catedral de Córdoba	p. 100
Figura 2 - Ponte Romana de Córdoba	p. 101
Figura 3 – O Martírio de Santo Eulógio de Córdoba	p. 221
Figura 4 – Santo Eulógio de Córdoba	p. 222

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Revoltas no Emirado de Córdoba do governo de ʿAbdu Arraḥman I à Morte de Eulógio (756/138 H.-859/244 H.)	p. 114
Quadro 2 - Principais Termos Emocionais Latinos nas Hagiografias de Eulógio e de Álvaro	p .199

NOTAS PRELIMINARES

Para uma leitura adequada e proveitosa deste trabalho, adotamos certos procedimentos linguísticos e historiográficos na pesquisa e em sua redação. Essas escolhas estão relacionadas à escrita de palavras árabes com caracteres latinos (transliteração); à redação de termos latinos; às formas de periodização do tempo, incluindo as datações islâmicas; e a alguns conceitos essenciais e pertinentes aos temas abordados.

A escrita latina dos termos árabes foi feita segundo a convenção internacional de transcrição, apresentada adiante na *Tabela de Transliteração e Pronúncia Árabe-Português*. Contudo, para certos nomes e expressões adotamos as formas de escrita consagradas pelo uso no mundo da lusofonia, como emir, califa, Medina, Caaba, xiita, sufismo, Alcorão, malikismo, dentre outros. Para redigir alguns nomes próprios e sobrenomes árabes também seguimos esse mesmo procedimento.

As palavras e termos latinos foram escritos conforme os autores consultados, cujas referências sempre foram indicadas nos trechos trabalhados. Em termos de aspecto ou norma, os trabalhos consultados geralmente utilizaram o latim clássico. Conforme costume de escrita de palavras de línguas estrangeiras, tanto os vocábulos árabes quanto os latinos foram redigidos em itálico, com exceção das palavras aportuguesadas.

A principal datação que trabalhamos foi a cristã, como é mais convencional. Assim, tomamos a liberdade de excluir o “d.C.” (depois de Cristo) após os números. Contudo, sempre que foi possível identificar os anos cristãos e islâmicos de modo preciso, indicamos as datas islâmicas após as datas cristãs com a sigla “H.”, de “Hégira”, entre parênteses, como no seguinte exemplo: 711 /92 H.

“Hégira” é a forma aportuguesada do árabe “*hijra*”, que quer dizer “ruptura”, “emigração” ou “refúgio”, fazendo menção à migração do Profeta Muḥammad de Meca para Yaṭrib, futura Medina, para onde ele foi em busca de proteção e refúgio, iniciando sua atuação não só como líder religioso, mas também político e militar. Supõe-se que a chegada dele em Yaṭrib ocorreu em 16 de julho de 622. Durante o califado de ʿUmār Ibn Alḥaṭṭāb (634/13 H.-644/23 H.) a Hégira foi considerada o marco inicial do calendário islâmico. Assim, o ano islâmico 1 corresponde ao ano cristão 622. Mas esclarecemos que essa proporção numérica nem sempre se mantém porque o calendário cristão é solar e conta com 365 ou 366 dias, já o calendário islâmico é lunar e tem cerca de 354 dias, pois há meses com 29 e outros com 30 dias (HOURANI, 1994; MAÍLLO SALGADO, 2013).

Para os casos em que não foi possível encontrar as datas islâmicas ou elas não se fizeram necessárias, mantivemos apenas a datação cristã. Nesses casos, colocamos apenas os anos de forma numérica, sem o identificador “d.C.” (depois de Cristo), como no exemplo: “falecido em 859”.

Nas menções a soberanos políticos ou a dinastias, colocamos as datas de início e término de seus regimes, como em “imperador Honório (395-423)” e “Dinastia Omíada no Oriente (661/41 H.-750/132 H.)”. Às demais personalidades e autores mencionados, usamos as datas de nascimento e morte. Em caso de termos apenas a data de nascimento, citamos como “(n. 570)”. E nos casos que sabemos somente a data de morte, escrevemos como “(m. 632)”.

Para indicar datas aproximadas, utilizamos a abreviação “ca.”, do latim *circa*, advérbio que significa “por volta de” ou “aproximadamente”.

Os conceitos, enquanto categorias de análise, identificados nas fontes e referências foram escritos em itálico, como *memória*, *martírio*, *Povo do Livro* (*Ahl Alkitāb*) e outros. Também foram escritas em itálico as emoções encontradas nas fontes para destacá-las.

Os nomes próprios árabes foram escritos conforme o *Sistema de Transliteração* apresentado na página seguinte. Os nomes dos mártires voluntários foram escritos conforme as edições das fontes escolhidas. Também colocamos um numeral ordinal entre parênteses após os seus nomes para indicar a ordem dos seus martírios.

SISTEMA DE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA ÁRABE-PORTUGUÊS

Esta tabela foi feita segundo convenção internacional de transliteração do árabe formal ou clássico (*fuṣṣḥa*) para o português consultada em Jarouche (2006, p. 34-35). Sua organização e dicas de pronúncia foram diretamente inspiradas na *Tabela de transliteração e pronúncia das letras árabes* de Cléris Nogueira, consultada em Lings (2010, p. 484-485).

As vogais breves ou sons vocálicos breves foram transcritos para os caracteres: a, i, u. Já as vogais longas ou sons vocálicos longos foram transliterados para: ā, ī, ū.

As consultas ao alfabeto árabe e às suas regras gramaticais foram feitas em Haywood-Nahmad (1992).

Letras Árabes na Forma Isolada	Letras Transliteradas	Nomes das Letras	Dicas de Pronúncia
ا	a	<i>Alif</i>	“A” longo, como o segundo “a” de “alado”.
ب	b	<i>Bā’</i>	“B” como em “Baco”.
ت	t	<i>Tā’</i>	“T” como em “taco”.
ث	<u>t</u>	<i><u>Tā’</u></i>	Som interdental (ponta da língua entre os dentes), como nos termos ingleses “ <i>think</i> ” e “ <i>with</i> ”.
ج	j	<i>Jīm</i>	Som do “j” português, como em “jato”.
ح	ḥ	<i>Ḥā’</i>	Som aspirado e surdo, no fundo da garganta, semelhante ao “h” do inglês “ <i>hand</i> ”.
خ	ḫ	<i>Ḫā</i>	Como o “j” espanhol, “arranhado” na garganta.
د	d	<i>Dāl</i>	“D” como em “dama”.
ذ	<u>d</u>	<i><u>Dāl</u></i>	Som de “d”, porém, interdental, como no inglês “ <i>this</i> ”.
ر	r	<i>Rā’</i>	“R” vibrante, como o “r” intervocálico de “arara”.
ز	z	<i>Zayn</i>	“Z” como em “dúzia”.

س	s	<i>Sīn</i>	“S” como em “sal”.
ش	š	<i>Šīn</i>	Som de “x”, como em “xadrez”.
ص	ṣ	<i>Ṣād</i>	Som de “s” enfático, grave, “pesado”. Deve ocorrer a retração da raiz da língua contra o palato.
ض	ḍ	<i>Ḍād</i>	Som de “d” enfático, grave, “pesado”. Deve ocorrer a retração da raiz da língua contra o palato.
ط	ṭ	<i>Ṭā’</i>	Som de “t” enfático, grave, “pesado”. Deve ocorrer a retração da raiz da língua contra o palato.
ظ	ẓ	<i>Ẓā’</i>	Som de “z” interdental enfático, grave, “pesado”. Deve ocorrer a retração da raiz da língua contra o palato.
ع	‘	<i>‘Ayn</i>	Som gutural e sonoro, feito com a laringe comprimida. A base do som são os sons vocálicos de “a”, “i” e “u”.
غ	ġ	<i>Ġayn</i>	Som oriundo do fundo da garganta, como um “r” profundo, semelhante ao “r” francês de “chérie”.
ف	f	<i>Fā’</i>	“F” como em “faca”.
ق	q	<i>Qāf</i>	Som de “k” gutural e oclusivo.
ك	k	<i>Kāf</i>	Som de “k” como em “casa”.
ل	l	<i>Lām</i>	Som semelhante ao “l” espanhol, como em “alma”. Obs: O “l” árabe final e antes de uma consoante não é vocalizado como “u”, conforme nas palavras portuguesas “mal” e “maldade”, por exemplo.
م	m	<i>Mīm</i>	Som de “m”, como em “mola”. Porém, o “m” árabe final e antes de uma consoante não é nasalizado, como ocorre no português “um”, por exemplo. Sua pronúncia deve ser bilabial, apertando os lábios, assim como em “meu”.

ن	n	<i>Nūn</i>	Som de “n”, como em navio. Contudo, o “n” árabe final e antes de uma consoante não é nasalizado como em “mundo”. O toque da ponta da língua precisa se manter atrás da gengiva, como o “n” de “anel”.
ه	h	<i>Hā’</i>	Som de “r” levemente aspirado, como em “rede”.
و	w	<i>wāw</i>	Som de “u”, como em “uva”.
ي	y	<i>Yā’</i>	Som de “i”, como em “glória”.
ء	,	<i>Hamza</i>	A base do som são os sons vocálicos “a”, “i” e “u”, mas com uma leve contração na garganta, como um leve soluço.

INTRODUÇÃO: COEXISTÊNCIAS ENTRE CRISTÃOS E MUÇULMANOS

De acordo com uma pesquisa publicada em abril de 2015 pelo grupo *Pew Research Center*, os cristãos no mundo somavam 7,3 bilhões de fiéis e, os muçulmanos, 1,8 bilhão. Esses dados colocam o Cristianismo como a religião com mais adeptos e o Islâm na segunda posição nesse quesito. Em relação às projeções demográficas religiosas, se as tendências observadas se mantiverem, a partir de 2075 será possível que os muçulmanos superem os cristãos em número, apesar de o Cristianismo continuar em crescimento (PEW RESEARCH CENTER, 2015, 2017).

Os motivos desses crescimentos demográficos religiosos, bem como suas possíveis variáveis no futuro não estão entre os objetivos desta tese. Apesar disso, os números significativos de cristãos e de muçulmanos indicam a importância de estudarmos e debatermos sobre as coexistências entre os fiéis das duas maiores religiões do mundo. Em termos de interações inter-religiosas, nossa pesquisa investiga as relações entre muçulmanos sunnitas e cristãos católicos na Península Ibérica em meados do século IX. Mas como toda pesquisa historiográfica é movida – dentre outros fatores - por questionamentos contemporâneos. Como comentou o historiador francês Jean-Claude Schmitt (1994, p. 17): “A história, como já se disse, é filha do seu tempo, e assim é melhor que isso seja consciente para, a partir de então, se poder melhor colocar questões pertinentes para nós mesmos e para nossos leitores”. Desse modo, é essencial perguntar como Cristianismo e Islâm veem um ao outro.

O Islâm, como um corpo de teologias, jurisprudências e tradições, vê a si mesmo, desde os tempos medievais, como a terceira grande revelação monoteísta do Deus Único (Allah) à humanidade. Inclusive Deus também é denominado como Allah por cristãos e por judeus árabes. Nesse histórico de revelações o Judaísmo e o Cristianismo vieram antes, em contextos específicos. Posteriormente, o Islâm - revelado via Arcanjo Gabriel ao Profeta Muhammad¹ a partir de 610 - reafirmou muitas das orientações divinas reveladas aos judeus e cristãos por meio dos seus profetas e mensageiros e retificou outros pontos e interpretações. Em resumo, como disse o estudioso tunisiano Mohammed Talbi (1984, p. 02), “[...] o Islâm não se opõe às revelações anteriores: ele as autentifica, as completa, as purifica e as utiliza”².

¹ Mais conhecido como “Maomé”, na língua portuguesa, ou como “Mahoma”, na tradição espanhola. Manteremos seu nome conforme transliteração do árabe formal (ou clássico): Muḥammad.

² Trecho original: “[...] el Islâm no se opone a las revelaciones anteriores: las autentifica, las íntegra, las depura y las consuma” (TALBI, 1984, p. 02).

Tais considerações são afirmadas no Alcorão no seu capítulo 05:48 (A Sura da Mesa Provida), revelado em Medina:

48. E, para ti, **Muhammad**, fizemos descer o Livro, com a verdade, para confirmar os Livros que havia antes dele e para prevalecer sobre eles. Então, julga, entre eles, conforme o que Allah fez descer. E não sigas suas paixões, **desviando-te** do que te chegou da Verdade. Para cada um de vós, fizemos uma legislação e um plano. E, se Allah quisesse, haveria feito de vós uma única comunidade, mas **não o fez**, para pôr-vos à prova, com o que vos concedeu. Então, emulai-vos, pelas boas ações. A Allah será o retorno de todos vós. E ele vos informará daquilo de que discrepáveis (ALCORÃO, 2005, p. 181).

Esse versículo também enfatiza que as diferenças entre os crentes estão apenas nas boas ações. Nesse sentido, judeus e cristãos compõem o conceito alcorânico de *Povo do Livro* e também podem ser salvos (TALBI, 1984). No tópico 2.3.1 do *Capítulo 2* explicaremos o conceito de *Povo do Livro* com mais detalhes.

Observa-se então que os muçulmanos, desde o século VII, reconhecem o Cristianismo como uma religião autônoma cujos fiéis estão sujeitos à salvação divina. O mesmo não aconteceu pela perspectiva católica durante o Medievo. Como veremos na análise de nossas fontes principais no decorrer deste trabalho, os cristãos católicos consideravam que os muçulmanos eram hereges³, portanto, cristãos, mas não seguidores das doutrinas da Igreja. Isso mudou séculos depois, como constatou Joaquim Lavajo (1988) em seu grande estudo sobre Alandalus, com o Concílio Vaticano II (ou XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica).

Esse concílio durou pouco mais de três anos. Foi convocado pelo Papa João XXIII (1958-1963) em 25 de dezembro de 1961, iniciado em 11 de outubro de 1962 e finalizado em 08 de dezembro de 1965 após quatro sessões. No seu *Capítulo II (O Povo de Deus)* da *Constituição Dogmática Lumen Gentium Sobre a Igreja*, o concílio afirmou que os muçulmanos estão dentro do projeto divino de salvação.

Relação da Igreja com os não-cristãos

16. [...] Mas o desígnio da salvação estende-se também àqueles que reconhecem o Criador, entre os quais vêm em primeiro lugar os muçulmanos, que professam seguir a fé de Abraão, e conosco adoram o Deus único e misericordioso, que há-de julgar os homens no último dia (VATICANO, 1964).

³ Do grego *haeresis*, que significa “escolha” ou “visão discordante”. Para o período medieval, o termo era aplicado para as expressões religiosas que não se baseavam em todo o corpo canônico do Novo Testamento ou nos escritos sacros que eram definidos como “ortodoxos” pela Igreja universal (católica) (ZERNER, 2017).

Ainda no campo desse evento e de suas documentações, concordamos com Lavajo (1988) quando ele afirma que esse concílio exortou os cristãos ao diálogo inter-religioso, principalmente com os muçulmanos.

No tópico terceiro da *Declaração Nostra Aetate Sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs*, o concílio afirmou a estima pelos muçulmanos e o respeito pelo ponto de vista islâmico sobre Jesus, visto como um profeta nascido do ventre virgem de Maria de Nazaré, não como um filho de Deus ou o próprio Deus.

A religião do Islão

3. A Igreja olha também com estima para os muçulmanos. Adoram eles o Deus Único, vivo e subsistente, misericordioso e onipotente, criador do céu e da terra (5), que falou aos homens e a cujos decretos, mesmo ocultos, procuram submeter-se de todo o coração, como a Deus se submeteu Abraão, que a fé islâmica de bom grado evoca. Embora sem o reconhecerem como Deus, veneram Jesus como profeta, e honram Maria, sua mãe virginal, à qual por vezes invocam devotamente. Esperam pelo dia do juízo, no qual Deus remunerará todos os homens, uma vez ressuscitados. Têm, por isso, em apreço a vida moral e prestam culto a Deus, sobretudo com a oração, a esmola e o jejum.

E se é verdade que, no decurso dos séculos, surgiram entre cristãos e muçulmanos não poucas discórdias e ódios, este sagrado Concílio exorta todos a que, esquecendo o passado, sinceramente se exercitem na compreensão mútua e juntos defendam e promovam a justiça social, os bens morais e a paz e liberdade para todos os homens (VATICANO, 1965).

No seu capítulo 42:13 (A Sura da Consulta), revelado em Meca, o Alcorão afirma o caráter profético de Jesus e de outros nomes centrais para o Judaísmo e o Cristianismo, como Noé, Abraão e Moisés, colocando-os no mesmo plano divino:

13. Da religião, Ele legislou, para vós, o que recomendara a Noé, e o que te revelamos, e o que recomendáramos a Abraão e a Moisés e a Jesus: “Observai a religião e, nela, não vos separeis” (ALCORÃO, 2005, p. 797).

Vemos então que, atualmente, os posicionamentos de documentos sagrados e de autoridades de ambos os credos defendem a convivência pacífica. A despeito disso, como foram as relações entre cristãos e muçulmanos no decorrer do tempo e, principalmente, no Medievo? Essa pergunta não possui respostas fáceis e rápidas, tão esperadas nos tempos atuais. Essa questão envolve respostas complexas e que exigem um grau de análise mais aprofundado e longe de defesas apaixonadas de um lado ou do outro.

Uma primeira orientação para essas respostas é dizer que, de um modo geral, os relacionamentos entre cristãos e muçulmanos nem sempre foram determinados pelos conteúdos de seus textos sagrados, pois nem sempre as práticas religiosas dos sujeitos que creem coincidem com suas doutrinas registradas em livros. Sempre há adaptações e reinterpretações. Uma segunda orientação é entender que esses relacionamentos foram diversos, ora pacíficos, ora violentos, a depender dos contextos. Cristãos e muçulmanos coexistiram em cenários variáveis que envolveram não somente questões religiosas, mas também políticas, linguísticas e, de forma mais completa, culturais. Sendo assim, esta pesquisa vem no sentido de esclarecer e explicar parte dessas interações e conjunturas, tendo como foco o caso dos mártires voluntários de Córdoba no século IX. Contudo, esse episódio exige que saibamos sobre alguns contatos importantes nas histórias das duas religiões antes do século mencionado. Desde a fundação do Islâm no século VII, até o caso dos mártires de Córdoba, muitas e variadas foram as convivências entre cristãos e muçulmanos.

Quando Muḥammad Ibn Abdullāh, o Profeta do Islâm⁴, começou a pregar publicamente em Meca em 612, o Cristianismo era uma crença presente entre certas tribos árabes do norte da Península Arábica ou, simplesmente, Arábia. A tribo Laḥm, confederada do Império Persa, era cristã nestoriana⁵, e a tribo Ġassān, confederada do Império Bizantino, era cristã monofisita⁶. As tensões entre essas tribos e os demais árabes politeístas ocorriam mais por razões territoriais e políticas do que por motivos religiosos. Atuando nas fronteiras dos dois impérios, as funções

⁴ O termo “Islâm” não significa precisamente “submissão”, mas “entrega”. No contexto religioso, entrega do sujeito à vontade divina, de modo livre e espontâneo, estando de acordo com o conceito do livre-arbítrio. Islâm também deriva do termo “*salām*”, que significa *paz*, mas para além da noção de ausência de guerra ou de violência. *Salām* também faz menção à unidade, união e integridade física, moral, espiritual, territorial, dentre outras (FERREIRA, 2007; HANANIA; LAUAND, 2012).

⁵ Também conhecida como heresia diofisita, o nestorianismo surgiu na Antioquia com Diodoro de Tarso e Teodoro de Mopsuestia, mas foi com Nestório, patriarca de Constantinopla entre 428 e 431, que essa heresia conseguiu notoriedade, indo além dos círculos eruditos. No século V o nestorianismo foi reprovado pela ortodoxia do Império Bizantino, mas se difundiu, por meio das estepes da Ásia Central, para a Mesopotâmia, Pérsia, Índia e China, tornando-se uma igreja independente. O nestorianismo defendia que Jesus Cristo tinha duas naturezas separadas: a divina e a humana. A natureza humana de Cristo havia recebido a Palavra de Deus desde sua concepção. Com isso, a Virgem Maria não poderia ser considerada como “mãe de Deus”, mas sim do homem que ela gerou, Jesus Cristo, pessoa a qual o verbo de Deus esteve unido temporariamente. O Concílio de Éfeso (431) condenou o nestorianismo e estabeleceu que em Jesus Cristo havia uma só pessoa (divina) e duas naturezas (a divina e a humana). O Concílio de Constantinopla II (553) reafirmou o Concílio de Éfeso e, logo, rejeitou novamente as crenças nestorianas (HOURANI, 1994; JUNIOR; LEPINSKI, 2008; SIMÕES, 2009).

⁶ Heresia nascida no século V com o arquiandrita Eutiques ou Eutíquio (m. 460), monge de Constantinopla. Esse ramo herético era contrário ao nestorianismo, pois acreditava que em Jesus Cristo havia uma única natureza e uma única pessoa. A doutrina monofisista era defendida pela igreja armênia na Anatólia, pela maioria dos cristãos egípcios (conhecidos como coptas) e por muitos cristãos nativos de língua siríaca da região da Síria, conhecidos como ortodoxos sírios ou jacobitas. O Concílio da Calcedônia (451) exilou Eutiques e outros líderes hereges e rejeitou o nestorianismo e o monofisismo, reafirmando que em Cristo havia uma só pessoa e duas naturezas (HOURANI, 1994; JUNIOR; LEPINSKI, 2008).

de ambas as comunidades confederadas eram coletar impostos e manter outras tribos longe das terras imperiais para evitar saques⁷ (ARMSTRONG, 2002).

Alguns cristãos foram fundamentais no início da história islâmica, como o monge Baḥīrā e o mequense Waraqah Ibn Nawfal, do clã Asad. Contam as tradições que Muḥammad, quando tinha nove ou doze anos, foi para a região da Síria em uma caravana de mercadores na companhia de seu tio e responsável, Abū Ṭālib. Em Bostra, no sul da Síria, havia uma ermida (pequena igreja ou capela nos ermos) que sempre era habitada por monges cristãos. Em uma das paradas da caravana, quando o grupo de Abū Ṭālib foi convidado para uma refeição pelo monge Baḥīrā, que conversou com Muḥammad. Por meio de suas respostas e da observação dos seus traços corporais e de uma marca entre suas espáduas, Baḥīrā reconheceu-o como o profeta que surgiria entre os árabes, conforme indicavam alguns antigos manuscritos da sua ermida. O monge alertou a Abū Ṭālib para que cuidasse do seu sobrinho, pois seu futuro seria promissor (LINGS, 2010).

Também segundo as tradições, quando Muḥammad recebeu as primeiras revelações divinas por meio do Arcanjo Gabriel (numa noite de 610), ele correu apavorado da montanha de onde estava para sua residência. A presença sagrada do anjo mensageiro o transtornou física e mentalmente. Chegando em casa, foi acolhido por sua esposa Ḥadija. Também surpresa com o relato de seu esposo, ela pediu ajuda ao seu primo Waraqah, um senhor cego que pertencia ao grupo *ḥunafā*⁸ e que havia se convertido ao Cristianismo. Ao saber do ocorrido, ele tranquilizou Muḥammad, informando-o que ele havia conhecido o mesmo arcanjo que contatou Moisés (LINGS, 2010). Essas duas narrativas afirmam o princípio teológico que coloca o Islām como a última e retificadora revelação divina monoteísta. Para isso, citam esses dois cristãos, colocados como legitimadores do caráter profético de Muḥammad.

Com o início da expansão islâmica em 632/11 H., os muçulmanos entraram em contato com outros povos e credos, ocorrendo então relacionamentos hostis devido às conquistas militares dos árabes muçulmanos. Contudo, a violência não foi o único tom de todos esses

⁷ As relações de clientelismo entre essas tribos e os impérios tiveram um fim. Por volta de 584 o imperador Heráclio cortou os subsídios à tribo Ḡassān durante as guerras contra a Pérsia e, em 602, o soberano persa Cosroés acabou com o regime da tribo Laḥm, colocando governantes persas no lugar dos árabes. Cerca de trinta anos depois, os exércitos da expansão muçulmana encontraram essas tribos ressentidas com os dois impérios e, logo, aptas para se converterem ao Islām. O sentimento de solidariedade étnica dessas tribos com os conquistadores árabes também influenciou em suas conversões religiosas (ARMSTRONG, 2002, 2011).

⁸ Plural de “*ḥanīf*”, que pode ser traduzido como “ortodoxo”. Os *ḥunafā*’ eram um grupo religioso pré-islâmico composto por árabes que redescobriram e praticaram a chamada “religião de Abraão”, como informou o historiador palestino cristão Sozomenus no século V. Tal como os muçulmanos tempos depois, a espiritualidade dos *ḥunafā*’ remetia às memórias de Abraão e Ismael, entendidos como monoteístas e construtores da Caaba por ordem divina. Logo, a crença dos *ḥunafā*’ também legitimava a sacralidade de Meca (ARMSTRONG, 2002).

contatos. Sob a liderança do segundo califa⁹, ‘Umār Ibn Alḥaṭṭāb (634/13 H.-644/23 H.) os muçulmanos avançaram sobre os territórios dos impérios Persa e Bizantino. Esse último mostrou mais resistência, de modo que os árabes não conseguiram conquistar a região da Anatólia. Entretanto, eles venceram os bizantinos na Batalha de Yarmūk em 636, no norte da Palestina, e conquistaram Jerusalém em 638, após um cerco que durou meses (ARMSTRONG, 2001).

O cerco islâmico a Jerusalém começou em julho de 637 e foi até fevereiro do ano seguinte, quando os cristãos se renderam. Contam as tradições que o patriarca Sofrônio declarou que só entregaria a cidade ao califa. ‘Umār então viajou da Síria à cidade para selar a rendição cristã. Sofrônio o recebeu na entrada e o escoltou até a cidade. ‘Umār montava um camelo branco e vestia uma túnica de lã velha, não se parecendo com um soberano. O califa era um dos seguidores mais austeros e dedicados do Profeta, devido a isso, seu estilo de vida mais modesto gerou grande simpatia por partes dos muçulmanos, mas opiniões desfavoráveis dos cristãos de Jerusalém, que o denominaram de “hipócrita”. Até onde se sabe, essa conquista islâmica de Jerusalém foi a mais pacífica e menos sangrenta da história da cidade. A política de ‘Umār não violou a segurança pessoal e das propriedades dos cristãos, incluindo dos seus locais de culto (ARMSTRONG, 2011). O califa procurou seguir os ditames ordenados para o tratamento ao *Povo do Livro*, como consta no Alcorão, que será explicado no *Capítulo 2*.

A conquista de ‘Umār de Jerusalém impressionou por muito tempo a memória coletiva cristã, influenciando na concepção dos muçulmanos como inimigos do Cristianismo. Contudo, essa tensão e a perda do domínio de Jerusalém não impediu que soberanos cristãos estabelecessem relações diplomáticas com outros dirigentes muçulmanos. Foi o caso da relação entre Carlos Magno, então rei dos francos de 771 a 800, e Hārūn Arrašīd (786/170 H.-809/193 H.), califa de Bagdá. Os dois soberanos trocaram embaixadas e o califa chegou a enviar ao imperador as chaves simbólicas de Jerusalém. Essa aliança foi influenciada pela existência de um inimigo comum para os dois soberanos, no caso, ‘Abdu Arraḥman I (756/138 H.-788/172 H.), emir de Córdoba, último príncipe da dinastia omíada que, naquele contexto, era inimiga política da dinastia abássida de Bagdá (BALTA, 2016). Essa inimizade também será mais explicada no *Capítulo 2*. Por enquanto, fazemos a constatação de que nem sempre os motivos

⁹ A palavra aportuguesada “califa” vem do árabe “*ḥalīfa*”, que significa “sucessor”, no caso, sucessor político do Profeta. Para a tradição sunnita, religiosamente os califas não eram profetas, mensageiros divinos ou anunciantes de revelações. Eles eram apenas autoridades políticas, mas detinham perante a comunidade muçulmana uma aura de santidade e de eleição divina. Um califa também poderia ser denominado por outros títulos, como “Imām Supremo” ou “Príncipe dos Crentes” (HOURANI, 1994; MAÍLLO SALGADO, 2013).

religiosos foram centrais nas relações entre cristãos e muçulmanos, inclusive na Península Ibérica.

A região passou a fazer parte do mundo árabe-islâmico no contexto da expansão árabe medieval, quando a península passou a ser conhecida como *Alandalus*¹⁰. O marco inicial tradicional desse processo foi o ano de 711/92 H., quando muçulmanos árabes e berberes começaram a conquista da Hispânia, então território do Reino Visigodo, de cultura latino-visigótica e religião cristã. Dali até o século XV a presença árabe-islâmica na península foi variável, assumindo diversas formas políticas e culturais, mas foi decisiva. Exemplos claros disso foram as influências do árabe nas línguas ibéricas. Segundo o linguista português Adalberto Alves (2013), as línguas espanholas, atualmente, possuem mais de 4.000 palavras de origem árabe, dentre primitivas e derivadas. Já a língua portuguesa possui 18.073 palavras de origem árabe, como ele demonstra no seu dicionário de arabismos.

Desde o século VIII, centúria inicial de *Alandalus*, o árabe clássico e suas formas dialetais entraram em contato com o romance dos cristãos, idioma derivado do latim vulgar. Naquela época o galego-português (ou protogalego-português) ainda estava sendo gestado no leonês, mas essa interculturalidade, no decorrer do tempo, foi muito importante para que o árabe participasse da formação da língua portuguesa (ALVES, 2013).

Trajetórias do Mundo Árabe-Islâmico e de Alandalus

Apenas quatorze anos se passaram desde a conquista de Meca pelos muçulmanos, em 630, até o fim do segundo califado, em 644. Nesse intervalo de tempo, o Profeta Muḥammad unificou as tribos árabes política e religiosamente sob a bandeira do Islām, formando a Confederação Islâmica, e seus dois primeiros sucessores políticos (califas) - Abū Bakr e ʿUmār Ibn Alḥaṭṭāb – concluíram a unificação árabe e lideraram a expansão árabe-islâmica para terras além da Arábia. No fim do califado de ʿUmār (634/13 H.-644/23 H.), as bases do Império Islâmico já estavam estabelecidas. O Islām ocupava então regiões outrora pertencentes ao Império Bizantino - correspondentes hoje ao Egito, Síria e Palestina – e ao Império Persa, como

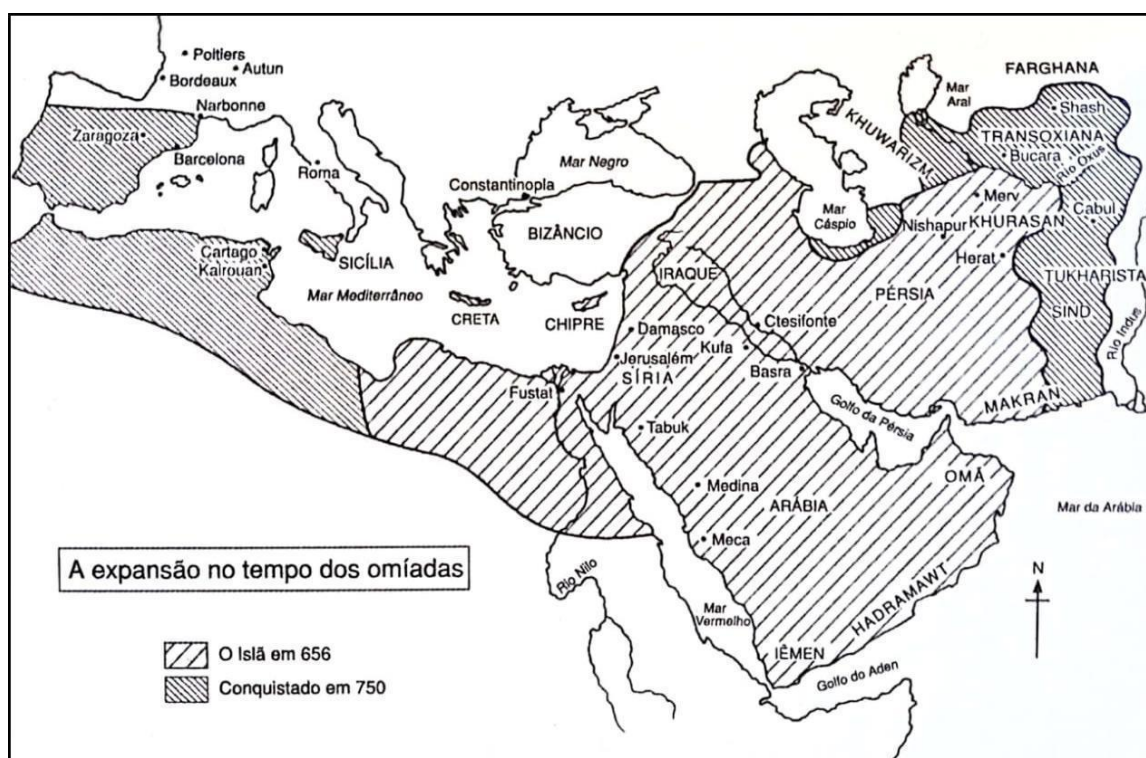
¹⁰ Termo geográfico que designa a Península Ibérica islâmica medieval desde o século VIII. Felipe Maíllo Salgado (2013) afirma que talvez esse termo tenha se originado com os vândalos (*alandališ*) que, antes de migrarem para a África em 533, denominaram o sul da península (a Bética dos romanos) como Vandalicia ou Vandalia. Aproveitamos a ocasião para também destacar, como registra Mamede Jarouche (2017), que “*Alandalus*” era o termo usado pelos árabes para se referirem à Península Ibérica e que “*Andaluzia*”, nome derivado, remete especificadamente ao sul da península.

a Mesopotâmia e partes do Cáucaso (ARMSTRONG, 2001; DEMANT, 2015; HOURANI, 1994).

Essas conquistas islâmicas iniciais foram comandadas pelos quatro primeiros califas do Islâm, que compuseram, segundo a tradição sunnita, o Califado *Rāšidūn* (632 /11H.-661/41 H.) ou “Corretamente Guiado”, “Bem Orientado”, “Ortodoxo”¹¹. A expansão árabe-islâmica continuou com os califados seguintes, o Omíada (661/41 H.-750/132 H.) e o Abássida (750/132 H.-1258/656 H.), que levaram o Império Islâmico a abarcar ainda mais terras da Ásia Central e do norte da África e também as porções sul e central da Península Ibérica.

O mapa a seguir ilustra as progressivas extensões territoriais do mundo islâmico durante os califados *Rāšidūn* e Omíada.

Mapa 1 – A Expansão Islâmica de 656/35 H. a 750/132 H.



Fonte: ARMSTRONG, 2001, p. 95.

Considerando os anos abássida, Demant (2015) classifica esse amplo período como a fase clássica do Islâm, época entre os séculos VII e XI caracterizada pela formação de uma

¹¹ Seguem os nomes e períodos de governo dos califas ortodoxos: Abū Bakr (632/11 H.-634/13 H.), °Umār Ibn Alḥaṭṭāb (634/13 H.-644/23 H.), °Utmān Ibn °Affān (644/23 H.-656/35 H.) e °Alī Ibn Abī-Ṭālib (656/35 H.-661/41 H.)

civilização original e sofisticada. Dentro desse recorte geográfico-temporal nos interessa tratar com mais detalhes Alandalus.

Entre a vitória decisiva dos muçulmanos contra os visigodos na Batalha de Guadalete, em meados de 711¹², e a queda da taifa¹³ nasrida de Granada, em 2 de janeiro de 1492, pela força dos Reis Católicos¹⁴, diversas soberanias políticas existiram em Alandalus e no Almagrib (norte da África)¹⁵. Alguns desses poderes foram sucessivos e outros foram simultâneos durante certo tempo, exemplificando assim a divisão e a complexidade política características da região.

A partir dos estudos de Adeline Rucquoi (1995), Andrade Filho (1997) e de Felipe Maíllo Salgado (2013), elaboramos uma síntese das principais soberanias islâmicas andaluzas para auxiliar no entendimento da visão panorâmica do período: Época dos Governadores (711/92 H.-756 /138 H.), Emirado de Córdoba (756/138 H.- 929/317 H.), Califado de Córdoba (929/317 H.-1031/422 H.), Primeiras Taifas (1009/400 H.-1115/508 H.)¹⁶, Império Almorávida (1056/448 H.-1147/541 H.), Segundas Taifas (1144/539 H.-1158/551 H.-1203/599 H.)¹⁷, Império Almôada (1130/524 H.-1269./667 H.) e Terceiras Taifas (1128 /625 H.-1492/897 H.)¹⁸.

Lembramos que o Algarve (atual região sul de Portugal)¹⁹, de modo geral, também fez parte de Alandalus, pelo menos até meados do século XIII. Em julho de 1139 ocorreu a Batalha

¹² Há consenso apenas sobre o ano dessa batalha. Diferentes datas específicas são atribuídas ao conflito, bem como à sua localidade. Enrique Aguilar Gavilán (1995) informa que a batalha ocorreu às margens do rio Guadalete no dia 17 de junho de 711/21 de *ša'bān* de 92 H. António Rei ([entre 2003 e 2020]) registra 11 de julho de 711/16 de *ramadān* de 92 H. como data. Maribel Fierro (2012) afirma que a luta aconteceu no dia 19 de julho de 711/ 24 de *ramadān* de 92 H., às margens do rio Barbate, e Adeline Rucquoi (1995) informa a data de 23 de julho de 711/28 de *ramadān* de 92 H. para a peleja, ocorrida próxima ao rio Guadalete.

¹³ Do árabe “*ṭā'ifa*” (no singular) e “*ṭawā'if*” (na forma plural), que significa “bandeira” ou “partido”. As taifas eram pequenas soberanias islâmicas de existência efêmera. As mais duradouras existiram por cerca de oitenta anos (MAÍLLO SALGADO, 2013). As taifas exemplificaram a fragmentação do poder islâmico em Alandalus, tendo existido, majoritariamente, entre os califados de Córdoba (929/317H.-1031/422 H.), Almorávida (1056/448 H.-1147/541 H.) e Almôada (1130/524 H.-1269/667 H.) ou simultaneamente aos primeiros ou últimos anos desses califados.

¹⁴ Fernando II de Aragão (1452-1516) e Isabel de Castela (1451-1504), cujo casamento, em 1469, unificou os reinos ibéricos Aragão e Castela.

¹⁵ “*Almagrib*” significa, literalmente, “o oeste”, “o poente” ou “o Ocidente”. Para os autores árabes medievais, o termo tinha um sentido mais amplo, que designava todos os domínios islâmicos ocidentais, abarcando às vezes até Alandalus. A referência para esse senso geográfico era Meca. Porém, o termo também tinha um entendimento mais específico, se referindo apenas aos atuais espaços da Líbia, Tunísia, Argélia e Marrocos. Ou seja, esse vocábulo usualmente designava o norte da África, acima do deserto do Saara (MAÍLLO SALGADO, 2013). Esclarecemos que essa região manteve estreitas relações políticas, econômicas e culturais com Alandalus em todo o Medievo devido, em grande parte, pela proximidade geográfica entre os dois territórios e pelas atuações de dinastias muçulmanas africanas, como a Almorávida e a Almôada.

¹⁶ Época com trinta e seis taifas ao todo, sendo Alpuente a primeira, fundada em 1009/400 H. e, Mallorca, a última, conquistada pelos cristãos em 1115/508 H. (Idem).

¹⁷ Período composto por doze taifas, sendo Algarve a primeira, fundada em 1144/539 H. e, Baleares, a última, conquistada pelos almôadas em 1203/599 H. (Idem).

¹⁸ Época com seis taifas, sendo Málaga, Menorca, Múrcia e Valência as primeiras, fundadas em 1228 ou 1229/625 H. e, Granada, a última, conquistada pelos cristãos em 1482/897 H. (Idem).

¹⁹ O termo vem do árabe “*algārb*” que, tal como o Almagrib, significa “o oeste”, “o ocidente”.

de Ourique, tradicionalmente considerada um marco na vitória portuguesa contra os muçulmanos, abrindo caminho para a formação do Reino de Portugal em 1143 com a coroação de Afonso Henriques. As lendas e os escritos sobre essa batalha foram fundamentais para a formação da identidade portuguesa (COSTA, 2014). Contudo, o último reduto muçulmano no Algarve, Faro, só foi vencido em 1249 pelo rei Afonso III (VIDAL, 2020).

Com tais domínios, concordamos com o historiador português António Rei (2014) ao afirmar que o poder árabe-islâmico na Península Ibérica assumiu vários formatos espaciais e político-institucionais. Assim, a história política e cultural de Alandalus entre 711 e 1492 foi diversa.

Nosso recorte principal é Emirado de Córdoba em meados do século IX. O caso aqui analisado, denominado tradicionalmente como “os mártires de Córdoba”, ocorreu entre 850 e 859 durante os governos dos emires ʿAbdu Arrahman II (822/206 H.-852/238 H.) e Muḥammad I (852/238 H.-886/273 H.), sendo caracterizado por grandes tensões entre muçulmanos e cristãos.

Os Mártires Voluntários de Córdoba (século IX)

Entre 850 e 859, 50 cristãos foram executados pelo governo islâmico de Córdoba. Esse grupo de criminosos – na perspectiva jurídica islâmica - era composto por sujeitos de diferentes funções e camadas sociais: homens e mulheres, laicos, clérigos, monges e freiras, ex-funcionários públicos do emirado e seus filhos ou filhas. Eles não viviam isolados da cultura islâmica dominante, mas faziam parte da sociedade cordobesa que testemunhava a consolidação do poder islâmico e o crescimento do prestígio da língua e da cultura árabe (COOPE, 1995). Essa reputação positiva da cultura árabe ocorria inclusive entre os próprios cristãos sob jugo islâmico que, tornando-se arabizados, eram conhecidos como moçárabes. Esses eram usuários do latim e do árabe e não seguiam o Cristianismo de rito romano, predominante em outras regiões do mundo cristão, mas o rito hispânico visigótico (SILVA; RUI, 2016; REI, 2008).

Os crimes que acarretaram nas 50 penas de morte foram, basicamente, dois: insultos públicos à figura do Profeta Muḥammad (*istihfaf*), delito considerado mais grave, e apostasia à fé islâmica (*ridda*). Desse total, 43 blasfemaram contra o Profeta e 12 cometeram apostasia. Os dois crimes, ao mesmo tempo, foram cometidos por 6 cristãos, segundo as hagiografias de

Eulógio e de Álvaro de Córdoba (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994; SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005)²⁰.

Perante o juiz muçulmano, alguns dos infratores diziam que Muḥammad era um mentiroso, um mágico e um adúltero que levaria seus seguidores ao Inferno. Obviamente, o ponto de vista dos muçulmanos sobre seu Profeta era e é muito diferente dessa perspectiva cristã medieval, que ainda existe em certos contextos. Apesar do tom polêmico, essas opiniões cristãs são compreensíveis quando entendemos que as sociedades cristãs ocidentais encaravam a religião islâmica como um inimigo, ainda mais com o sucesso político alcançado pelos muçulmanos. Trabalharemos esses temas com mais detalhes no *Capítulo 3*.

Sobre o crime da apostasia ou abandono da fé, é necessário explicar que alguns dos cristãos executados tinham um ou mais pais muçulmanos, de modo que também eram considerados muçulmanos pela lei islâmica. Naquele contexto, ao se declararem cristãos, eram então considerados apóstatas. A pena a esses crimes consistia na decapitação por espada, castigo esse que era aplicado após um processo judicial que começava com a prisão dos transgressores e a oportunidade de retratação de suas declarações. Caso não se desculpassem, eram executados (COOPE, 1995).

Geralmente, seus corpos eram queimados, jogados no rio, expostos publicamente pendurados em ganchos ou apenas deixados nas ruas, mas com vigilância. O acesso dos cristãos aos corpos era dificultado porque as autoridades muçulmanas temiam que seus correligionários os venerassem como relíquias. Com tais medidas, o governo cordobês queria mostrar ao público que os corpos dos criminosos se decompunham como quaisquer outros, não sendo, portanto, preservados da decomposição por milagre. Assim, reprimiam e tentavam desencorajar aquele movimento (COOPE, 1995).

Sendo uma população dominada pelos conquistadores muçulmanos, os cristãos conheciam as leis do emirado, principalmente os delitos que eram punidos com a morte. Como deliberadamente cometiam esses crimes, os transgressores cordobeses passaram a ser designados como mártires voluntários pelos cristãos que os defendiam. Esses apoiadores associavam essas execuções aos primeiros martírios cristãos dos tempos romanos. Todavia,

²⁰ A partir dos relatos de Eulógio e de Álvaro, identificamos que, dentre as 43 blasfêmias contra o Profeta, 2 foram de modo indireto por meio de ataques ao Islâm - mártires Columba (35ª) e Rodrigo (47º) - e 6 foram deduzidas por nós, pois os cristãos executados não cometeram apostasia: mártires Amador (38º), Pedro (39º), Luis (40º), Elías (42º), Pablo (43º) e Isidoro (44º). Dentre os que insultaram o Profeta, 2 cristãos também entraram em uma mesquita sem autorização - Rogelio (28º) e Serviodeo (29º) -, crime punido com os cortes das mãos e dos pés. Dentre os 12 apóstatas, 7 também insultaram o Profeta: mártires Flora (15ª), María (16ª), Aurelio (19º), Félix (20º), Sabigotón (22ª), Liliosa (23ª) e Rodrigo (47º) (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994; SAN EULOGIO DE CÓRDOBA (2005). Para mais detalhes, ver o *Apêndice 1: Quadro Martirial: Os Cinquenta Mártires Voluntários de Córdoba*.

essa concepção não era compartilhada, obviamente, por muçulmanos, e mesmo por alguns moçárabes, pois eles não viam similaridades entre os cristãos executados e os primeiros mártires do Cristianismo. Para os opositores cristãos, os transgressores mortos em Córdoba não poderiam ser mártires devido a quatro motivos:

1. Cientes da punição severa à apostasia e às difamações públicas a Muḥammad, eles eram voluntários à pena de morte e esse caráter voluntário anulava o martírio;
2. Seus corpos apodreciam como quaisquer outros;
3. Eles não sofriam um suplício físico, mas uma execução rápida com um único golpe de espada;
4. Inexistência de perseguição religiosa sistemática dos muçulmanos aos cristãos, pelo menos no mandato de ʿAbdu Arraḥman II (822/206 H.-852/238 H.).

Nessa ótica, os dominadores muçulmanos, segundo muitos moçárabes, também monoteístas como os cristãos, não poderiam ser comparados com os antigos perseguidores romanos politeístas (COOPE, 1995; HERRERA ROLDÁN, 2005). Apesar disso, Eulógio e Álvaro entendiam os mártires voluntários de sua época tais como entendiam os mártires do Novo Testamento. Dentre esses, João Batista, que é o primeiro mártir mencionado na coletânea evangélica, (*Evangelho Segundo São Marcos*, 06:17-29), que foi morto devido a tensões com o rei Herodes.

Mas o Novo Testamento também cita os seguidores de Cristo que foram mortos por divulgarem o Evangelho e por atuarem na formação da Igreja primitiva, como o diácono Estêvão (*Atos dos Apóstolos* 07:55-60), considerado o primeiro mártir da Igreja Cristã, e o apóstolo Tiago (Maior), irmão de João (*Atos dos Apóstolos* 12:01-02). A esse último grupo também fizeram parte o apóstolo Pedro e Paulo de Tarso. Contudo, seus martírios não são diretamente descritos no texto bíblico. Segundo a tradição, ambos foram mortos em Roma no mesmo dia, no contexto de perseguições do imperador Nero, entre 64 e 67. Pedro foi crucificado de cabeça para baixo e, Paulo, decapitado (CIPRIANI, 2000, THE BENEDICTINE MONKS, 1921).

Essas divergências de opiniões sobre o caso dos mártires dentro da própria comunidade cristã demonstra a complexidade do caso. Mas fato é que as execuções geraram graves tensões entre muçulmanos e cristãos, de modo que a vida desses foi mais dificultada pelo governo islâmico à medida que os crimes persistiam, o que ocorreu durante o mandato de Muḥammad I, iniciado em 852/238 H. Dentre as represálias feitas pelo emirado aos cristãos estavam as

demissões de funcionários públicos moçárabes, fechamento de mosteiros, prisões de clérigos e o aumento de impostos. Para a medievalista estadunidense Jessica A. Coope (1995), embora os mártires e seus apoiadores alegassem a existência de uma perseguição muçulmana deliberada e sistemática aos cristãos, justificando assim o início do movimento martirial, essa opressão ocorreu após o início dos martírios voluntários. Desse modo, provavelmente o movimento dos mártires influenciou na geração da perseguição islâmica, sendo uma causa para essa repressão.

Ainda segundo Coope (1995), enquanto os opositores aos mártires viam esses como causadores de problemas, seus apoiadores declaravam que o movimento martirial era uma reação à opressão islâmica, sendo uma forma justificável de protesto. Dentre os moçárabes clérigos e leigos defensores dos martírios estavam o padre Eulógio (ca. 800-859) e o leigo Paulo Álvaro (falecido por volta de 861). Ambos escreveram obras apologéticas aos martírios, em tom polêmico, condenando tanto os muçulmanos quanto os cristãos contrários aos mártires. Os escritos hagiográficos de Eulógio e de Álvaro são nossas principais fontes nesta tese. Desse modo, nos concentraremos em suas trajetórias de vida e em suas obras, principalmente no *Capítulo 3*.

Concordamos com a interpretação de estudiosos como Adeline Rucquoi (1995), Pedro Herrera Roldán (2005) e Jessica Coope (1995) de que os cristãos ibéricos, desde a efetivação da conquista islâmica na região no começo do século VIII, viviam em um mundo onde sua religião e cultura havia assumido uma posição secundária em relação à cultura árabe-islâmica. Nesse sentido, os defensores dos martírios voluntários, como Eulógio e Álvaro, viam nesse movimento uma reação justificada contra o poder islâmico, cujo domínio era ampliado à medida que os martírios continuavam. Para realizarmos uma interpretação coerente das fontes sobre o tema em questão, precisamos entender as origens da Hispânia e do Islâm medievais, dois universos culturais que entraram em contato direto e mais próximo a partir de 711/92 H. e que formaram o plano de fundo do caso dos mártires de Córdoba.

A Hispânia Visigoda

A Península Ibérica começou a ser integrada ao mundo romano no início do século II a.C. Um marco de identidade política na região ocorreu em 297 com a reforma do imperador Diocleciano (284-305), que uniu as províncias peninsulares da Bética, Lusitânia, Cartagena, Galiza e Tarraconense às províncias africanas da Mauritânia Tingitana e Baleares (a partir de 370) na *diocesis hispaniarum* ou Diocese da Hispania ou, simplesmente, Hispânia (RUCQUOI, 1995).

Tradicionalmente, muitos historiadores entendem o começo do século V como o início da História Medieval da Hispânia, pois nesse período ocorreram as primeiras investidas de povos germânicos – como vândalos, alanos e suevos – no território ibérico (RUCQUOI, 1995). Nesse contexto, entre 407 e 409, os godos (futuramente nomeados como visigodos) entraram na região.

Originários da Escandinávia, os godos tiveram uma relação longa e diversa com o Império Romano. A depender do contexto, foram inimigos, como no triunfo na Batalha de Adrianópolis, em 378, e no saque a Roma, em 410, ou aliados, como quando defenderam a Hispânia contra o avanço dos hunos (RAINHA, 2019; SARTIN, 2019).

No começo do século IV as tribos godas se instalaram na fronteira norte da diocese da *Dacia* (atuais Sérvia, Montenegro e Bulgária Ocidental) e foram, aos poucos, estabelecendo relações comerciais e culturais com os exércitos romanos. Durante o império de Teodósio I (378-395) eles foram incorporados ao império como federados²¹, sendo utilizados como barreira contra o ingresso de outros povos germânicos no território romano (MARTIN, 1995; SARTIN, 2019).

Após exilarem os suevos na Galiza, os vândalos na África e vencerem outras tribos germânicas, em 419 os godos foram assentados, oficialmente, na Aquitânia e na Narbona²². Em pouco tempo eles controlaram toda essa região e estabeleceram capital em Toulouse, atualmente na França, fundando o Reino Visigodo de Toulouse, que durou noventa anos. A expansão goda continuou durante o século V até que esse povo controlou grande parte da Hispânia. Contudo, com a Batalha de *Vouillé* em 507, esse grupo de godos – já então denominados visigodos – foi expulso das Gálias pelos francos, estabelecendo nova capital em Toledo, na Hispânia (MARTIN, 1995; SARTIN, 2019; RAINHA, 2019).

Segundo Joaquim Lavajo (1988), desde o começo do século V a Hispânia sofria com a instabilidade política e a grande desigualdade socioeconômica. Devido a esse ambiente e às ameaças das constantes investidas germânicas, os hispano-romanos aceitaram a autoridade dos visigodos por uma questão de segurança. Com isso, a substituição do domínio romano pelo visigodo na região ocorreu sem grandes alardes. Escritores da Hispânia e das Gálias, como Paulo Orósio (385-420) e Salviano de Marselha (ca. 400-490), viam na ascensão e no domínio dos visigodos uma nova era de prosperidade. O que favoreceu essa visão positiva foi a

²¹ Do latim *foederati*, os federados eram comunidades que mantinham um tratado (*foedus*) com Roma. Nesse acordo, os membros da comunidade federada tinham liberdade dentro do império e, em troca de “benefícios” como esse, os guerreiros eram colocados a serviço do imperador como tropas auxiliares ou até mesmo como substitutas das legiões romanas (SARTIN, 2019).

²² Regiões históricas no atual sudoeste francês.

assimilação, pelos visigodos, da cultura latina e a abertura deles ao Cristianismo, ainda que sob a forma herética do arianismo²³.

Entre os séculos IV e V a religião dos godos estava relacionada a deidades tradicionais, mas há relatos de Cristianismo entre esse povo desde o século III. No século seguinte, o bispo Ufila (310-383)²⁴, junto a lideranças godas como Fritigerno (vencedor na Batalha de Adrianópolis), divulgou o arianismo entre os visigodos (RAINHA, 2019). Mas uma mudança importante aconteceu em 589, durante o III Concílio de Toledo, quando rei Recaredo converteu-se ao catolicismo (MARTIN, 1995).

O fortalecimento do poder régio e a unidade confessional do Reino Visigodo durante o governo de Recaredo foram frutos de acordos entre o rei e a grande aristocracia eclesiástica com o apoio legislador do episcopado. Com essas medidas, o Reino Visigodo de Toledo alcançou o ápice da homogeneidade geográfica, étnica (godos e hispano-romanos), cultural e político-administrativa (MARTIN, 1995).

Com a conversão de Recaredo, a organização social do reino se tornou assunto frequente nos discursos episcopais durante o século VII, demonstrando inclusive tensões e conflitos entre a elite local. Apesar disso, houve o fortalecimento das funções bispais nesse período (RAINHA, 2019).

Apresentados esses aspectos essenciais do Reino Visigodo, faremos mais sínteses sobre a história dos árabes muçulmanos, da qual o Profeta Muḥammad foi uma das personalidades principais. Ele também foi um dos nomes centrais do caso dos mártires de Córdoba. Tudo começou em Meca, sua cidade natal.

Nascimento e Crescimento do Islām

No princípio do século VII, Meca era o principal centro comercial e religioso da Península Arábica. Localizada no ocidente peninsular, o Ḥijāz, a cidade estava próxima da zona

²³ Ramo herético fundado no século IV por Ário ou Arius, padre de Alexandria. Para o arianismo, Jesus era divino, porém, não era dotado da mesma natureza que o Deus-Pai. O principal opositor teológico de Ário foi Alexandre, bispo de Alexandria, que afirmava a igualdade do Pai (Deus) e do Filho (Jesus), endossando que o Filho era o Deus encarnado. As ideias de Ário encontraram apreço nas regiões orientais do Império Bizantino tanto por parte de eruditos quanto de populares. Em 319 foi realizado um sínodo que condenou o arianismo e depôs Ário do seu presbiterato. Posteriormente, em 325, o Concílio de Niceia também condenou as ideias de Ário (JÚNIOR; SOUZA, 2016).

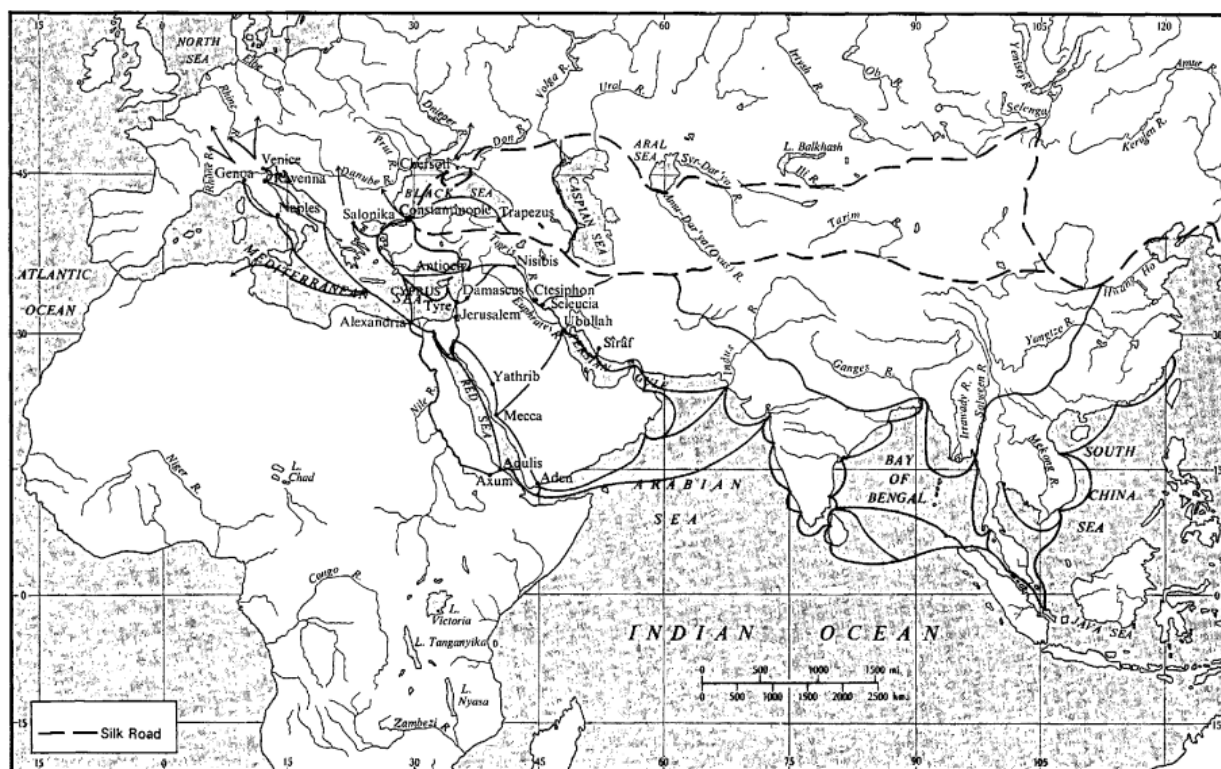
²⁴ Esse bispo, de nome Ufila ou Ulfilas, foi consagrado em Niceia, porém, era adepto do arianismo. Ele traduziu a Bíblia do grego para o gótico. Essa foi a primeira tradução das sagradas escrituras para uma língua germânica (MARTIN, 1995; RAINHA, 2019).

comercial sob influência da Rota da Seda²⁵ e também estava na encruzilhada entre as duas principais rotas comerciais árabes: a Rota do Ḥijāz e a Rota do Najd. A Rota do Ḥijāz saía do sul arábico e passava pelo litoral do Mar Vermelho, por Meca e ia até as atuais regiões da Síria, Palestina e Jordânia. A Rota do Najd seguia, inicialmente, o mesmo roteiro, mas de Meca ia para o leste até a região que corresponde hoje ao Iraque (LINGS, 2010).

O mapa seguinte ilustra os caminhos da Rota da Seda (traço serrado) e ajuda no entendimento da localização da Arábia na encruzilhada dos trajetos comerciais nos séculos VII e VIII. Também podemos observar que a Bacia do Mediterrâneo, inclusive em locais próximos da Península Ibérica, também estava na rota desses trajetos comerciais.

²⁵ O termo “Rota da Seda” não se refere apenas a uma rota comercial precisa, mas há várias rotas, tanto terrestres quanto marítimas, que permitiram o contato e o comércio entre regiões asiáticas e regiões do Oriente Médio e litoral do Mar Mediterrâneo. As rotas terrestres eram percorridas por caravanas que viajavam por toda a Ásia Central e as rotas marítimas eram percorridas por embarcações que passavam pelo Mar da China, Oceano Índico, Golfo Pérsico e Mar Vermelho. Provavelmente, esse termo foi usado pela primeira vez pelo geógrafo alemão Ferdinand Von Richthofen (1833-1905) em 1877 para designar as rotas comerciais que ligavam a China central aos vales dos rios Sir Darya e de Amu Daria, nas regiões conhecidas também como Sogdiana e Transoxiana. Há estudiosos que também usam os termos “Rotas da Seda”, “Caminhos da Rota da Seda” ou “Rotas da Seda e das Especiarias”. A criação da Rota da Seda foi um empreendimento político e comercial da dinastia chinesa Han (206 a.C.-220 d.C.). Tal feito fez parte das complexas relações políticas, econômicas e culturais que existiam entre sociedades do chamado Extremo Oriente e do Oriente Médio, incluindo parte do Mundo Mediterrâneo. As rotas receberam esse nome devido à seda comercializada pelos chineses, que detinham o monopólio comercial desse item nos primeiros séculos de vida das rotas. Todavia, nem só do comércio de seda viviam essas rotas. Metais preciosos, marfim, óleos, peles, cerâmica, vidro, porcelanas chinesas, artefatos de metal, especiarias e escravizados estavam entre os produtos comercializados e conhecidos por exploradores, missionários e conquistadores que circulavam pelos caminhos comerciais (MACEDO, 2011).

Mapa 2 – Rotas Comerciais dos Séculos VII e VIII



Fonte: HODGSON, 1977, p. 122.

A Arábia era habitada por cerca de trezentos e sessenta tribos árabes politeístas que, apesar da língua árabe e de outras características culturais comuns e de certas alianças, não eram política e religiosamente unificadas. A Península Arábica também contava com tribos cristãs e judias vivendo principalmente no norte do território. Nesse ambiente rico em culturas e religiões, nasceu Muḥammad Ibn ʿAbdullāh (570-632), no clã *hāshim* da tribo coraixita.

Antes de Muḥammad nascer seu pai biológico faleceu. Sua mãe biológica também morreu, mas quando ele tinha seis anos. Desde então ele foi criado por seu tio paterno, Abū Ṭālib, com o qual aprendeu a ser mercador, entrando em contato com pessoas de diferentes religiões, principalmente judeus e cristãos. O clã *hāshim* era de condição material mais modesta, mas com grande prestígio social devido, dentre outros fatores, ao renome de ʿAbd Almuṭṭalib, avô paterno de Muḥammad, conhecido por sua beleza, sabedoria, generosidade, lealdade e liderança. Segundo as tradições islâmicas, ele também era devoto Allah em um contexto onde os árabes politeístas acreditavam não somente nessa divindade, mas também em outras como Ḥubal, Allāt (A Deusa), Alʿuzzah (A Poderosa) e Manāt (ARMSTRONG, 2002; LINGS, 2010).

Naquele período, os chefes da tribo coraixita que pertenciam aos clãs mais ricos do grupo comandavam Meca por serem responsáveis pela organização da peregrinação anual ao

principal santuário da região, a Caaba²⁶, que incluía a recepção aos peregrinos e a realização de feiras comerciais. A princípio, eles estavam dispostos a tolerar a nova religião pregada por Muḥammad, ainda mais pela reputação que ele tinha como um mercador honesto, confiável e prudente. Contudo, ao perceberem que a mensagem islâmica monoteísta excluía os seus deuses tradicionais e questionava seus costumes ancestrais em prol de justiça social, os chefes coraixitas sentiram-se ameaçados, temendo que o Islām afastasse os peregrinos politeístas da cidade, que sempre levavam seus ídolos para a Caaba e comercializam no perímetro sagrado do santuário (um raio de 32 km a partir do centro da Caaba), onde a violência era proibida (ARMSTRONG, 2022; LINGS, 2010).

Não tardou para que Muḥammad e seus seguidores fossem perseguidos. Contudo, essas perseguições iniciais recaíram de forma mais violenta sobre os muçulmanos mais vulneráveis socialmente, como os pobres e as escravizadas e os escravizados recém-libertos. Um caso interessante a se citar foi o de Sumayya Bintu Ḥayāt, esposa de Yāsir e mãe de ʿAmmār. Essa família de origem humilde tornou-se confederada do poderoso clã Maḥzūm, pertencente à tribo coraixita. Devido às suas conversões ao Islām, Sumayya, Yāsir e ʿAmmār foram perseguidos e torturados. Os maus tratos a Sumayya foram tamanhos que ela faleceu, tornando-se a primeira mártir do Islām, morrendo sem renegar sua fé (ARMSTRONG, 2002; LINGS, 2010).

Com a continuidade e fortalecimento da perseguição dos coraixitas, em 622 Muḥammad buscou refúgio numa cidade agropastoril localizada a cerca de 300 km ao norte de Meca, Yaṭrib, futura Medina, “A Cidade do Profeta”²⁷. Lá, ele tinha parentes por parte materna e foi reconhecido como o principal líder da cidade, tornando-se árbitro nas disputas entre clãs e tribos, tanto de árabes muçulmanos quanto de judeus. A liderança de Muḥammad em Medina iniciou a unificação religiosa e política de muitas tribos árabes, a chamada Confederação Islâmica (ARMSTRONG, 2001).

Após uma série de batalhas e escaramuças entre os muçulmanos medinenses e os politeístas mequenses²⁸, Muḥammad conquistou Meca em 630. Dois anos depois, em 632, ele

²⁶ Palavra aportuguesada do árabe “*kaʿaba*”, que significa “cubo”. A Caaba é um templo de granito em formato cúbico com quatro cantos, cada um direcionado para um ponto cardeal. Atualmente, ela tem 15 metros de altura e laterais de 10 metros e 12,5 metros e está coberta por um tecido preto com alguns adornos, estando no centro da Mesquita Sagrada, em Meca. Segundo as tradições religiosas, esse santuário foi construído por Abraão e Ismael conforme ordens divinas (LINGS, 2010).

²⁷ “Medina” vem do árabe *madīna* e significa “cidade”.

²⁸ Os principais conflitos foram a Batalha de Baḍr (624), a Batalha de Uḥud (625) e a Batalha do Fosso (627). Os muçulmanos venceram as batalhas de Baḍr e do Fosso e, os mequenses, apenas a Batalha de Uḥud. Em 628 foi feito uma trégua, conhecida formalmente como Tratado de Ḥudaybiyah (628), mas a violação do acordo por parte de alguns aliados dos coraixitas possibilitou a conquista de Meca pelos muçulmanos dois anos depois (ARMSTRONG, 2001; LINGS, 2010).

faleceu de causas naturais. Com isso, foi iniciado o período dos califados. O líder político da comunidade muçulmana (*Umma*) passou a ser o califa, considerado o sucessor político do Profeta. Naquele momento, os árabes não seguiam o princípio da sucessão hereditária, então o califa foi escolhido pelos chefes tribais pelos critérios da devoção religiosa e pelo pertencimento à mesma tribo do Profeta, a coraixita²⁹. O líder eleito foi Abū Bakr, melhor amigo, sogro e “braço direito” de Muḥammad. Assim se estabeleceu o início dos califados na tradição sunnita (MAÍLLO SALGADO, 2013).

Apesar de ter se casado com quinze ou vinte mulheres ao longo de sua trajetória (as tradições divergem quanto a esses números), o Profeta teve apenas sete filhos, dos quais apenas três eram homens. Dos três, dois faleceram ainda na infância (Qāsim e ʿAbdullāh) e o mais velho, Ibrāhīm, faleceu em 632 (LINGS, 2010; MAÍLLO SALGADO, 2013).

Como vimos, nos três primeiros grandes califados (*Rāšidūn*, Omíada e Abássida) aconteceram a unificação árabe e a expansão árabe, formando então o mundo árabe-islâmico. Aqui no interessa abordar o primeiro califado dinástico, o Omíada, vigente entre 661/41 H. e 750/132 H. no Oriente com capital em Damasco. Contudo, a família omíada também foi governante de parte das terras ocidentais do mundo islâmico principalmente entre 756/138 H. e 912/300 H., na forma do Emirado de Córdoba de Alandalus, e entre 912/300 H. e 1031/422 H. como Califado de Córdoba (ARMSTRONG, 2001; MAÍLLO SALGADO, 2013).

Os eventos essenciais para entendimento desses califados serão devidamente contextualizados nos próximos dois capítulos, com particular atenção para o Emirado de Córdoba. Sendo de filiação sunnita, também convém explicar de forma sintética as principais tendências teológico-jurídicas islâmicas, pois as rivalidades políticas iniciais entre sunnitas e xiitas influenciaram na formação desse emirado.

O sunnismo e o xiismo compõem as maiores divisões dentro do Islām. Historicamente, o sunnismo é a vertente majoritária, sendo composto por aproximadamente 85% dos muçulmanos no mundo, enquanto que os xiitas perfazem cerca de 15% dos fiéis islâmicos. No período medieval, os sunnitas – partidários da *Sunna*³⁰ – eram os seguidores de um sistema

²⁹ Essas informações permitem interpretar que a maioria dos casamentos de Muḥammad foram motivados por questões políticas para selar alianças entre clãs e tribos na Confederação Islâmica. Além disso, lembramos que os conceitos de *amor* e de *casamento* entre homens e mulheres, naquele contexto, não eram os mesmos que os modelos atuais. A poligamia, com limite de quatro esposas, era justificada pela morte de soldados nas guerras, que deixavam muitas viúvas e órfãos socialmente vulneráveis numa comunidade organizada a partir de líderes masculinos. A exceção a essa regra do número de esposas se aplicava apenas ao Profeta (LINGS, 2010; MAÍLLO SALGADO, 2013).

³⁰ Antes do Islām, esse termo significava “costumes normativos” ou “tradição”. Após a atuação religiosa de Muḥammad, o termo *sunna* passou a designar a tradição ou a forma de conduta do Profeta, remetendo assim aos seus atos, costumes e ensinamentos. A *Sunna* do Profeta deu origem aos *aḥādīṭ* (forma plural de *ḥadīṭ*), as

político-religioso onde o califa (ou emir³¹, a depender do contexto), enquanto muçulmano virtuoso, era um soberano temporal encarregado da guarda da religião e do cumprimento da lei. Era um magistrado religioso que, teoricamente, não era portador de nenhuma prerrogativa de superioridade perante os demais membros da *Umma*. O califa inclusive, enquanto líder da comunidade (*imām*), deveria ser eleito dentre os membros honoráveis da tribo Coraixita (*Qurayš*), a mesma tribo do Profeta (MAÍLLO SALGADO, 2013).

Diferente dos sunnitas, para os xiitas o califa era uma autoridade não só política, mas também religiosa, devendo ser descendente do Profeta mediante seu primo e genro °Alī. O termo portuguêsado “xiita” deriva de “*šī‘a*” (partido, bandeira). No caso, “partidários de °Alī”. Desse modo, os xiitas medievais não consideravam legítimos os três primeiros califas do Califado Ortodoxo – Abū Bakr, °Umār e °Utmān -, e os califas omíadas e abássidas, também sunnitas, eram vistos como usurpadores. Para o xiismo, o califa era portador de uma natureza especial, sendo infalível e impecável, um verdadeiro intermediário entre Deus e os homens (MAÍLLO SALGADO, 2013).

Tanto o sunnismo quanto o xiismo têm suas origens nas disputas sucessórias logo após a morte do Profeta. Para a tradição sunnita, Abū Bakr, enquanto melhor amigo e braço direito de Muḥammad, foi a escolha coerente para o cargo. Já para os xiitas, o Profeta havia indicado °Alī como seu sucessor ainda em vida. °Alī ocupou o cargo entre 656/35 H. e 661/41 H., mas desde antes do seu mandato a *Umma* passava por uma grave crise interna que durou até os anos iniciais do Califado Omíada oriental. Apesar dessa origem comum no tempo e em seus desenvolvimentos durante os califados Ortodoxo e Omíada, para Maíllo Salgado (2013) o sunnismo e o xiismo só se consolidaram durante o Califado Abássida (750/132 H.-1258/656 H.), quando então sunnitas e xiitas tomaram consciência de si próprios como grupos com identidades específicas. Concordamos em parte com tal constatação, pois o estudo da história árabe-islâmica demonstra que esse senso de identidade era vigente desde o Califado Ortodoxo pela própria natureza da motivação dos conflitos pela sucessão do Profeta.

narrativas por escrito das ações e instruções de Muḥammad, ou seja, os relatos transmissores da *Sunna* do Profeta. Esclarecemos que há diferentes coletâneas de *aḥādīṭ* com diferentes níveis de prestígio religioso, a depender da metodologia aplicada na coleta e escrita dos mesmos. Apesar de historicamente o termo *sunna* ser relacionado diretamente aos sunnitas, os xiitas também seguem uma *Sunna* do Profeta, embora baseada em coletâneas de *aḥādīṭ* diferentes das coleções sunnitas. Entre os xiitas também se usa o termo *aḥbār* (enunciações, informações) para fazer referências às narrativas sobre o Profeta (MAÍLLO SALGADO, 2013).

³¹ Do árabe “*amīr*”, que significa “ordenador”, “comandante”. No caso de Alandalus até o início do século IX d.C., o emir foi o soberano por excelência, o cargo máximo. Teoricamente, abaixo apenas do califa de Bagdá. Às vezes o termo emir se referia de modo genérico e honroso ao califa, mencionado como “comandante/emir dos crentes”, mas em outros momentos, se referia ao cargo de governador regional ou a qualquer outro cargo político-militar cujo superior imediato era o califa.

O sunnismo e o xiismo têm diferenças de dogmas, ritos, jurisprudência e costumes e também apresentam outras vertentes em seus interiores cujas maiores explicações não convém para este trabalho. Contudo, apesar dessa diversidade, há um senso unitário entre todos os muçulmanos baseado, principalmente, no Alcorão e na doutrina dos cinco pilares da prática: a *šahāda* (testemunho da fé), o *ṣalāt* (conjunto de cinco orações por dia), a *zakāt* (caridade ou doação de parte da renda para fins sociais), o *ramaḍān* (mês de jejuns e devoção em comemoração à revelação divina ao Profeta) e a peregrinação a Meca (*hajj*) pelo menos uma vez para todos os muçulmanos com condições financeiras e de saúde mental e física (DEMANT, 2015; MAÍLLO SALGADO, 2013).

Analisando o Caso dos Mártires Voluntários de Córdoba: questões, fontes, organização textual e as emoções

Apresentadas de forma introdutória as conjunturas históricas gerais deste trabalho, esclarecemos que nosso objetivo principal é compreender o movimento dos mártires de Córdoba a partir dos pontos de vista do padre Eulógio e do leigo Álvaro. Tendo em vista essa meta, pretendemos responder a questões como:

- O movimento dos martírios voluntários pode ser interpretado como uma revolta religiosa e político? Os mártires eram considerados cristãos exemplares, rebeldes, criminosos ou extremistas?
- Que memórias Eulógio e Álvaro utilizaram para argumentar em favor dos mártires?
- Qual era a posição da Igreja sobre os martírios voluntários?
- Como Eulógio e Álvaro caracterizaram cristãos e muçulmanos em seus textos e como essas caracterizações ajudaram nas suas argumentações apologéticas aos mártires?

Eulógio e Álvaro trabalharam com as narrativas martiriais bíblicas para construir seus discursos em defesa dos martírios, comparando as execuções da sua época com as mortes dos primeiros mártires cristãos. Para estudarmos essas narrativas, utilizaremos a *Bíblia de Jerusalém*, publicadas pela Editora Paulus (2002). Essa edição é baseada na versão francesa da Bíblia de Jerusalém de 1998, revista e ampliada³². Coordenada por Ana Flora Anderson,

³² A Bíblia de Jerusalém, em sua origem, foi um esforço organizado pelos dominicanos da *École Biblique de Jérusalem*, o mais antigo instituto arqueológico e bíblico da Terra Santa. Os textos originais foram traduzidos para o francês e publicados em fascículos a partir da Segunda Guerra (1939-1945). Desde então essa edição foi

Gilberto da Silva Gorgulho e Ivo Storniolo, a *Bíblia de Jerusalém* (2002) conta com traduções para o português dos textos originais em hebraico, aramaico e grego da Bíblia Sagrada e toma da versão francesa apenas as notas e as introduções aos livros. Essa edição brasileira da Bíblia é muito recomendada para pesquisas por conter introduções, notas explicativas, apêndices aos livros, mapas, quadro cronológicos e por ter sido feita por uma equipe de tradutores católicos e protestantes e por revisores literários.

Para o exame das normas e dos conceitos islâmicos, trabalharemos com o principal livro sagrado do Islâm, o Alcorão³³. A versão consultada dessa obra foi traduzida do árabe para o português pelo professor Doutor Helmi Nasr (1922-2019). Essa versão, de distribuição gratuita, foi publicada em 2005 pelo Complexo do Rei Fahd, de Medina, com o título de *Tradução do Sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa*³⁴.

Sempre que citarmos diretamente o Alcorão indicaremos que determinado trecho ou capítulo foi *revelado* em Meca ou Medina. Isso se faz necessário para informar o local e o momento em que o texto referenciado foi registrado ou, talvez, editado. Fazemos essa ressalva porque o Alcorão, como um todo, foi memorizado, escrito e editado numa duração histórica média, entre 610 d.C. e 653 d.C. As primeiras recitações foram feitas pelo Profeta. Com o tempo, os muçulmanos memorizadores/recitadores (*huffāz*) registraram o conteúdo sagrado primeiramente na memória e, posteriormente, na forma escrita em pergaminho, papel, ramos de palmeiras, pedras planas, ossos de animais, dentre outros (NASR, 1972). Assim, fica difícil precisar quando cada trecho foi escrito na versão como está até hoje. Mas há indicativos.

Os capítulos revelados em Meca assim o foram entre 610 e 622. Dessa última data até 632 d.C. os capítulos foram revelados em Medina. Como explicamos anteriormente nas *Notas Preliminares*, a Hégira (622) foi um divisor de águas nesse sentido. Mas falar sobre história do Alcorão exige a realização de outras considerações.

Teologicamente, o Alcorão, enquanto discurso divino, foi revelado via Arcanjo Gabriel para Muḥammad em um período de vinte e três anos (na contagem do calendário islâmico lunar), desde o início da missão profética do mercador árabe, em 610, até sua morte, 632. Como

traduzida para doze línguas e publicada em cerca de quarenta países. Essa versão francesa da Bíblia de Jerusalém foi revista em 1973 e em 1998 e publicada pelo *Les Éditions du Cerf* (ROSA, 2014).

³³ Vocábulo que pode ser traduzido como “a leitura” ou “a recitação”. Liturgicamente, o Alcorão deve ser recitado para uma coletividade de fiéis.

³⁴ Essa tradução levou vinte e dois anos para ser concluída e foi revisada pela Liga Islâmica Mundial, em Meca, o órgão islâmico mais oficial. Nascido no Egito e naturalizado brasileiro, o tradutor Helmi Nasr fundou o Curso de Língua e Literatura Árabe na Universidade de São Paulo (USP), em 1962, e em 2007 ingressou no seletivo grupo de vinte e um membros do Conselho dos Sábios, instância maior dos eruditos da Liga Islâmica Mundial (HANANIA; LAUAND, 2012).

afirma Maíllo Salgado (2013), dos seus 114 capítulos ou suras, 92 foram reveladas em Meca. Desse modo, é essencial associar os trechos referenciados aos seus momentos históricos de *revelação*, do ponto de vista teológico, ou de *edição* e/ou *registro*, do ponto de vista histórico e literário. Além disso, essa contextualização do Alcorão é necessária porque a ordem numérica dos seus capítulos, crescente, não seguiu a ordem cronológica e linear dos acontecimentos. Como bem reparou Helmi Nasr (1972), a organização progressiva que existe no livro é referente ao tamanho dos capítulos: os mais longos no começo, os medianos no meio e os menores no final, com exceção do primeiro, que é um dos mais curtos.

Tradicionalmente, acredita-se que o trabalho de compilação e edição do Alcorão foi concluído por volta de 653, durante o califado de ʿUtmān. Essa versão ainda é a versão canônica atual em termos de organização estrutural, configuração e regras/estilos de recitação³⁵ (HOURANI, 1994; PUIG MONTADA, 2007). Assim, sabemos que nesse ano a escrita do livro foi concluída, mas como dissemos antes, por vezes é difícil precisar no tempo (meses e anos) o registro por escrito de cada capítulo.

Do lado cristão, a compreensão do ponto de vista de Eulógio e de Álvaro sobre os martírios voluntários – sendo o mesmo posicionamento de parte dos cristãos de Alandalus – necessita do entendimento do quadro histórico geral do Emirado de Córdoba em meados do século IX. Isso inclui conhecer o processo de domínio islâmico na Península Ibérica. Logo, também é necessário investigarmos como os muçulmanos entendiam os cristãos e estabeleciam as relações jurídico-religiosas com a população católica dominada.

Assim, no *Capítulo 1: Alandalus Entre Historiografias e Literaturas*, apresentaremos as visões cristã e islâmica contemporâneas (desde o século XIX) sobre a presença muçulmana na Península Ibérica. Para isso, utilizaremos obras literárias e historiográficas de autores cristãos espanhóis e de muçulmanos de diferentes nacionalidades árabes. Esses intelectuais foram influenciados e também influenciaram o imaginário popular acerca de Alandalus. Analisaremos trechos das obras de historiadores espanhóis do século XIX como Modesto Lafuente, Eduardo Saavedra e Francisco Javier Simonet e do historiador basco do século XX Ignacio Olagüe. Em oposição, também examinaremos partes de certos trabalhos de estudiosos e artistas árabes como o historiador marroquino Ahmed Tahiri e os poetas ʿAlī Ṭāhā, Ibrāhīm

³⁵ O Alcorão é o primeiro livro que registra o árabe clássico ou formal (*al-ʿarabiyyatu fuṣṣḥa*). Ele encontra-se organizado em 114 suras ou capítulos agrupados em ordem decrescente de extensão, com exceção do primeiro capítulo. Geralmente, se considera que o livro contém ao todo 6.236 versículos, mas outras análises falam em 6.216, 6.219 ou 6.226 versículos (MAÍLLO SALGADO, 2013). E como observou a professora Doutora Francirosy Barbosa durante a defesa deste trabalho, há estudos que apontam 85 ou 86 capítulos revelados em Meca e 28 em Medina, além de capítulos que apresentam versículos revelados nas duas cidades.

Ṭūqān e Nizār Qabbāni. Nosso acesso aos escritos desses três artistas foi feito a partir das traduções de Pedro Montávez Martínez (1998) e Ahmad Damaj (2006).

A partir dessas obras demonstraremos que as perspectivas sobre a presença islâmica na Península Ibérica se dividem em três modos de interpretação: o *catastrofismo*, a *idealização eufemística* e o *negacionismo*. Tais leituras foram baseadas nos pontos de vista cristão e islâmico medievais sobre o sucesso muçulmano em Alandalus e também foram influenciadas por ideais nacionalistas e de identificação cultural do período contemporâneo. Devido a relações com esses conteúdos, também discutiremos conceitos como *memória coletiva* e *memória histórica* a partir de autores como Maurice Halbwachs (2006) e García Sanjuán (2009, 2013).

Ao final desse capítulo também descreveremos os principais pontos de outras duas interpretações sobre Alandalus, mas que são especificamente sobre a identidade espanhola: a tese da *simbiose pacífica* de Américo Castro e os argumentos do seu principal crítico e opositor, Claudio Sánchez-Albornoz. Todas essas interpretações colaboraram para que construíssemos orientações explicativas mais seguras e distantes das paixões nacionalistas sobre Alandalus.

No *Capítulo 2: Córdoba nos Séculos VIII e IX*, apresentamos uma contextualização mais detalhada da expansão árabe-islâmica gerida pela dinastia omíada, a maior responsável pela conquista de Alandalus. Nesse sentido, trabalharemos com o *Livro Versado nas Notícias de Alandalus e do Ocidente* do historiador norte-africano Ibn ʿIdārī (século XIV), traduzida do árabe para o espanhol por Dom Francisco Fernandez Gonzalez (1860) e publicada como *Historias de Al-Andalus*.

Os trabalhos dos autores já citados e de historiadores como Enrique Aguilar Gavilán (1995) e Ruy Andrade Filho (1997), dentre outros, nos ajudaram na reconstrução desse período. Também incluiremos nesse capítulo um quadro com dados básicos sobre as rebeliões no Emirado de Córdoba desde o governo de ʿAbdu Arrahman I à morte de Eulógio. Com isso, demonstraremos que as revoltas no emirado eram comuns, porém, o caso aqui estudado foi singular por ter sido protagonizado por cristãos que se voluntariaram ao martírio, fenômeno inexistente nas demais insurgências.

Além de nos aprofundarmos nas histórias dos emirados de ʿAbdu Arrahmān II e Muḥammad I - os dois emires durante os martírios voluntários -, abordaremos o tratamento islâmico aos cristãos, entendidos dentro do conceito alcorânico de *Povo do Livro*, relacionado à valoração espacial islâmica, tema explicado por autores como Beatriz Bissio (2008, ca. 2008) e Tamara Sonn (2011). Também explanaremos sobre a estrutura da sociedade andaluza,

dividida entre muçulmanos árabes e berberes, muçulmanos convertidos de origem hispânica, *protegidos* (cristãos e judeus) e escravizados.

No capítulo final, intitulado *As Vidas e as Paixões dos Mártires Voluntários de Córdoba*, analisaremos nossas fontes históricas principais: as cinco obras de Eulógio sobre os primeiros 48 mártires do movimento e a biografia sobre o padre cordobês escrita por Álvaro, que descreve os dois últimos martírios, o do próprio Eulógio e da jovem Leocricia.

Como todos esses textos fazem parte do gênero hagiográfico medieval, eles serão lidos tendo em vista essa classificação textual. Conceitos como *memória*, santidade e *martírio* dialogam diretamente com a hagiografia, por isso nosso apoio teórico-metodológico será feito a partir de trabalhos que contemplem esses conceitos e suas discussões, como os estudos de Teresinha Duarte e Márcia dos Santos (2010), Cristina Sobral (2005), Sofia Gajano (2007), H. Strathmann (1985), Valtair Miranda (2016) e Hüseyin Cicek (2021).

As cinco obras de Eulógio, todas escritas na década de 850, são: *Memorial de los Santos* (851-856), *Epístolas* (851), *Documento Martirial* (851), *Apologético de los Mártires* (857) e *Pasión de los Santos Mártires Jorge el Monje, Aurelio y Natalia* (858). Todas foram traduzidas do latim para o espanhol por Pedro Herrera Roldán (2005). Essa edição ainda conta com uma *Introdução* e notas explicativas do tradutor. Na *Introdução* há um estudo crítico sobre a vida de Eulógio - incluindo a situação dos cristãos e da cultura latina durante os emirados de °Abdu Arrahmān II e Muḥammad I -, sobre as principais traduções e edições dos escritos do santo nos quais Herrera Roldán se baseou e uma análise da estrutura discursiva, dos temas, do léxico e dos estilos dos textos traduzidos.

Como auxílio no entendimento dessas obras, precisamos conhecer a vida de seu autor. Por isso, estudaremos a hagiografia sobre Eulógio de autoria de Álvaro, a *Vida de San Eulogio*, escrita em 860, após a morte do padre cordobês. Trabalharemos com uma tradução do latim para o espanhol feita por Pedro Rafael Díaz y Díaz (1993-1994).

Até onde sabemos, não foram produzidos documentos árabes-islâmicos medievais sobre os mártires de Córdoba do século IX. Contudo, há relatos de dois julgamentos de cristãos que optaram pelo martírio voluntário, após o mencionado século, em dois documentos muçulmanos medievais.

Um desses documentos é de autoria do jurista e juiz andaluz Ibn Sahl (1023/413 H.-1093/486 H.) e se trata de uma coleção de decretos jurídicos emitidos entre 902 e 910. Em um desses decretos há a menção à cristã Dabba ou Dhabba (HERRERA ROLDÁN, 2005, LAVAJO, 1988; REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 2023).

O outro documento muçulmano é uma crônica intitulada *História dos Juízes de Córdoba* (século X/IV H.) do norte-africano Muḥammad Ibn Alḥuṣānī (ou somente Alḥuṣānī). Um trecho pequeno dessa obra descreve o julgamento de um cristão perante o juiz Aslam, que exerceu suas funções entre 912/300 H.-921 ou 922/309 H. Esse documento foi traduzido do árabe para o espanhol pelo arabista espanhol Julián Ribera (1858-1934) e publicado em 1914 com o título de *Historia de los Jueces de Córdoba* (de Aljoxaní). Como conseguimos acesso apenas à obra de Alḥuṣānī, analisaremos o trecho mencionado da mesma, de forma breve, nas *Considerações Finais*.

Além dos procedimentos teórico-metodológicos já apresentados e das orientações hermenêuticas que serão explanadas no tópico seguinte, analisaremos as hagiografias de Eulógio e de Álvaro por meio dos pressupostos da História e da Antropologia das Emoções. Mas por que tal escolha analítica?

A leitura atenta das fontes principais nos mostrou muitas emoções e sentimentos nos discursos dos dois maiores defensores dos martírios voluntários. Ao utilizarem emoções positivas - como *alegria* e *serenidade* – para caracterizarem os mártires cristãos e emoções negativas – como *raiva* e *ódio* – para caracterizarem os muçulmanos, Eulógio e Álvaro construíram textos descritivos e valorativos sobre conjuntos de emoções relacionadas aos pecados, vícios e virtudes bíblicos. Algumas emoções são inclusive complexas e interessantíssimas para estudo, como o *santo ódio*. O *ódio* por si só é negativo, menos o *santo ódio*, que é *ódio* válido por ser direcionado aos inimigos do Cristianismo. Acreditamos que esse viés analítico permitirá uma abordagem mais original sobre o caso dos mártires voluntários de Córdoba.

Como sintetizam as antropólogas Ceres V́ictora e Maria Claudio Coelho (2019), o estudo *A Expressão Obrigatória dos Sentimentos* (1980), do sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950), foi o primeiro trabalho teórico sobre as emoções no campo das Ciências Humanas. Tempos depois, na década de 1980 nos Estados Unidos, a Antropologia das Emoções se transformou numa área mais autônoma com a palestina-americana Lila Abu-Lughod (1952-) e as estadunidenses Catherine Lutz (1952-) e Michelle Rosaldo (1944-1981). Dessa tríade, nos apoiaremos na obra de Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990) intitulada *Language and the Politics of Emotion* (*Linguagem e as Políticas da Emoção*).

No que consta à História das Emoções, trabalharemos com duas obras: os artigos de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, Bruno Dumézil, Damien Boquet e Piroska Nagy na coletânea *História das Emoções 1. Da Antiguidade às Luzes* (2020), dirigida

pelo historiador e sociólogo francês Georges Vigarello (1941-), e o livro *História das Emoções: problemas e métodos* (2011), da historiadora estadunidense Barbara H. Rosenwein (1945-).

A coleção coordenada por Vigarello (2020) apresenta estudos sobre as emoções em diferentes contextos. Por analogia e adaptação, trabalharemos considerações e questionamentos propostos nesses artigos aplicando-os à nossa análise à medida que se mostrarem adequados para nossas fontes. Já em relação à obra de Rosenwein (2011), essa estudiosa propõe a realização de uma história das emoções a partir do conceito de *comunidades emocionais*, coerente para nossas fontes principais.

Rosenwein (2011) afirma que, na historiografia, o esboço de uma História das Emoções surgiu na década de 1930 com o historiador francês Lucien Febvre (1878-1956), que foi o primeiro a sugerir uma “história dos sentimentos”. Ao trabalhar com a então denominada História das Mentalidades, Febvre abordou afetos e sensibilidades ao lidar com estruturas mentais e representações coletivas.

Vemos então que, apesar de surgimentos e desenvolvimentos em contextos distintos, as considerações de Lutz e Abu-Lughod (1990) e de Rosenwein (2011) sobre as emoções concordam em pontos importantes. Essas autoras defendem que as emoções não são essencialistas e universais, como alguns estudos psicológicos e biológicos evolucionistas defendem.

Indo além dessa visão, Lutz e Abu-Lughod (1990) propõem uma análise contextual das emoções. Nesse ponto de vista, os sentimentos devem ser estudados como discursos em cenários culturais específicos. Por sua vez, Rosenwein (2011) propõe um olhar socioconstrucionista sobre as emoções, analisando-as como experiências, expressões e interpretações moldadas pelas sociedades onde se manifestam. Assim, nos baseamos nessas pesquisadoras para defender que as emoções são construções históricas e sociais, ou seja, são derivadas de contextos socioculturais específicos.

Investigar as emoções nos textos de Eulógio e de Álvaro de forma interdisciplinar, por meio das perspectivas contextual e socioconstrucionista, é coerente para as fontes informadas, que são abundantes em sentimentos associados, de forma distintiva, a cristãos e muçulmanos.

Por Hermenêuticas e Antropologias Sobre o Medievo

Também trabalharemos com pressupostos tradicionais da historiografia e com orientações hermenêuticas no estudo das nossas fontes principais, dos livros religiosos (Bíblia e Alcorão) e de fontes secundárias, como a crônica de Ibn ʿIdārī.

A análise preliminar dessas fontes foi feita por meio das tradicionais *críticas documentais externa e interna* e do *método hermenêutico-estrutural*. De acordo com Dulce Santos (2010), a *crítica documental* cataloga elementos externos e internos de documentos históricos. Dentre os externos estão autoria, período de produção, local de origem, tipologia, língua, datação e itinerário de versões. Dentre os internos estão estrutura, termos e conceitos característicos das fontes. O *método hermenêutico-estrutural* complementa tal avaliação. Segundo Eduardo Briancesco (1986), esse método se concentra na interpretação dos documentos a partir dos exames das doutrinas dos autores, dos seus contextos históricos, das suas linguagens, dos estilos e dos seus temas.

Para uma análise mais aprofundada das fontes, acreditamos que determinados princípios da hermenêutica filosófica, enquanto prática interpretativa e intercultural, serão bastante úteis e eficientes. Por isso temos como base fundamental a obra *Verdade e Método* (1999)³⁶ do filósofo e hermeneuta alemão Hans-Georg Gadamer (1990-2002). Como auxílio para a compreensão dessa obra, nos valeremos de dois materiais. O livro *10 Lições Sobre Gadamer* de Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (2017)³⁷ e a entrevista de Rainri Back dos Santos (2017)³⁸ concedida ao *podcast* Filosofia Pop.

Além dessa base teórica, será proveitoso realizarmos um trabalho hermenêutico voltado para a análise de textos medievais. Assim, também faz parte do nosso arcabouço teórico-metodológico a obra *Para Ler os Medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa* (2000) de Márcia Sá Cavalcante Schuback³⁹.

Lembramos que a palavra “hermenêutica”, de origem grega, remete à “compreensão”, “interpretação”, “tradução”, a “tornar algo entendível”. Em seus primeiros períodos de sistematização, a hermenêutica era considerada um método auxiliar à Teologia, para interpretação da Bíblia Sagrada e, depois, ao Direito e à Filologia para interpretação de textos jurídicos e antigos/clássicos, respectivamente. Nasceram assim as hermenêuticas teológica, jurídica e filológica. Contudo, com a contribuição de filósofos como Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) – também historiador -, Martin Heidegger (1889-1976) e Gadamer, a hermenêutica se tornou um campo de conhecimento autônomo. Nos dizeres

³⁶ Obra publicada originalmente em 1960. Título original em alemão: *Warheit und Methode*.

³⁷ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Professor Adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

³⁸ Doutor em Filosofia pela UERJ e Professor Adjunto da Universidade de Brasília (UnB).

³⁹ Mestre e Doutora em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

de Rainri Back (2017), a hermenêutica passou a ser encarada como uma investigação da interpretação, um conhecimento que tem como objeto a interpretação.

Para Schleiermacher a hermenêutica era uma disciplina ou técnica de interpretação de qualquer tipo de textos. Para Dilthey, era o método das Ciências Humanas, posto que o trabalho fundamental dessas ciências é a interpretação. Apesar de ter uma sensibilidade histórica tal qual Dilthey, para Heidegger a hermenêutica não é técnica nem método, mas um modo de ser, pois lidamos com o mundo a partir de nossa compreensão e interpretação sobre ele. Com sua noção de *universalidade da compreensão*, Heidegger entende que a compreensão é uma atividade universal: tudo que fazemos são experiências de interpretação e de compreensão. A partir dos estudos de Heidegger nasceu a hermenêutica filosófica, que influenciou e foi desenvolvida por Gadamer (SANTOS, 2017).

Para Kahlmeyer-Mertens (2017) é com Gadamer que se tem uma hermenêutica filosófica propriamente dita, onde a linguagem é considerada o meio pelo qual os sujeitos compreendem o mundo. Assim, para o filósofo alemão, o *compreender* (*Verstehen*) faz parte da estrutura da existência humana enquanto *ser-no-mundo* (*in-der-Welt-sein*). Por isso as Ciências Humanas estão mais próximas da autocompreensão humana do que as Ciências Naturais. Desse modo, para Gadamer não é apenas com o método que se chega à verdade, mas também com a compreensão, que dá base à interpretação. A compreensão não é, portanto, um processo psíquico, mas sim uma maneira existencial do *ser-no-mundo*.

A compreensão abre possibilidades de comportamentos do *ser-no-mundo* junto a tudo que lhe cerca, por isso Gadamer se concentra na compreensão e no horizonte de possibilidades interpretativas a partir dela. De início, a interpretação é feita de estruturas compreensivas prévias, onde há o “confronto que permite que o novo venha à luz pela mediação do antigo” (Kahlmeyer-Mertens, 2017, p. 33). Fazemos uso de pré-conceitos (no sentido de “conceitos prévios à uma conclusão”) para compreender. E a nova compreensão, por sua vez, gera novos pré-conceitos. Gadamer (1999) chama esse processo de *círculo hermenêutico*, movimento onde o intérprete, com os seus pré-conceitos, observa o objeto e forma outros conceitos que, por sua vez, se tornam pré-conceitos para uma nova observação.

Em suas orientações interpretativas, Gadamer (1999) afirma que o fenômeno hermenêutico é dialógico, porque é estruturado pela questão e pela resposta. Perante o texto, o intérprete deve levantar questões. Não há um método ou uma “receita” específicos para isso. Parte-se da ignorância e/ou dos pré-conceitos. Algumas questões que fizemos sobre os escritos de Eulógio e de Álvaro já foram levantadas, assim, nesse processo interativo de compreensão, o diálogo entre o intérprete e o texto analisado nasce da relação entre o intérprete e os textos da

tradição, que fazem parte do campo de experiências humanas. É por isso que conhecimentos e experiências do intérprete relacionadas ao seu objeto são recomendados.

Essa questão dialógica traz à tona outros conceitos da hermenêutica filosófica de Gadamer. Um deles é o de *horizonte*. Para o hermeneuta alemão, “Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 1999, p. 452). Em suma, é o limite de compreensão do intérprete.

Dessa maneira, em toda interpretação também há a *fusão de horizontes*, que consiste no contato entre o *horizonte* histórico do intérprete – aquilo que já é conhecido – e o *horizonte* histórico do objeto observado que se está para conhecer, o que o objeto – no nosso caso, as fontes textuais – permite que se conheça do seu universo histórico (GADAMER, 1999). Sendo assim, pode-se entender que a compreensão é uma consequência da *fusão de horizontes*.

Partindo desses conceitos e procedimentos hermenêuticos, Márcia Schuback (2000) propõe uma *hermenêutica imaginativa* para se analisar o Medievo, onde a reconstrução do passado mediante o trabalho historiográfico não parta de premissas de objetividade e de neutralidade, mas no esforço de sentirmos e percebermos a Idade Média a partir de suas próprias referências, tentando nos colocar na mesma perspectiva dos textos observados. Com isso, Schuback (2000) propõe uma compreensão e uma leitura interpretativa do Outro medieval com responsabilidade existencial. Sua sugestão de compreensão do pensamento medieval cristão perpassa pelas questões do período. A principal dela é a *quaestio dei* (busca de Deus), questão que observamos ser central nos escritos de Eulógio e de Álvaro. Os demais procedimentos dessa postura metodológica serão devidamente explanados nos momentos de análise das fontes.

Entendidos esses princípios, concordamos com Rainri Back dos Santos (2017) quando esse pesquisador enfatiza que a hermenêutica filosófica de Gadamer (1999) é uma ação, uma prática. Assim, sempre foi preocupação deste autor ir a campo para conviver e interagir com muçulmanos. Essas medidas podem ser vistas nos seus trabalhos como produtor de conteúdo⁴⁰ e também na escrita de textos acadêmicos, como no artigo *Uma Breve História Sobre a Mesquita de Anápolis* no ebook [Sacralidades Territoriais](#) (2022). Esse trabalho é a primeira publicação acadêmica que aborda, especificadamente, a mesquita de cidade de Anápolis, no estado de Goiás.

⁴⁰ Em agosto de 2016 este autor criou no YouTube o canal [História na Medina](#), com videoaulas dedicadas a temas de história e religião e, principalmente, à história e à cultura árabe-islâmica. Em abril de 2018 foi criado um perfil no [Instagram](#) e desde outubro de 2022 o projeto possui um site oficial: <https://historianamedina.com>. Ele também fez parte do projeto Ogro Historiador entre janeiro de 2019 e junho de 2022, produzindo textos, *podcasts* e *posts* nas redes sociais.

Os esforços na pesquisa e na produção de conteúdo, que também envolve investigação, alimentam um ao outro. Enquanto que a pesquisa acadêmica fornece conhecimentos e rigor científico à produção de conteúdo para um público amplo, a produção de conteúdo auxilia no trato com documentos históricos e referências bibliográficas e na redação de textos, colaborando para uma escrita mais concisa, objetiva e atraente. Junto a isso, o contato com o público das redes sociais revela demandas, dúvidas e interesses do grande público. Todo esse contato gera sentido ao ofício de historiador. Recorrendo novamente à Schmitt (1994, p. 17): “O historiador é uma peça construída pelo presente”.

Mas os pontos de partida desta pesquisa não se resumem na lida com o Islâm, pois este trabalho versa sobre os contatos entre cristãos e muçulmanos. Assim, esclarecemos que o Cristianismo perpassa pela vida deste autor nas vertentes do protestantismo pentecostal, pelas vivências familiares, e do catolicismo, pelo nascimento e criação em uma cidade majoritariamente católica e por meio de laços afetivos com fiéis dessa filiação cristã. Desse modo, esta produção parte de um corpo percorrido e emocionado por narrativas cristãs e islâmicas. Esse esclarecimento é necessário, pois se enquanto historiadores devemos compreender sociedades e sujeitos históricos em seus contextos, fica claro que não se compreende religião nenhuma sem a leitura dos seus textos sagrados e sem colocar o corpo em seus templos.

Mais uma vez é Schmitt (2014) quem orienta tais constatações em sua obra *O Corpo, os Ritos, os Sonhos, o Tempo: Ensaio de Antropologia Medieval*. Como mencionado no *Prefácio*, ele passou a atuar como historiador entre 1970 e 1975, época da forte aproximação entre História, Etnologia e Antropologia, levando à expansão da chamada Antropologia Histórica. Assim, esse historiador francês defende que os trabalhos historiográficos usem abordagens e metodologias de outras Ciências Humanas, como a Antropologia, para a interpretação de cenários históricos. Essa perspectiva permite que nós, historiadores e historiadoras, analisemos mudanças sociais por meio de objetos e abordagens escolhidas a partir das questões do tempo presente. Nesse quesito também está nossa função social e política, que é escrever tanto para nossos pares quanto para públicos amplos - sem dispensar a erudição e a pesquisa em documentos - para que percebemos as dimensões históricas dos nossos problemas atuais.

Por Que Estudar As Coexistências Entre Cristãos e Muçulmanos no Medievo?

Nosso interesse por esta tese e por seus temas veio do desejo em contribuir com os estudos acadêmicos brasileiros sobre o mundo árabe-islâmico e suas relações com o mundo cristão, especialmente no Medievo. Quanto mais estudamos um período distante como o medieval, mais aprendemos a trabalhar com documentos históricos e a entender processos ainda presentes e rupturas no tempo. Analisar o período medieval com abordagens científicas permite também separar o que é conhecimento baseado em vestígios da época e o que são os usos políticos contemporâneos sobre esse período. Tais usos políticos sobre o passado, na maioria das vezes, se tornam a base de projetos políticos autoritários e excludentes que usam imagens e conceitos medievais, como cavaleiros templários e Cruzadas, para atacar certos grupos sociais contemporâneos. Assim, os estudos históricos sobre o Medievo que são comprometidos com princípios científicos ajudam na formação de um conhecimento político mais esclarecedor e, conseqüentemente, numa formação cidadã mais aprimorada.

O interesse pela história medieval vem de anos, sendo central na trajetória acadêmica⁴¹ e das atividades como produtor de conteúdo do autor desta tese nas redes sociais. Os diálogos com os públicos acadêmico e, principalmente, não acadêmico - por meio da produção de conteúdo nas redes sociais - colocam este autor em contato direto com dúvidas, questões e curiosidades de pessoas de diferentes profissões e escolaridades. A estrutura das redes sociais - organizada em lógicas de algoritmos, imagens atraentes, limites de caracteres e em tendências momentâneas dos interesses sociais - influenciam no desenvolvimento da pesquisa, na didática e no poder de síntese na escrita. Assim, as atividades como pesquisador acadêmico e as ações como produtor de conteúdo influenciam uma à outra.

No campo acadêmico, a necessidade de trabalhar com fontes acessíveis nos direcionou para Alandalus. O caso dos mártires de Córdoba mostrou-se um desafio estimulante, pois a avaliação de um contexto tenso e hostil entre cristãos e muçulmanos dialoga diretamente com casos e conflitos que observamos atualmente, como a xenofobia e a islamofobia (aversão, medo e ódio a muçulmanos) a refugiados de origem árabe e de confissão muçulmana, a certos movimentos de extrema direita de aparente base doutrinária cristã e a eventos polêmicos

⁴¹ Thiago Damasceno Pinto Milhomem é Graduado em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), onde defendeu o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “*O Maravilhoso nas Viagens de Ibn Battuta (1325-1354)*”, sob orientação da professora Doutora Renata Cristina de Sousa Nascimento em 2014. Também é Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), onde defendeu a Dissertação “*A Peregrinação a Meca em Tempos de Cruzadas: o testemunho de Ibn Jubayr (século XII)*”, também com orientação da professora Doutora Armênia Maria de Souza em 2018. Thiago Damasceno também é estudante do idioma árabe.

recentes, como a ascensão do Talibã no Afeganistão em meados de agosto de 2021. A esse último caso somou-se a efeméride de vinte anos do trágico atentado da Al Qaeda ao World Trade Center em 11 de setembro de 2001.

Esses acontecimentos causaram e ainda causam matérias e reportagens nas mídias tradicionais e nas mais recentes e também grandes discussões nas redes sociais e no cotidiano. Por vezes, tais matérias e *posts* carecem de informações com fundamentação científica e acabam divulgando ideias e comentários xenofóbicos, religiosamente intolerantes e, por vezes, criminosos, onde muçulmanos são considerados terroristas e intolerantes por natureza. Também certos usuários, autodeclarados cristãos, alegam basear suas discriminações e preconceitos negativos a partir dos princípios da sua religião.

Obviamente, tais manifestações infelizes se baseiam em conhecimentos superficiais, anacrônicos ou simplesmente equivocados sobre as doutrinas cristã e islâmica e sobre suas fontes primárias. Com isso, os eventos históricos e suas muitas dimensões e as riquezas filosóficas e espirituais das duas maiores religiões do mundo são reduzidos a generalizações e a frases de efeito que atacam e destilam ódio a terceiros. Nesse sentido, temos a mesma preocupação do escritor e filósofo italiano Umberto Eco (1923-2016) quando, em janeiro de 2015, ao receber o título de Doutor *Honoris Causa* pela Universidade de Turim, afirmou que as redes sociais deram voz a pessoas desinformadas e de má fé, ato que afeta negativamente a coletividade devido à disseminação massiva de opiniões problemáticas sobre qualquer assunto.

Perante a atual avalanche de desinformações e ódio, como nós, historiadores e historiadoras - e cientistas como um todo - podemos enfrentar tal fenômeno?

Acreditamos que o trabalho historiográfico com rigor científico e uma linguagem adequada ao público amplo e leigo nos canais apropriados (a produção de conteúdo nos meios digitais) podem fazer frente a tais problemas contemporâneos. Claro que esse esforço requer tempo. Não é sempre que o empenho educativo e científico alcança resultados de forma imediata. Mas como diz um provérbio atribuído às sabedorias grega ou árabe: “Começar já é metade de toda ação”. Cremos então que esta tese - de tema tão complexo e delicado - e os futuros produtos didáticos e paradidáticos que ela possa inspirar vêm nesse sentido.

Concordamos com a historiadora brasileira Aline Silveira (2019) quando ela pondera que o estudo do mundo árabe-islâmico, bem como dos seus contatos com outros universos culturais, favorece a descolonização da História, ou seja, traz à luz pontos de vista diferentes da perspectiva centralizadora europeia e, por conseguinte, outros modos de se conceber a história, favorecendo as relações entre diferentes culturas e sociedades, priorizando assim uma história multidimensional.

Essa postura vai de encontro com os princípios da História Global, empenho historiográfico que procura evitar o nacionalismo metodológico e fugir do eurocentrismo ou do ocidentalismo (SANTOS JÚNIOR; SOCHACZEWSKI, 2017). Desse modo, a descentralização das narrativas históricas possibilita valorizar outras experiências e investigar as conexões entre as histórias de diferentes regiões, favorecendo até, se possível, a observação de sincronicidades entre esses locais (SILVEIRA, 2017).

Dentro dessas discussões, as reflexões do intelectual de origem palestina Edward Said (1935-2003) têm muito a contribuir com o nosso trabalho. Em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*⁴², Said (2007) analisa discursos de autores considerados ocidentais sobre o Oriente. Assim, ele verifica os modos negativos do Ocidente de compreender o Oriente e os orientais. Nesse processo, os ditos orientais são, geralmente, interpretados de forma estereotipada e caricatural como civilizacionalmente atrasados, violentos ou, simplesmente, inferiores. Esse conjunto de maneiras pré-concebidas sobre o Oriente formam o *orientalismo*, mais próximo da ficção do que da realidade.

Said (2007) ainda reflete politicamente, ressaltando que as interferências de nações e grupos imperialistas com seus discursos negativos sobre o Outro Oriental – incluindo aí o Outro árabe e muçulmano – legitimam ações de intervenção político-econômica que ainda hoje encontram ecos trágicos nas sociedades que sofreram intervenções. Essa “porção do mundo” sofre desde o século XIX com invasões e ocupações de nações e grupos externos muitas vezes em conjunto com grupos das elites políticas e econômicas locais dos países. Antes, essas investidas de cunho político, econômico e militar eram de origem europeia, mas nas últimas décadas, são estadunidenses. Ainda para Said (2007), a construção de modos de compreensão libertários e não repressivos para se entender as culturas e as sociedades orientais é uma resposta ao *orientalismo*.

No bojo dessas discussões, ressaltamos que categorias como “Ocidente” e “Oriente” são reducionistas e não contemplam a diversidade e complexidade das regiões globais às quais se referem. Contudo, as usamos aqui com fins didáticos e de localização geográfica ainda que, por vezes, genérica.

Além disso, a contribuição de Said (2007) está em tomarmos cuidado com o tratamento que damos às religiões neste trabalho. Assim, chamamos atenção para a reflexão de que, por mais tenso e violento que tenha sido o caso aqui estudado, ele não representa a totalidade das

⁴² Obra publicada originalmente em 1978 e traduzida para mais de trinta línguas. É considerada um dos textos pioneiros dos estudos pós-coloniais.

doutrinas e das condutas dos cristãos e dos muçulmanos, muito menos em todos os períodos históricos. Considerar que o contexto histórico de Córdoba em meados do século IX. é um exemplo único dos contatos entre cristãos e muçulmanos em qualquer conjuntura seria, no mínimo, anacrônico.

Fazemos tais considerações por termos conhecimento da influência das narrativas históricas nos imaginários populares e nas formas de se conceber e de se representar os Outros do passado. Em relação ao *imaginário* – visto como um conjunto de imagens verbais, visuais e mentais –, entendemos tal conceito a partir do historiador francês Jacques Le Goff (1994), que concebe essa dimensão da história em três tipos de referências: *conceitual*, *documental* e *imagética*.

Enquanto referência *conceitual*, o *imaginário* é parte do campo da representação, mas é uma tradução não reprodutora, sendo, portanto, a fração criativa e poética da *representação*. A representação é intelectual, mas a fantasia leva o *imaginário* para além do ato de representar. Sendo uma dimensão simbólica, o *imaginário* também é composto por objetos que se remetem a sistemas de valores históricos ou ideias, por isso ele tem aspecto de sobrenatural e de fantástico (LE GOFF, 1994).

O *imaginário* também é parte de todos os documentos históricos. Essa é a sua referência *documental*. Qualquer documento pode ser comentado, seja na forma ou no conteúdo, em termos de imaginário, uma vez que os documentos expressam representação e imaginação. Nesse sentido, obras literárias e artísticas, no geral, são privilegiadas enquanto produções do *imaginário* (LE GOFF, 1994).

A terceira referência de entendimento do imaginário é a *imagética*: o imaginário comporta imagens que fazem referência à concretude, logo, objetos iconográficos fazem parte do conjunto das representações de uma sociedade, sejam essas representações de cunho individual ou coletivo e ideias diversas, como ideias sobre a o corpo, o futuro, a morte, dentre outras (LE GOFF, 1994). Tais constatações nos ajudarão na interpretação das nossas fontes principais, de cunho hagiográfico e, portanto, dotadas de elementos considerados sobrenaturais e divinos por seus autores.

Com tais fontes, referências, estruturação e procedimentos teórico-metodológicos, acreditamos ser possível realizar um estudo satisfatório sobre o tema em questão. Quanto mais compreendermos as diversas relações entre diferentes comunidades religiosas, mais poderemos avaliar tensões e intercâmbios pacíficos em seus devidos contextos, contribuindo assim não só para a historiografia e para a ciência com um todo, mas também para o diálogo e a convivência inter-religiosas.

CAPÍTULO 1: ALANDALUS ENTRE HISTORIOGRAFIAS E LITERATURAS

Já começamos a responder uma questão central: O que foi Alandalus? Esse longo período da história ibérica continuará sendo explicado no decorrer desta tese. Contudo, há ainda outras perguntas tão essenciais quanto essa primeira: Como Alandalus é entendida? Como as memórias coletivas espanholas e árabes compreendem o ingresso e o sucesso dos muçulmanos na Península Ibérica? Essas duas perguntas, que entrelaçam os tempos medieval e contemporâneo, têm respostas que vêm sendo construídas há séculos.

Em relação ao Medievo, certas fontes⁴³ nos mostram que parte dos cristãos entendiam a vitória islâmica sobre o antigo Reino Visigodo como uma tragédia. Essa visão é compreensível por se tratar da perspectiva dos vencidos. Já fontes islâmicas evidenciam que os muçulmanos concebiam Alandalus como um sucesso predestinado por Deus e, por isso mesmo, como uma conquista legítima. Esse ponto de vista é compreensível por ser a visão dos vencedores. Era a concepção geral que os muçulmanos medievais tinham de sua expansão, que era entendida sob os parâmetros de dois conceitos alcorânicos: *jihād* (esforço, empenho) e *fath* (abertura, conquista, vitória) (GARCÍA SANJUÁN, 2013).

Essas duas formas de compreensão sobre a entrada dos muçulmanos na Ibéria e, conseqüentemente, essas duas maneiras de compreender Alandalus, influenciaram pesquisadores e artistas espanhóis e árabes desde o século XIX, época conhecida pelos nacionalismos, tanto no mundo europeu quanto no mundo árabe. Nesse sentido, neste capítulo apresentaremos a discussão historiográfica e as concepções literárias sobre a entrada islâmica na Península Ibérica segundo intelectuais espanhóis e árabes. Vemos que vigoram, desde o século mencionado, três formas interpretativas sobre o domínio árabe-islâmico em Alandalus: o *catastrofismo*, a *idealização eufemística* e o *negacionismo*.

⁴³ Dentre essas fontes estão os documentos mais antigos sobre a entrada dos muçulmanos na Península Ibérica: a *Crónica Mozárabe de 754*, de autoria anônima e filiação cristã, e o *Livro de História (Kitāb Attārīh)*, de Ibn Ḥabīb (século IX), de filiação islâmica. José Eduardo López Pereira, professor de Literatura Latina na Universidade de Coruña (Espanha), traduziu a *Crónica Mozárabe de 754* do latim para o espanhol, publicando-a em 1980 pela Anúbar Ediciones. Já parte do *Livro de História* foi traduzida do árabe para o português por Mamede Mustafa Jarouche, livre docente na Universidade de São Paulo (USO), em 2017, sendo publicada pela revista *Topoi*. Esse último documento está disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X01803501>

1.1 A Entrada dos Muçulmanos na Península Ibérica: um tema literário e historiográfico

A chegada dos muçulmanos na Península Ibérica é um dos temas mais estudados na historiografia medievalista espanhola. Para o historiador espanhol Alejandro García Sanjuán (2013), Alandalus abrange um dos períodos mais longos e importantes da história peninsular ibérica. Observando os discursos das crônicas medievais sobre esse acontecimento, é perceptível que os textos árabe-islâmicos defendem a perspectiva de *conquista* e de *vitória* enquanto que os textos latino-cristãos entendem a entrada islâmica como uma *derrota* e *catástrofe*. Essa dicotomia entre *vencedores* e *vencidos* não é exclusiva a esse evento e, como se poderia imaginar, os dois polos de entendimento sobre esse episódio histórico influenciaram em obras literárias e historiográficas posteriores ao período medieval.

Em sua obra *La Conquista Islámica de la Península Ibérica y la Tergiversación del Pasado. Del catastrofismo al negacionismo*, García Sanjuán (2013) elaborou um panorama das interpretações historiográficas e literárias espanholas e árabes sobre a chegada dos muçulmanos em Alandalus que existem desde o século XIX. Para isso, o historiador espanhol se baseou em fontes numismáticas e arqueológicas, em crônicas medievais cristãs e islâmicas e em produções literárias e historiográficas. Nesse esforço, García Sanjuán (2013) agrupou as interpretações sobre a conquista islâmica de Alandalus em três correntes: *catastrofismo*, *idealização eufemística* e *negacionismo*.

Antes de apresentar uma síntese sobre cada uma dessas vertentes interpretativas, seguiremos o conselho de García Sanjuán (2013) sobre a necessidade de entendimento das duas formas de acesso ao passado: a *memória coletiva* e o *conhecimento histórico*. Conhecer as diferenças entre esses dois conceitos é fundamental para a compreensão das origens históricas e das intenções políticas que estão na gênese das interpretações sobre Alandalus.

García Sanjuán (2013) entende que a *memória coletiva* e o *conhecimento histórico* são formas distintas de aproximação do passado. Enquanto que a *memória coletiva* é formada por um conjunto de tradições, crenças rituais e mitos que sustentam a identidade de certo grupo social, o *conhecimento histórico* - base da História enquanto disciplina acadêmica - tenta compreender as sociedades humanas por meio da análise científica dos testemunhos históricos, sendo apto então para desconstruir mitos e falseamentos históricos.

Semelhante ao historiador espanhol, o sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877-1945) conceitua a *memória coletiva* e a entende sob o prisma da sociabilidade e das emoções. Para Halbwachs (2006), a base das memórias *individual* e *coletiva* é o *lembrar*, trabalho de atualização, representação, reconhecimento e reconstrução do passado operado tanto no campo

individual quanto no campo social, pois quem lembra é um sujeito pertencente a um grupo de referência que, por sua vez, está inserido em certo contexto sócio-histórico. O sujeito que recorda compartilha, com seu grupo de referência, afetos e experiências no tempo. Nesse processo, se forma a *memória coletiva*, que é a memória compartilhada pelos membros de um grupo social. Assim, a *memória coletiva* serve como ponto de referência para as *memórias individuais* dos sujeitos. Portanto, a *memória coletiva* é um trabalho de um grupo social que articula e organiza as lembranças compartilhadas em quadros sociais comuns, ressignificando assim o passado.

Ainda segundo Halbwachs (2006), a *história* (ou *memória histórica*) também ressignifica e/ou reconstrói o passado, produzindo um conhecimento acerca do que se passou. Contudo, as duas memórias têm regras de reconstrução distintas e, logo, chegam a conhecimentos diferentes sobre o passado. Enquanto que a *memória coletiva* opera no campo da afetividade e da identificação ou do reconhecimento social entre os membros de um grupo, a *memória histórica* atua no campo lógico e racional da análise, apresentando o passado de forma mais resumida e esquemática. Nesse processo de formação da *memória histórica*, o sujeito apreende o passado – enquanto fatos históricos – por meio de discursos, signos e representações produzidos no decorrer do tempo. Assim, a história se assemelharia a um cemitério onde a cada instante é preciso encontrar espaço para novas sepulturas (HALBWACHS, 2006, p. 74).

Todavia, a relação entre essas duas memórias não é apenas dicotômica em seus processos e resultados. Para Halbwachs (2006), a *memória coletiva* tem um papel essencial nos processos históricos, que é dar vitalidade aos objetos culturais destacando momentos históricos relevantes para os grupos e, assim, preservando os valores do passado. A *memória histórica* funcionaria então como uma espécie de guardião dos objetos culturais no tempo, podendo constituí-los como fontes para a pesquisa histórica.

Assim, levando em conta as considerações de Halbwachs (2006) e de García Sanjuán (2013) sobre *memória coletiva* e *memória histórica* ou *conhecimento histórico*, entendemos que *memórias coletivas* – enquanto operações de afeto e de filiação de sujeitos a um passado compartilhado, reconstruído e elaborado – influenciam decisivamente na formação de nacionalismos. Esses, por sua vez, podem ser tanto alimentados quanto questionados pela *memória histórica*, atividade de reconstrução do passado a partir da análise metódica e sistemática de vestígios que produz interpretações sobre o tempo decorrido. E essas

interpretações são tão diversas quanto as variedades de fontes e de contextos sociais nos quais os historiadores estão inseridos analisando essas fontes⁴⁴.

Feitos esses esclarecimentos conceituais, apresentaremos a seguir as três principais vertentes de interpretação sobre o triunfo muçulmano em Alandalus a partir de obras e discursos famosos e influentes de historiadores e literatos desde o século XIX, conforme classificação de García Sanjuán (2013).

1.1.1 Primeira Via Interpretativa: o catastrofismo

O primeiro modo de interpretação sobre a conquista islâmica de 711 foi o *catastrofismo*. Essa perspectiva nasceu no período medieval com os primeiras produções latino-cristãs sobre o tema, como a *Crónica Mozárabe de 754*. Assim, a partir de agora, nos concentraremos na influência de textos como esse nas produções historiográficas espanholas desde o século XIX, que recuperaram o discurso dos *vencidos*. Segundo García Sanjuán (2013), no mencionado século essa interpretação foi hegemônica entre os historiadores espanhóis.

A obra mais expressiva dessa vertente foi a *Historia General de España*, do jornalista e historiador Modesto Lafuente (1806-1866), publicada originalmente entre 1850 e 1867. Apesar desses dezessete anos de duração da sua divulgação inicial, esse trabalho permaneceu como referência geral sobre o assunto até a Segunda República Espanhola (1931-1939).

No *Discurso Preliminar* dessa obra, Lafuente (1887, p. XXV-XXVI) escreveu o seguinte:

El sol del 30 de abril alumbró el desembarco de los nuevos huéspedes en Algeciras y al pie de la gran roca de Gibraltar, que todavía conservan poco variados los nombres que los invasores les pusieron, como si su primer paso quisiera anunciar ya la intrusión de su lengua en la del país que venían á conquistar.

⁴⁴ Nos processos de formação da *memória coletiva* e da *memória histórica* sobre Alandalus, percebemos que as atuações e as relevâncias dos berberes foram e são, muitas vezes, ignoradas ou esquecidas em prol da memória árabe. Acreditamos que o número significativo de conflitos entre árabes e berberes em Alandalus – assunto mais tratado no capítulo seguinte – ajuda a explicar esse esquecimento por parte dos meios árabes de divulgação. Esclarecemos que os berberes são um grande grupo étnico do norte da África e das ilhas Canárias. Provavelmente são originários da Ásia Central, de onde saíram no segundo milênio a.C., sendo usuários de línguas ou dialetos do tronco camito-semítico. Essa comunidade levou para o norte da África uma sólida organização tribal, animismo e práticas de adivinhação que coexistem com suas práticas muçulmanas desde que eles foram integrados ao mundo islâmico durante o Medievo. Suas línguas são fortes componentes de suas identidades étnicas (MAÍLLO SALGADO, 2013). Ressaltamos que o termo “berbere”, encontrado em fontes históricas gregas e latinas, tem sentido de “bárbaro” ou “estrangeiro”. Os sujeitos dessa comunidade étnica chamam a si mesmos de *amazigh* (ou *amaziġ*), termo que significa “homens livres” (LANE, 2011).

No vienen éstos, como los septentrionales, ganados al cristianismo. Al contrario, vienen á imponer otra religión, otro culto y otra moral. No traen por símbolo la cruz, sino la cimitarra. Su culto es el de Mahoma, su dogma el fatalismo, su moral la del deleite, su principio político y religioso el despotismo temporal y espiritual, su pensamiento acabar con toda la civilización que no sea la del Korán.

De forma clara, Lafuente (1887) entendeu a entrada dos muçulmanos na Península Ibérica como uma invasão, adotando uma visão negativista sobre o feito. O autor espanhol também entendeu a religião islâmica como um credo essencialmente violento e imposto, destruidor de qualquer civilização que não seja aquela baseada no Alcorão. Para reforçar essa construção de religião violenta e autoritária, Lafuente (1887), elencou símbolos opostos entre Cristianismo e Islâm: enquanto que o Cristianismo tem como representante um objeto que sintetiza parte do seu credo, a cruz, o Islâm tem como representante a cimitarra, um objeto bélico.

No trecho destacado, quando Lafuente (1887) também opôs a população resistente do norte peninsular, cristã, aos invasores muçulmanos, que vieram do sul pelo Estreito de Gibraltar. Com isso, esse autor não admitiu qualquer forma de contato que não fosse violenta entre os fiéis das duas religiões. Na passagem seguinte, podemos ver que esse historiador espanhol entendeu que toda a população ibérica e sua cultura haviam sido extintas com a vitória muçulmana. Tal extinção foi a morte da nação espanhola, que ressuscitaria séculos depois com a retomada do território peninsular pelos reinos cristãos.

Ya no se vuelve á hablar de reino gótico: ya no hay godo-hispanos, ni hispano-romanos; la conquista ha borrado estas distinciones, que una fusión nunca completa había conservado por más de dos siglos.

Arabes y moros se derraman por todas las comarcas de la Península y la inundan como un río sin cauce. La nación ha desaparecido: ella resucitará (LAFUENTE, 1887, p. XXVI).

Outro influente trabalho espanhol na área foi o *Estudio Sobre la Invasión de los Árabes en España* (1892), do arqueólogo, historiador e arabista Eduardo Saavedra (1829-1912). Logo no início do *Capítulo 1* de sua obra, Saavedra (1892, p. 1-2) afirmou o que se segue sobre 711:

Un delito vulgar, una traición infame, una irresistible inundación de jinetes africanos que con la rapidez del pensamiento se esparce por la Península entera, y allá en el fondo de la antigua Cantabria un caudillo aclamado sobre el pavés por un puñado de oscuros guerreros; á tan poco se contrae en los más afamados libros la exposición de la inmensa catástrofe nacional del siglo VIII. [...] Sesudas reflexiones sobre la decadencia del imperio visigótico,

brillantes cuadros de la lozanía de nueva raza, que con nueva fe se lanzaba por todos los ámbitos del mundo; arranques de indignación contra los vicios de los monarcas y la muelle flojedad de los súbditos; sentido llanto á la vista de la sangre y el humo que señalan el paso de un invasor fanático, cruel y enfurecido, é himnos de entusiasmo en honor de aquellos montañeses rudos, que sin saberlo echan los cimientos de una nueva patria; nada, falta en los párrafos, ya elocuentes, ya ampulosos, destinados á llenar el vacío de noticias que oscurece el período histórico de la pérdida de España.

Vemos que esse autor transportou, de imediato, a ideia de nação espanhola para o período medieval ao afirmar que a invasão islâmica de 711 foi uma “imensa catástrofe nacional”. Concordando com Lafuente (1887), Saavedra (1892) também transmitiu ideias depreciativas em relação aos conquistadores muçulmanos, caracterizados como fanáticos, cruéis e enfurecidos. Em contraposição a eles estavam, novamente, os bravos camponeses que resistiram aos invasores, lançando as bases de uma nova pátria naquela Espanha perdida. É o discurso de Reconquista em prol do nacionalismo espanhol contemporâneo.

García Sanjuán (2013) destaca que esses estudiosos produziram no campo do Arabismo, disciplina acadêmica que, tal como a História, foi desenvolvida no século XIX. Os arabistas se concentravam no passado islâmico peninsular, sendo influenciados pelos parâmetros da historiografia daquela época, como o nacionalismo.

Dentro dessa vertente também se destacou o arabista, historiador e filólogo Francisco Javier Simonet (1829-1897), autor de *Historia de los Mozárabes de España* (1897-1903). Mesmo utilizando fontes árabes medievais para estudar os cristãos arabizados em Alandalus, esse autor também esteve imbuído da ideia de catástrofe. No início da segunda parte do capítulo primeiro da sua obra, parte essa intitulada *Conquista de Espanã por los Sarracenos*, Javier Simonet (1897-1903, p. 14) expressou sua visão de tragédia em relação à conquista islâmica:

No interesan á nuestro propósito todos los pormenores de esta catástrofe, que se hallan con más ó menos exactitud en los distintos historiadores latinos y arábigos: bástenos apuntar los datos más indispensables para el objeto de la presente historia, aprovechándonos como anteriormente de las excelentes investigaciones llevadas á cabo por algunos críticos de nuestros días.

Ao comentar sobre a Batalha de Guadalete (711), decisivo conflito entre visigodos e muçulmanos, o historiador espanhol lamentou o fim da monarquia visigoda e, ao mencionar “los destinos de nuestra patria”, expôs sua visão anacrônica em relação à Península Ibérica medieval, vista como a gênese da Espanha contemporânea: “No consta con certeza el lugar en

que se trabó la memorable y funesta batalla que decidió los destinos de nuestra patria con la miserable ruina de la Monarquía visigoda” (JAVIER SIMONET, 1892-1903, p. 49).

No trecho seguinte, veremos que o historiador e filólogo espanhol também entendeu o povo ibérico a partir da chave de “patriotismo” e “nação”, vendo tal agrupamento como mais unido do que outros, por isso as ocupações islâmicas na península, apesar de acontecerem em diversas épocas, não foram capazes de superar a população nativa. Javier Simonet (1897-1903) defendeu ainda a ideia de que a dominação islâmica foi precária, existindo apenas às custas de muitas guerras.

Pues no menos debió exceder y subsistir en nuestra España, á donde por su lejanía de las regiones orientales no pudo venir gran multitud de árabes, donde las hordas africanas de berberiscos que, arrastradas por el islamismo, la invadieron y ocuparon en diversas épocas, no pudieron superar al pueblo indígena, y donde la fe y el patriotismo tenían más pujanza que en otras naciones, hondamente divididas y perturbadas por el cisma y la herejía.

Por lo cual, según advierten los mismos autores arábigos, la dominación musulmana en nuestro país, á diferencia de las demás regiones, fué muy azarosa y precaria, sostenida solamente á cosía de mucha sangre derramada en incesante guerra contra los indomables cristianos fronterizos (JAVIER SIMONET, 1892-1903, p. XXXII).

É facilmente perceptível que Lafuente (1887), Saavedra (1892) e Javier Simonet (1892-1903) partilharam da caracterização negativa e pejorativa dos muçulmanos conquistadores. Tanto é que o termo mais utilizado por eles, para se referirem ao evento histórico aqui tratado, não foi *conquista*, mas *invasão*. Como destaca García Sanjuán, (2013), *invasão* tem três sentidos: entrada súbita de sujeitos em um território, ocupação irregular ou anormal desse território e, por último, o sentido biológico de ataque de entes patogênicos sobre um organismo saudável. Esse organismo, no caso, era a Península Ibérica medieval, vista pelos historiadores espanhóis do século XIX como uma região homogeneizada em termos étnicos, religiosos e culturais. A partir desses sentidos de *invasão*, vemos que esse conceito e o de *catástrofe* são próximos e complementares.

Outra noção que faz parte desses conceitos articulados é a dicotomia *bárbaros* contra *civilizados*. Como sinaliza García Sanjuán (2013), essa caracterização e construção discursiva é lugar-comum em narrativas de conquista e vitória político-militar, pois a contraposição entre *civilização* e *barbárie* legitima os atos daqueles considerados *civilizados*, nomenclatura que pode ser utilizada tanto pelos conquistadores quanto pelos conquistados.

Além da defesa desses conceitos e de formações intelectuais em áreas iguais ou semelhantes, esses três autores espanhóis do século XIX partilharam outro ponto em comum: eram membros da Real Academia de la Historia.

Essa instituição foi criada em 1735, tendo recebido autorização oficial do rei Felipe V (1700-1746) três anos depois de sua fundação. A Real Academia de la Historia é especializada na investigação do passado e, desde o seu certificado real de autorização de 17 de junho de 1738, a organização vem gozando de reconhecimento e proteção oficial tal como outras instituições análogas. Acreditamos que essa relação entre pesquisa histórica e entidades estatais colaborou e colabora para a elaboração e divulgação de narrativas historiográficas de cunho nacionalista, como as apresentadas aqui (REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 2023).

Também concordamos com García Sanjuán (2013) quando ele entende que ideias nacionalistas em obras de historiadores auxiliam na conversão dessa perspectiva em *memória histórica nacional*. No caso espanhol, a construção dessa memória foi feita a partir de uma releitura do passado focada no conceito tradicional de Reconquista.

Como destaca Renata Vereza (2011), a Reconquista é tema presente em toda a bibliografia acerca da Península Ibérica medieval, sendo um conceito complexo e sem consenso sobre sua própria definição e discussões que suscita. Não são raros os debates sobre o termo que apresentam defesas passionais de ideias étnico-identitárias e nacionalistas. As discussões contemporâneas giram em torno, principalmente, do sentido de “território a ser recuperado”, acepção presente tanto no meio acadêmico quanto no senso comum não acadêmico. É a noção de recuperar, de tomar de volta algo que outrora pertencia ao povo ibérico/hispânico cristão. Esse entendimento, no contexto nacionalista espanhol desde o século XIX, remetia à ideia de perda de uma Espanha, já no início do século VIII, com unidade étnica e territorial devido à conquista muçulmana de 711. Contra essa força *invasora*, os cristãos refugiados no norte peninsular passaram a lutar para resgatar as posses territoriais do antigo Reino Visigodo.

Vereza (2011) pontua que o sentido tradicional de Reconquista como “território a ser recuperado” existe desde o Medievo, período de construção política e social desse conceito para legitimar a guerra de defesa dos reinos ibéricos cristãos contra os poderes muçulmanos. Também é destacado por essa pesquisadora o seguinte: entendendo sua fé sob o signo da paz, os cronistas cristãos do ciclo asturiano construíram uma estrutura discursiva e conceitual para justificar a resposta armada dos cristãos contra os muçulmanos. Esse processo abraçava o entendimento de continuidade entre o Reino Visigodo, desmantelado pelos muçulmanos, e as comunidades políticas que se formaram nas Astúrias, o norte peninsular, desde a vitória islâmica de 711.

A complexidade do conceito de Reconquista envolve questões sobre rupturas e continuidades entre o reino visigodos e os reinos cristãos pós-711 e também diálogos com o conceito de *Cruzada*. Contudo, neste momento, nos interessa o uso de Reconquista como conceito historiográfico, desde o século XIX, que defende uma identidade hispânica que pressupõe uma natural continuidade entre o Reino Visigodo e os reinos asturianos, fortalecendo assim o nacionalismo espanhol.

Segundo García Sanjuán (2013), a leitura essencialista e anacrônica do período medieval alcançou seu apogeu máximo durante a ditadura franquista (1939-1976), período de hegemonia do nacional catolicismo na vida política, social e cultural da Espanha. Um dos principais instrumentos de transmissão dessa ideologia foi o sistema educativo que, por meio de enciclopédias e manuais escolares, converteu a educação em ferramenta de doutrinação. Assim, o conceito de Reconquista se integrou à ideologia nacional-católica espanhola, tornando-se uma das bases de doutrinação daquela sociedade.

Ainda conforme García Sanjuán (2013), apesar de o conceito de Reconquista e a noção de *catástrofe* serem ainda hegemônicos dentro da historiografia espanhola, certos historiadores começaram a questionar esse paradigma aos poucos e, principalmente, desde o fim da ditadura franquista. Dentre esses nomes estão os historiadores espanhóis Abilio Barbero (1931-1990) e Marcelo Vigial Pascual – autores de *La formación del feudalismo en la península Ibérica* (1978) – e Miquel Barceló (1939-2013) e o medievalista francês Pierre Guichard (1939-2021). Esse último foi o autor de *Al-Andalus. Estructura Antropológica de una Sociedad Islámica en Occidente* (1976). Setores mais tradicionais reagiram a esses estudos, tendo o historiador Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984) como um dos seus representantes. Na obra *De la Andalucía Islámica a la de Hoy* (1983), Sánchez-Albornoz defendeu o conceito de Reconquista e explicou a conquista islâmica como fruto da conspiração de traidores visigodos e judeus. Essa tese foi contestada pelo também historiador espanhol Pedro Chalmeta Gendrán (1935-).

Todavia, o discurso historiográfico nacional-católico segue vigente em muitas áreas. Desde os últimos anos da Guerra Fria (1945-1991)⁴⁵ esse discurso intensificou a visão catastrofista associada ao Islâm principalmente por influência da tese do “choque de civilizações” proposta pelo cientista político estadunidense Samuel Huntington. Essa ideia foi expressa originalmente em 1993 em um artigo para a revista *Foreign Affairs*. Três anos depois, essa tese ganhou maior alcance ao ser publicada no livro *O Choque de Civilizações*. Para

⁴⁵ Embora essas datas não sejam consenso, podemos situar o começo da Guerra Fria ao final da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e seu término com a extinção da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) em agosto de 1991.

Huntington, a evolução humana pode ser explicada pela relação dialética entre entidades entendidas a partir do conceito de “civilização”.

Para García Sanjuán (2013) essa perspectiva é uma mera atualização da tese de contradição inevitável entre Islâm e Ocidente que, por sua vez, é uma transcrição da clássica contraposição entre *civilização* e *barbárie*. Na Guerra Fria havia o neoliberalismo norte-americano contra a política econômica soviética. Com a Queda do Muro de Berlim, em novembro de 1989, o cargo de “bárbaro” ficou vago, sendo ocupado, conforme as ideias imperialistas estadunidenses, pelos muçulmanos.

Com o decorrer dos anos a tese de Huntington fracassou enquanto paradigma explicativo, mostrando ser um mero discurso propagandista dos valores políticos e culturais norte-americanos colocados em contraposição a uma supostamente atrasada e violenta civilização islâmica com a qual o Ocidente só poderia ter relações de hostilidade (GARCÍA SANJUÁN, 2013). Observamos que tais discursos flertam diretamente com ideias imperialistas e/ou nacionalistas. Inclusive o próprio Huntington era influente nos círculos políticos norte-americanos conservadores, tendo feito parte do Conselho de Segurança Nacional em 1977 e 1978 durante o governo de Jimmy Carter, entre 1977 e 1981 (PRESSE, 2008).

Contudo, nacionalismos ou ideias análogas surgiram e surgem também em meios não oficiais da política, como demonstraremos a seguir ao apresentar as narrativas que interpretam a conquista islâmica de 711 como um triunfo de caráter essencialmente pacífico e louvável.

1.1.2 Segunda Via Interpretativa: a idealização eufemística

Como analisa García Sanjuán (2013), assim como a visão catastrófica dos *vencidos*, expressa nos textos cristãos medievais, foi recuperada pela historiografia espanhola nacionalista dos séculos XIX e XX, o ponto de vista triunfalista dos *vencedores*, presente em obras islâmicas também medievais, foi resgatado por intelectuais árabes contemporâneos que produziram interpretações eufemísticas e idealizadas sobre o triunfo dos muçulmanos em Alandalus. Essa perspectiva se encontra em obras historiográficas, literárias, políticas e midiáticas do mundo árabe-islâmico.

García Sanjuán (2013) constata que Alandalus é familiar para milhões de muçulmanos, sendo considerado um país árabe-muçulmano que faz parte da memória histórica coletiva desses fiéis. Essa familiaridade vem da arte da região, vinculada à estética árabe-islâmica, e pela acessibilidade linguística de textos sobre a Península Ibérica, escritos em árabe. Desse modo, a memória sobre Alandalus no mundo árabe-islâmico está associada à nostalgia, que se

alimenta da ideia de desastre associada ao fim do domínio muçulmano na região. Existe então uma evocação a Alandalus atrelada a um sentimento de tragédia coletiva devido à expulsão da população muçulmana do território após as conquistas dos Reis Católicos em 1492. Nesse sentido, muitas vezes Alandalus é rememorada como um verdadeiro Paraíso Perdido onde reinava a tolerância e a convivência pacífica entre diferentes comunidades religiosas dentro do esplendor político, artístico e cultural do Islã ibérico. Com tais posicionamentos, transmite-se a ideia de ausência de quaisquer tipos de conflitos. Mas como a história sobre Alandalus e sobre muitas outras regiões em que conquistadores e conquistados conviveram nos mostram, tensões e dramas são inerentes à historicidade desses locais, não ocorrendo, claro, de forma constante e ininterrupta, mas em certos contextos. No capítulo seguinte trabalharemos com mais detalhes os conflitos internos no Emirado de Córdoba dentro do nosso recorte temporal principal.

Também destacando a importância da Península Ibérica medieval no mundo árabe-islâmico, Ahmad Chafic Damaj (2006), professor e pesquisador na Universidade de Granada, afirma que Alandalus sempre foi um tema significativo na literatura árabe. No Medievo, os autores andaluzes cantavam as excelências daquela terra elogiando suas cidades, paisagens e costumes. A partir do século XIII, com a conquista de muitas cidades islâmicas pela Cristandade, surgiram as elegias relacionadas às quedas dessas urbes, trazendo à tona a temática da perda e do amor desesperado devido às conquistas das cidades pelos cristãos.

Na literatura árabe contemporânea, Alandalus permanece como tema vivo entre literatos que vivem no mundo árabe e entre os que vivem em exílio. A Península Ibérica medieval é presente em obras narrativas, teatrais, relatos de viagem e, principalmente, em poemas. Os poetas expressam um passado glorioso evocando tristeza e nostalgia pela perda do território, tornando Alandalus um elemento significativo do pensamento nacionalista árabe (DAMAJ, 2006).

Como explica a cientista política Roberta Vicenzi (2006), o nacionalismo árabe foi um movimento histórico surgido no final do século XIX cujo objetivo era estimular ou construir uma nação árabe sob um único Estado – embora também tenha sido proposta a formação de um sistema de Estados árabes –, indo além da *Umma* (comunidade muçulmana), mas sem desconsiderar sua relação linguística e histórica com elementos árabes mais regionalistas, como as heranças tribais e a consequente divisão interna de identidades.

Dentro desse escopo político, percebemos que Alandalus é um tema importante no imaginário árabe contemporâneo, sendo trabalhado tanto na literatura quanto na historiografia, como demonstraremos a seguir com trechos de obras que expressam sentimentos de amor e de

nostalgia pelo território islâmico medieval. Essas emoções, bem como a recuperação do discurso triunfalista dos autores árabes medievais, dão base para pontos de vista eufemísticos sobre 711/92 H. que atenuam o caráter impositivo da conquista islâmica. Obviamente, nossa intenção não é cair na islamofobia defendendo a existência de um Islâm essencialmente violento e autoritário. Pelo contrário: nosso objetivo é analisar um período dessa religião conforme pressupostos teórico-metodológicos da História e das Ciências Humanas como um todo. Esses pressupostos acarretam na interpretação de documentos e no entendimento de que toda religião é uma prática cultural executada por sujeitos e grupos sociais em diversos contextos geográficos e históricos. E esses cenários não são imutáveis, mas dinâmicos. Assim, qualquer análise historiográfica precisa se concentrar em conjunturas determinadas, devendo residir longe de verdades absolutas e de essencialismos. Tais considerações incluem abordar as várias frentes – política, militar e cultural – de execução da expansão/colonização islâmica⁴⁶, fenômeno complexo tal como qualquer outro processo histórico de conquista e expansão de povos para além dos seus territórios nativos.

Martínez Montávez (1998) e García Sanjuán (2013) destacam que a visão romântica e idealizada da “perda de Alandalus” surgiu como tema literário contemporâneo em 1913 na obra do poeta e dramaturgo egípcio Aḥmad Ṣawqī (1868-1932), que escreveu naquele ano uma elegia sobre a perda da Macedônia pelos turcos otomanos. Conhecido como “O Príncipe dos Poetas”, Ṣawqī foi um dos pioneiros da literatura egípcia moderna, tendo introduzido o gênero da poesia épica na tradição literária árabe e influenciado muitos outros nomes. Como observamos a partir de nossa pesquisa, dentre esses nomes estão os seguintes poetas: o egípcio ʿAlī Maḥmūd Ṭāhā (1901-1949), o palestino Ibrāhīm Ṭūqān (1905-1941) e o sírio Nizār Qabbāni (1923-1998)⁴⁷.

Segundo Damaj, (2006), ʿAlī Maḥmūd Ṭāhā nasceu em 1901 em Almansūra, uma aldeia no delta do Nilo. De família de classe média, teve condições favoráveis para se dedicar aos estudos e à arte. Na literatura, filiou-se à denominada Escola de Apolo, movimento defensor do romanticismo na poesia árabe e da renovação poética. Apesar do seu contato com a literatura árabe clássica, foi mais influenciado por nomes franceses como Alphonse de Lamartine (1790-

⁴⁶ Esclarecemos que essa colonização não foi igual às colonizações de certas potências europeias entre os séculos XVI e XX, situações para as quais se associa mais o termo “colonização”. Os contextos foram diferentes e as lógicas de mundo também. No decorrer deste trabalho explicaremos com mais detalhes sobre a expansão/colonização árabe-islâmica.

⁴⁷ Outros nomes são mencionados tanto por Ahmad Damaj (2006) quanto por García Sanjuán (2013). Todavia, pela acessibilidade aos textos e procurando uma paridade numérica com os intelectuais espanhóis trabalhos dentro da interpretação catastrófica sobre Alandalus (seção 1.1.1), escolhemos trabalhar apenas com os três poetas mencionados.

1869), representante do Romantismo, e Charles Baudelaire (1821-1867), precursor do Simbolismo. A partir de 1943, Ṭāhā deixou a poesia romântica-subjetivista e se transformou em um poeta realista, trabalhando temas políticos e nacionalistas. Nessa fase, seu poema *Palestina* foi um marco.

Ainda conforme Damaj (2006), a poesia de Ṭāhā é considerada neorromanticista. Sua linguagem é contrária à tradição da monorrima e favorável à unidade do conteúdo. O texto do poeta egípcio foca mais na descrição da beleza do que na expressão de emoções e valoriza mais a musicalidade do que a profundidade filosófica. Com isso, sua linguagem poética visa impactar o leitor. Podemos ver essa tentativa de causar um efeito impactante no seu poema *De Continente a Continente* (*Min qārra ilà qārra*), também conhecido como *Ṭāriq Ibn Ziyād a Caminho de Alandalus* (*Ṭāriq Ibn Ziyād fī ṭarīqi-hi ilà Alandalus*), onde o eu-lírico descreve a travessia de dos muçulmanos pelo Estreito de Gibraltar para chegar ao território ibérico. Essa empreitada foi liderada pelo berbere Ṭāriq Ibn Ziyād (670-720), governador de Tânger.

¿Son espectros de genios sobre la superficie del agua
que flotan con alas de oscuridad?
¿o son águilas de los cielos que vuelan desde
el nido de los montes hacia el lejano océano?
No, son barcos que se vislumbran bajo una bandera
¿A quién pertenecen los barcos y a quien su bandera?
¿quién es este muchacho fuerte bajo sus velas?
al encuentro de las olas y de la tempestad
(ṬĀHĀ, 1982, p. 256-258 *apud* DAMAJ, 2006, p. 124).

Nesse trecho, o eu-lírico elogia a bravura de Ṭāriq, o líder forte que comanda os navios que irão de encontro às ondas e à tempestade, descritos entre a imagem sobrenatural de “fantasmas de gênio sobre a superfície da água” e a imagem poderosa de “águias do céu que voam dos seus ninhos nas montanhas para o oceano distante”.

Damaj (2006) também informa que o poema faz alusão a uma anedota popular no mundo árabe. Ao chegar à Península Ibérica, Ṭāriq teria ordenado que queimassem todos os barcos utilizados na travessia e iniciou o seguinte discurso aos seus soldados: “Oh, meus guerreiros, para onde vocês fugirão? Atrás de vocês está o mar, perante vocês, o inimigo. Vocês têm agora somente a esperança da coragem e da perseverança” (HALLSAL, 1998).

°Alī Ṭāhā também compôs um segundo poema em que Alandalus aparece, intitulado *Andaluza* (*Andalusiyya*). A inspiração para o artista foi uma mulher andaluza com quem teve uma breve relação amorosa, na Suíça, em 1938, no seu périplo pela Europa.

No digas que voz inspiradora

condujo nuestras almas y vinimos y nos encontramos
 Tu sangre que arde en mi sangre
 es espíritu de un pasado que con amor revolotea sobre nosotros
 ¡Mi hermana del alma! Acércala a mi boca
 Si bebemos o nos emocionamos no importa
 ¡Ay! Dámela cosechada de la belleza
 y ofrécemela tú, andaluza.
 La primera mirada fueron dos miradas
 Luego, entre nosotros, se transformaron en palabras
 y el amor se asombra de dos exiliados
 [...]

Novia de Occidente, andaluza
 tu hogar se alejó y se acercó el verano
 ¿Dónde están los sueños de las noches de luna? [...]

(ṬĀHĀ, 1982, p. 370-372 *apud* DAMAJ, 2006, p. 126-128).

Além da mulher andaluza, a paisagem montanhosa do Lago de Lugano, entre a Suíça e a Itália, foi o ambiente inspirador para o poema. O eu-lírico expressa uma linguagem romântica e sensual para se referir ao encontro com sua amada. Essa mulher não é descrita em detalhes, tampouco o poema é rico em reflexões filosóficas, porém, como destaca Damaj (2006), o eu-lírico e a andaluza se sentem atraídos pela condição estrangeira de ambos. Apesar de Ṭāhā jamais ter pisado em território ibérico, o eu-lírico manifesta uma ligação espiritual entre ele e sua amante originada do passado andaluz: “Minha irmã de alma!”. Ao se dirigir à mulher como andaluza, destacando assim sua origem geográfica – “Noiva do Ocidente, andaluza” -, o eu-lírico evoca a nostalgia que o antigo território islâmico lhe causa, identificando-se com ele de forma saudosista devido à sua religião. Com isso, transmite-se a ideia de origem histórica comum entre andaluzes e muçulmanos, independente da terra natal dos fiéis do Islām. Assim, a linguagem poética refere-se a uma Alandalus mítica e atemporal.

Outro poeta relacionado ao nacionalismo árabe e que também utilizou o amor a uma mulher para referir-se a Alandalus foi o palestino Ibrāhīm Ṭūqān, nascido na cidade de Nablus.

Ṭūqān estudou poesia clássica árabe, literatura e Alcorão em Jerusalém e Beirute. Já em 1924 o jovem poeta começou a desfrutar de prestígio junto ao público com a publicação do poema *Os Anjos da Misericórdia*. Em 1929 e 1930, Ṭūqān trabalhou como professor de língua e literatura árabe na escola de Annajāḥ, em Nablus. Nesse período, o intelectual presenciou conflitos entre árabes e judeus sionistas relacionados à ocupação da Palestina. Na ocasião, três árabes foram executados pelos britânicos, detentores do mandato político na região. O feito levou Ṭūqān a escrever o poema *Terça-Feira Vermelha* (*Attulātā’ Alḥamrā’*), que marcou o ingresso do poeta no nacionalismo árabe bem como no uso de inovações na rima e na métrica poética usual (DAMAJ, 2006).

A poesia de Ṭūqān é marcada não só pelo engajamento político, mas também pelo tema do amor romântico e pela renovação do vocabulário devido ao uso da variante árabe-palestina (*falasṭīni*) em seus textos. Sua relação com Alandalus se deu em momentos diversos da sua vida e de forma progressiva. Segundo Damaj (2006), seus primeiros contatos com o tema se deram na escola e na universidade por meio de leituras onde Alandalus figurava como um lugar de destaque na história árabe-islâmica tanto pela sua importância cultural quanto pelo seu fim, visto como trágico pelos árabes e/ou muçulmanos. A primeira presença de Alandalus na poesia de Ṭūqān se deu no período entre 1936 e 1940 quando ele era diretor da seção árabe da Rádio Jerusalém. Em certa ocasião, o poeta palestino encontrou-se com jovens que estudavam em Nablus, mas que eram oriundos de Marraquexe, no Marrocos. Naquele momento, o Marrocos estava sob protetorado francês e espanhol. Atendendo a uma solicitação dos estudantes marroquinos, Ṭūqān escreveu um poema intitulado *Jovens do Almagrib*. Comprometido com a causa nacional árabe, o poeta enxergou os jovens marroquinos como herdeiros espirituais dos andaluzes medievais e os estimulou a lutarem contra os franceses e espanhóis vistos como invasores. Nesse mesmo poema, tal como nos de Ṭāhā, há uma evocação à figura histórica de Ṭāriq Ibn Ziyād ao cruzar o Estreito de Gibraltar.

Párate en la costa y mira
 ¿Ves las llamas del fuego y los restos de los barcos?
 cuando Ṭāriq no volvió atrás
 ni tampoco lo hicieron nuestros antepasados, leones de los bosques
 cuando ni el empeño de los montes inamovibles
 comparable al tesón de los jóvenes del Magreb
 ni el ansia del mar de las Oscuridades
 se asemejó a la tenacidad del ejército de los árabes
 (ṬŪQĀN, 2002, p. 124 *apud* DAMAJ, 2006, p. 114).

Ṭūqān também rememorou Alandalus de um modo mais pessoal e intimista. Em Beirute, o poeta palestino conheceu uma bailarina de Sevilha chamada Margarita. Sua relação com a dançarina serviu de inspiração para vários poemas, dentre os quais, *Beba! (Išrabī)*, composto em fevereiro de 1932.

Cántame, deléitame
 con la pasión andalusí
 transmite la melancólica melodía
 como el levante en la noche
 es alma mía para mi alma
 como el rocío para el narciso
 tu aliento al cantar
 es la vida para las almas
 (ṬŪQĀN, 2002, p. 240 *apud* DAMAJ, 2006, p. 115-116).

Vemos que o eu-lírico anuncia a “paixão andaluza”, oriunda da presença de sua amada, que por si só “transmite a melodia melancólica”, provavelmente uma referência ao desastre que foi a perda de Alandalus para os árabes muçulmanos.

Ibrāhīm Ṭūqān também fez alusão a Alandalus no seu poema *Moça de Sevilha* (*Ġādat Iṣbiliya*), também composto em 1932 e dedicado à Margarita.

¡Oh tiempos pasados de al-Andalus!
 Triunfó quien vivía en aquellos lares
 ¿Así era allá la vida
 de días llenos de molicie?
 ¿Así era la fascinación de las hermosas,
 el éxtasis del goce amoroso y el ardor de la pasión?
 Por marchitarse el tiempo de los nuestros
 y no haber ya esperanza de retorno
 me obligo a cumplir su promesa
 y a restituir su pasado con la energía de mi juventud.
 Soy Ibn Zaydūn
 y Wallāda me desea en su sangre y en su piel
 Lo primero que conocí del arte de la pasión
 [...]
 Veo que me llegará la treintena
 acercándose el ataque de sus caballos
 y dentro de diez años se retorcerán las briznas,
 se agotará el aceite y se extinguirá la brasa
 y, si siguiera viviendo, tendría que ir
 a los luminosos alcores de al-Andalus
 en búsqueda de las sombras de aquel tiempo alegre
 que bailan seductoras, hechiceras...
 Allá no podré contener mis lágrimas
 por nuestros días pasados
 ¡Ay lágrimas del fiel amante,
 ojalá hagan florecer los jardines del deseo!
 Entonces interpreto al laúd la melodía del amor
 mezclada con el reproche.
 Por las mozas de Sevilla daría mi alma
 aunque hagan probar al corazón el amargo tormento
 (ṬŪQĀN, 2002, p. 245-248 *apud* DAMAJ, 2006, p. 120-122).

No início desse trecho, o eu-lírico expressa os tempos passados em Alandalus como triunfantes, fazendo claramente uma apologia ao domínio islâmico na região. Esse período é visto como tão glorioso que a voz poética promete restituir esse passado com a energia da sua juventude. Para isso, ele evoca outro casal associado a Alandalus, quando diz “Sou Ibn Zaydūn”, referindo-se a Ibn Zaydūn Almahzūmī (1003-1071), poeta árabe de Córdoba e Sevilha que se relacionou amorosamente com Wallāda Ibna Almustakfī (994-1091), também poetisa e filha de Muḥammad III Almustakfī (1024/414 H./1025/416 H.), o décimo quinto califa de Córdoba.

Ao recordar Alandalus com suas “alcovas brilhantes” e como um “tempo alegre”, o eu-lírico chora pelos dias passados. Novamente, tal como expressa a obra do egípcio ʿAlī Ṭāhā, o texto de Ibrāhīm Ṭūqān defende um Alandalus fabuloso e heroico, berço cultural comum de árabes e muçulmanos. Como analisa Damaj (2006), Alandalus não é apenas um simples espaço geográfico na obra do poeta palestino, mas também um ponto de ascensão para um mundo imaginário.

Apesar das contribuições de poetas como ʿAlī Maḥmūd Ṭāhā e Ibrāhīm Ṭūqān para a construção e divulgação da ideia de uma Alandalus idealizada, para García Sanjuán (2013), o poeta sírio Nizār Qabbāni é uma das expressões literárias mais eloquentes da interpretação *eufemística*, sendo o poeta árabe contemporâneo mais relacionado à Península Ibérica islâmica.

Segundo Martínez Montávez (1998), Nizār Qabbāni nasceu na cidade de Damasco em 1923. Em meados da década de 1950 ele já despontava com uma das grandes promessas da poesia síria e, por extensão, da poesia árabe, sendo visto pela crítica como um adepto do simbolismo influenciado por nomes franceses como Charles Baudelaire (1821-1867), Paul Verlaine (1844-1896) e Albert Samain (1858-1900). Qabbāni também era diplomata, tendo trabalhado no Egito, na Turquia e em Londres. Seu primeiro contato direto com o território ibérico aconteceu entre 5 e 15 de agosto de 1955 quando ele viajou para a Espanha. Essa viagem foi o motivo inicial do aparecimento do tema andaluz ou hispano-andaluz em sua poesia.

Desse modo, de maneira semelhante aos textos de Ṭāhā e Ṭūqān, Alandalus tem, na obra de Qabbāni, dois motivos principais: a mulher e a *memória histórica*. Vejamos o seguinte trecho da obra *Poemas Amorosos Árabes* em que o eu-lírico se refere uma dançarina de flamenco.

En Españã, no necesité tintero,
ni tinta con la que apagar la sed del papel.
Los ojos de Morena Rosalía
me rociaron el alma con su nostalgia negra.
Los ojos de Morena Rosalía
– negro tintero para hundirse –
me bebieron la vida.
Como una concha marina, pavorosa...
Como un palanquín árabe
que cavara su sino en la distancia,
que cavara su sino con el mío
(QABBĀNI, 1988, p. 213-229 *apud* MARTÍNEZ MONTÁVEZ, 1998, p. 11).

Como analisa Martínez Montávez (1998), Qabbāni trabalha com cenas naturais, simples e diretas. No trecho mencionado, a dançarina dinâmica se confronta com o elemento estático,

onde está poeta. O eu-lírico também faz uma associação natural entre a cultura a espanhola e a árabe, já indicando a típica nostalgia presente nas recordações literárias árabes sobre Alandalus. Assim, vemos que em Qabbāni, os motivos *mulher* e *memória histórica* se complementam, bem como as evocações a esses dois elementos, como veremos adiante em trechos de outros textos seus.

No poema *Penas en al Andalus (Aḥzān fi-l-Andalus)*, há mais uma menção a uma mulher, mas dessa vez, o ser feminino é uma mãe. Como explica Martínez Montávez (1998), respondendo à carta de sua genitora, o eu-lírico expressa sua dor e tragédia individual com a mesma intensidade que expressa os mesmos sentimentos sem um nível coletivo, comunitário.

Me has escrito, querida.
Me escribes preguntando por España,
por Táriq,
que en el nombre de Alláh abriera un nuevo mundo;
por 'Oqba ben Nafi'a,
que plantara retoños de palmera
por lo hondo de todas las colinas.
Preguntas por Omeyas
y por su emir Mu'āqwyā;
por aquellos espléndidos palacios
que traían
cultura y fuerza de Damasco.

No ha quedado en España,
de nosotros,
de nuestros ochos siglos,
sino la hez del vino
en el cuenco del vaso;
unos ojos enormes,
en cuya negra sombra aún dormita
la noche del desierto.
Sólo queda de Córdoba
el llanto de dolientes alminares,
la fragancia de dalias, de rosas y naranjas.
de Wallada, tan sólo,
de su historia de amor,
una rima quizá,
ni el resto de una rima
(QABBĀNI, 1988, p. 159-161 *apud* MARTÍNEZ MONTÁVEZ,
1998, p. 17-18).

Além de referências a figuras históricas como Ṭāriq e Wallāda, igualmente feitas por Ṭūqān e Ṭāhā, Nizār Qabbāni também menciona Mu'āwiya I (661/41 H./680/60 H.), primeiro califa omíada, sediado em Damasco, e 'Uqba Ibn Nāfi' (622-683), general árabe que liderou a conquista islâmica do Almagrib sob ordens dos omíadas. Numa linguagem emotiva e

hiperbólica, Qabbāni lamenta o fim de Alandalus. Dos “esplêndidos palácios” que manifestavam a “cultura e força de Damasco”, restam apenas o vinho. Como bem analisa Martínez Montávez (1998), a perspectiva de Qabbāni sobre Alandalus indica um mundo destruído que outrora fora palco de alegrias, glórias, orgulhos e virtudes. Pelas palavras do poeta damasceno, o território ibérico islâmico adquire dimensões lendárias e míticas, fazendo contraste com uma realidade histórica mais objetiva.

Qabbāni morou na Espanha de 1962 a 1966, tendo trabalhado como conselheiro na Embaixada da Síria em Madri. Após deixar a Espanha, publicou em Beirute, em 1973, uma autobiografia intitulada *Minha História com o Verso* (*Qiṣṣatī maʿa aššīr*). Nessa obra, de acordo com Martínez Montávez (1998), ele dedicou as mais emocionantes páginas à sua experiência na Espanha, afirmando que a “España, para um árabe, es un dolor histórico imposible” e que ir para o país “es viajar a um bosque de lágrimas” (QABBĀNI, 1974, p. 107 *apud* MARTÍNEZ MONTÁVEZ, 1998, p. 15).

Em maio de 1963 foi realizado o Primeiro Festival de Poesia Árabe em Córdoba. Nesse evento, precisamente no Dia da Síria, Nizār Qabbāni leu um texto intitulado *Mensagem de Amor a Córdoba*. O trecho seguinte desse texto evidencia a visão idealizada do poeta em relação à conquista islâmica de Alandalus, com destaque para a cidade de Córdoba.

Yo siempre he elegido el color verde para retratar la época árabe en la ciudad de Córdoba, ya que lo considero el color más expresivo de la Naturaleza. Cuando los árabes se establecieron en Andalucía, no emplearon más que el color verde. Su poesía, su prosa, su pensamiento y su conciencia también eran así. Los conquistadores - todos los conquistadores - han sembrado de espadas los lugares por donde pasaban; en cambio, la conquista árabe fue la primera que sembró versos en lugar de espadas. Es la primera conquista que llevó plantones de palmeras, de naranjos, enredaderas, jazmines y fuentes de agua (...). Los lazos entre árabes y Andalucía, lo digo y lo repito, son lazos de amor, Y ésta es la primera vez en la historia en que la conquista se convierte en amor y en la que la espada toma la forma de la rosa.

Busco un puente hecho de plenilunios, el finísimo tejido de unos párpados hilado por los poetas árabes de al-Andalus a lo largo de ocho siglos. Busco las palabras que escribimos juntos, los zéjeles que cantamos juntos, esa cultura – distinta a las demás – que también juntos bebimos (...) Porque con España tenemos contraída los árabes una larga historia de amor, más aún, la más larga historia de amor que haya entre dos pueblos existido, y que dura ya más de mil años. ¿Acaso habéis oído de un amor que haya durado tanto tiempo? (...) Y España, ¿que habrá hecho?, ¿habrá echado al olvido su amor primero por los árabes? No, no lo creo. España sigue siendo esa amada fiel que no quiere olvidar los parajes en donde su primer amor desarrollóse, esa amada que aún abraza con devoción el legado árabe y lo cuida amorosamente, como la madre cuida y conserva las ropas del hijo que ha partido de viaje (QABBĀNI, 1988, p. 203-207 *apud* MARTÍNEZ MONTÁVEZ, 1998, p. 20).

Quando Qabbāni expressou que a conquista de Alandalus se deu por meio da rosa e não da espada, tendo sido uma conquista convertida ao amor, claramente o poeta denotou uma posição eufemística em relação ao complexo fenômeno da conquista islâmica naquele território, classificando o feito de forma subjetiva e sentimental, e não de forma mais histórica embasada em documentos medievais e pesquisa historiográfica. Ideias expressas em frases como “a mais larga história de amor que há entre dois povos” e “Espanha segue sendo essa amada fiel” também apresentam uma coexistência étnica e religiosa sem nenhum conflito, tanto atualmente – como se entre espanhóis e árabes houvesse uma admiração cultural mútua e natural – quanto nos oitos séculos de existência de Alandalus.

Além desses poetas, historiadores árabes, como o marroquino Ahmed Tahiri (2012), contribuíram para uma construção idealizada sobre Alandalus. Contudo, Tahiri (2012) não opera no campo da “conquista pelo amor”, difundido por Qabbāni, mas na classificação, dentre outras, dos muçulmanos ibéricos como *civilizados* em contraposição aos cristãos, colocados como *bárbaros*.

Ahmed Tahiri (2012) participou da organização de um congresso internacional em comemoração aos mil e trezentos anos de nascimento de Alandalus. O evento ocorreu em 2012 na cidade de Valência com o título de *Congreso Internacional El Islam Cercano: 1.300 años del Nacimiento del Andalus*. Na ocasião, Tahiri publicou um trabalho intitulado *A Conquista de Alandalus e a Incorporação do Ocidente ao Mundo Islâmico* (2012)⁴⁸. Nesse texto, o pesquisador árabe informa que se baseou em oitenta e oito fontes árabes e algumas crônicas latinas e hispânicas para estudar a conquista islâmica de 711/92 H.

Além de indicar os problemas inerentes à historiografia nacionalista espanhola do século XIX, citando autores já mencionados aqui – como Saavedra e Javier Simonet -, Tahiri (2012) disserta sobre a complexidade daquele fenômeno ao defender, citando dados e trechos das fontes analisadas, uma conquista mediante força militar e também por meio de acordos políticos entre líderes muçulmanos e cristãos e entre muçulmanos e judeus.

Para o pesquisador marroquino, a conquista de Alandalus foi possível numa conjuntura de favorecimento do Califado Omíada ao projeto da expansão islâmica para zonas ocidentais com a participação dos seguintes sujeitos e grupos históricos: 1) general Ṭāriq Ibn Ziyād e seus seguidores do norte da África; 2) conde Don Julián, senhor de Ceuta, que permitiu a travessia

⁴⁸ Título original: *Fath al-Andalus y la Incorporación de Occidente a Dār al-Islām*. Tradução nossa.

das tropas muçulmanas para a Península Ibérica após realizar um pacto de conciliação com Tāriq; 3) os partidários do falecido rei visigodo Vitiza em parceria com as forças de Tāriq (a morte de Vitiza favoreceu a ascensão do general Rodrigo ao trono); 4) judeus norte-africanos e ibéricos que apoiaram os muçulmanos.

A abordagem de Tahiri (2012) é frutífera por contemplar as várias facetas sociais e políticas que explicam o sucesso da expansão islâmica na Península Ibérica e por fazer uso de fontes árabes para estudar o fenômeno, colaborando assim para sanar muitas dúvidas que até então existiam sobre o episódio. Contudo, o historiador árabe recai na *idealização eufemística*, como defende García Sanjuán (2013), de duas maneiras: no caráter apologético do evento que ele organizou – em comemoração ao aniversário de mil e trezentos anos da conquista islâmica – e, principalmente, ao considerar que a vitória islâmica em 711/92 H. livrou os ibéricos do período sombrio que foi o Medievo europeu ao integrá-los na esplêndida civilização árabe-islâmica: “Se trata de una conquista que influyó de forma destacada para arrebatarse a la Península Ibérica del oscurantismo de la Edad Media europea y trasladarla al resplandor de la civilización árabe y islámica” (TAHIRI, 2012, p. 37).

Tal como outros estudiosos já apresentados, observamos que Tahiri (2012) utiliza a noção bipolar de *bárbaros* contra *civilizados*. Mas diferente dos autores europeus, os seus *civilizados* são os muçulmanos vencedores e os seus *bárbaros* são os cristãos vencidos. Além disso, o historiador árabe defende a noção de “Idade das Trevas” em relação ao Medievo na Europa cristã. Como pontua Christian Amalvi (2006), essa noção nasceu e se desenvolveu entre os séculos XIV e XVIII no círculo dos estudiosos europeus⁴⁹. Na condição de verem a si mesmos como modernos e superiores aos seus antecessores, os medievais, os humanistas italianos do século XIV e os eruditos alemães e franceses dos séculos XVII e XVIII dividiram a história em Idade Antiga, Idade Média e Idade Moderna, sendo esse último período considerado como o mais avançado e, essencialmente, o apogeu da civilização, o oposto do período medieval, visto como obscuro, sombrio e culturalmente atrasado.

Apesar de Tahiri (2012) não ser um historiador europeu, ele faz uso da noção de “Idade das Trevas” em favor da história com a qual se filia: a árabe-islâmica. Entendemos que tanto a visão *catastrofista* quanto a *idealizada* sobre 711/92 H. prejudicam na construção de uma compreensão adequada e coerente sobre esse evento e seus desdobramentos. Além dessas duas perspectivas há ainda uma terceira, com efeitos no mínimo tão danosos quanto: o *negacionismo*.

⁴⁹ O intelectual e poeta humanista italiano Francesco Petrarca (1304-1374) criou a terminologia “Idade Média” (*medium tempus* ou *media tempora*). Já o erudito alemão Christoph Cellarius (1638-1707) desenvolveu o termo e o divulgou (AMALVI, 2006).

1.1.3 Terceira Via Interpretativa: o negacionismo

Para a corrente *negacionista*, Alandalus não foi nem tragédia nem triunfo. Para essa terceira via interpretativa, a conquista islâmica de 711/92 H., protagonizada por árabes e berberes, nunca aconteceu. De acordo com García Sanjuán (2013), essa visão tem como principal defensor o escritor basco Ignacio Olagüe (1903-1974), embora haja outros nomes anteriores a ele, todos espanhóis, relacionados a essa postura de negação. Dentre esses nomes estão o escritor, jornalista e político Vicente Blasco Ibáñez (1867-1928), com sua novela *La Catedral* (1903); o escritor, historiador e musicólogo Blas Infante (1885-1936), pai no nacionalismo andaluz e autor de *La Verdad Sobre el Complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía* (1931); e o ensaísta e historiador Rodolfo Gil Benumeya (1901-1975).

Na visão de García Sanjuán (2013), esses autores se posicionaram contra a existência de conquistadores árabes ou muçulmanos na Península Ibérica, mas foi Ignacio Olagüe que transformou o que era então somente um enunciado literário e ensaístico em um discurso articulado baseado em testemunhos históricos e, logo, “dotado” de legitimidade historiográfica, alcançando também uma notável popularidade.

Assim, o marco do *negacionismo* foi a extensa obra de Olagüe publicada pela primeira vez em 1969, em língua francesa, com o título de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*⁵⁰. Anos depois, em 1974, essa edição foi ampliada e publicada em espanhol com o título de *La Revolución Islámica en Occidente*.

Já nas primeiras páginas do seu trabalho, Olagüe (1974) questionou a historiografia espanhola tradicional. Apesar de essa historiografia entender a conquista islâmica como uma catástrofe para os cristãos, como já demonstramos, ela não negou o rápido sucesso político, cultural e militar da expansão árabe-islâmica no Medievo. Olagüe (1974) colocou em xeque esse consenso no seu *Prólogo* e no seu primeiro capítulo, intitulado *La Pretendida Invasión Árabe*. Esse título já sintetiza a posição do autor.

O escritor basco partiu da ideia de que o número de muçulmanos, frente à quantidade da população hispânica, teria sido insuficiente para realizar uma invasão ou uma conquista efetiva. Além disso, a enorme distância entre a Arábia e a Ibéria e a escassez material e logística dos árabes tornariam impossíveis a realização de operações militares de peso que levassem as conquistas de tantos territórios - desde o Oriente Médio ao norte da África - em tão pouco tempo, como constata a maioria dos estudos.

⁵⁰ *Os Árabes Nunca Invadiram a Espanha*. Tradução nossa.

Olagüe (1974) também classificou a maior parte dos membros do exército islâmico como “aventureiros”, indo contra a ideia de que a expansão islâmica foi um projeto político e militar organizado, planejado e executado mediante estratégias diversas. Não bastassem esses posicionamentos, o escritor basco também foi anacrônico ao usar termos como “nacionalidades” e “pátrias” para se referir às populações medievais.

La grande distancia que media entre Arabia y España, como asimismo el escaso número de los invasores, siempre han producido gran desconcierto en los historiadores. Pues el problema nunca ha sido planteado en sus estrictos términos. [...]

Dificultad mayor aún: ¿No se nos dice ahora que poseían éstos distintas nacionalidades? Según las crónicas musulmanas en minoría estaban los árabes. Los demás eran aventureros de razas y patrias diferentes: sirios bizantinos, coptos, y sobre todo bereberes. Insisten los textos en que componían la gran mayoría de los invasores. Por donde había que concluir con un hecho absurdo, a saber: que España había sido invadida y arabizada por gente que no hablaba el árabe, pues los del Magreb no habían tenido el tiempo de aprenderlo; y había sido islamizada por predicadores que desconocían pro el mismo motivo el Corán (OLAGÜE, 1974, p. 16).

Como bem identifica García Sanjuán (2013), o que Olagüe (1974) defendeu em sua obra foi o predomínio do elemento essencialmente ibérico na elaboração da nação espanhola. A civilização ibérica teria sido então uma civilização essencialmente autóctone, produto apenas do “gênio nativo”, sem nenhuma grande interferência estrangeira.

A partir desses pressupostos, Olagüe (1974) defendeu que no século VIII houve um desmantelamento da monarquia visigoda, que ele denominou de “Estado teocrático”. Esse desarranjo gerou uma guerra civil entre os partidários do rei Rodrigo (defensores do Cristianismo romano) e os filhos de Vitiza (adeptos do Cristianismo ariano). Também participaram desse conflito alguns líderes locais contrários à ideia de um poder centralizado. Nesse mesmo período também teria ocorrido uma crise climática semelhante à conjuntura que levou à desertificação do Saara há milênios. Isso tudo gerou várias crises de subsistência na Península Ibérica entre os séculos VII e VIII.

Nesse contexto, Olagüe (1974) afirma que um guerreiro germânico de pele branca, cabelos ruivos e olhos azuis teria conquistado Córdoba em 755 e, até a sua morte, em 788, teria dominado a maior parte da península. Os cronistas árabes posteriores teriam lhe dado o nome de ‘Abdu Arraḥman, afirmando ser ele um omíada. No século seguinte à sua morte foi iniciado um lento processo de arabização de algumas elites urbanas ibéricas, devido às relações peninsulares com o Mediterrâneo oriental, à política islâmica de ‘Abdu Arraḥman II e ao crescimento da literatura árabe. Com isso, teria surgido um sincretismo entre Islām e arianismo,

vertente cristã que não havia desaparecido com a conversão de Recaredo ao Cristianismo romano em 587 e a conversão do Reino Visigodo em 589 no III Concílio de Toledo. Esse sincretismo teria levado ao surgimento, no século X, da cultura árabe-andaluza.

d. Hacia el siglo X ha cuajado la cultura árabe-andaluza y empieza a dar sus primeros frutos. El sincretismo arriano y el musulmán se funden en lo que se podría llamar un mahometismo liberal.

e. Alcanza la cultura árabe-andaluza la cúspide en los siglos XI y XII. Con la invasión almorávide, es decir, de los moros (de Mauritania) se quiebra el equilibrio entre los dos conceptos, el arriano y el musulmán. Borra el dogmatismo mahometano la independencia de juicio que correspondía a la tradición arriana. En Oriente está ya en decadencia la civilización árabe. Empieza la de la cultura arabigoandaluza (OLAGÜE, 1974, p. 293-294).

Acerca da tese de Olagüe (1974), concordamos com o posicionamento da historiadora e arabista Maribel Fierro (2009) ao afirmar que o autor basco demonstrou um “medo ao invasor” por tentar limitar a influência de elementos estrangeiros na cultura hispânica.

Olagüe se inventa un islam autóctono primigenio que nada (o muy poco) debe al venido de fuera; en otras palabras, en la Hispania visigoda se habría producido una revolución ideológica, sobre todo religiosa, paralela ao surgimiento del islam, estableciéndose de esta manera en la Península un estado de opinión “premusulmán”. Es otra variante de un viejo fenómeno, el de la hispanización de el árabe (FIERRO, 2009, p. 327-328).

Ainda segundo Fierro (2009), a noção de “hispanização do árabe” circula nos meios acadêmicos e não acadêmicos em defesa da ideia de uma “essência espanhola”. Para esse ponto de vista nacionalista, o invasor estrangeiro foi surpreendido e vencido pelo nativo, tornando-se, assim, hispanizado. Entendemos que as premissas da “essência espanhola” e da “hispanização do árabe” são inadequadas para um frutífero estudo sobre o passado ibérico. Enquanto que a ideia de “essência espanhola” não admite mudanças e mesclas culturais inerentes ao devir das sociedades, a noção de “hispanização do árabe” retira o protagonismo da conquista e o domínio político, militar e cultural dos conquistadores, chegando até a inverter as posições dos sujeitos históricos: os conquistadores se tornam conquistados pela cultura nativa e, com isso, os nativos conquistados se convertem em conquistadores não pela sua supremacia militar e política e seus objetivos, mas somente pela sua cultura pura e essencialmente hispânica.

Tanto Fierro (2009) quanto García Sanjuán (2013) entendem que o nacionalismo hispânico de Olagüe (1974) está atrelado ao pensamento fascista. O escritor basco foi influenciado por Ramiro Ledesma Ramos (1905-1936), filósofo, jornalista, ensaísta, político

espanhol e um dos teóricos do fascismo. Acreditamos ser importante levar em conta a formação erudita e o contexto de produção da obra histórica desse intelectual basco para melhor compreendê-la.

Nesse sentido, destacamos que García Sanjuán (2013) pontua que Olagüe já era literato de novelas e teatro quando começou sua trajetória científica nas décadas de 1920 e 1930. Nesse período, ele ingressou no Laboratório de Paleontologia do Museu Nacional de História Natural da Espanha (atual Museu Nacional de Ciências Naturais), trabalhando com o principal nome da Paleontologia espanhola: José Royo Gómez (1895-1961). Com a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), a trajetória de Olagüe mudou. Nesse período, o escritor basco se dedicou exclusivamente à história nacional de seu país.

Apesar de se identificar com os ideais fascistas, Olagüe não se integrou ao grupo vencedor da guerra, encabeçado por Francisco Franco (1892-1975), aliado ao fascismo italiano e ao nazismo alemão e chefe de Estado da Espanha até 1975. Para Olagüe, a guerra interna espanhola foi uma experiência terrível e traumática. Com isso, ele focou no passado para entender o presente e tentou construir um futuro distante das consequências desastrosas da guerra. Sua intenção era revisar a história espanhola entendendo o passado como um instrumento de ressurgimento do orgulho nacional. Por isso García Sanjuán (2013) o classifica como um nacionalista que se via no poder de retificar a história, transformando-a em uma espécie de terapia coletiva com um arsenal ideológico capaz de regenerar a nação. O esforço de Olagüe o vincula, politicamente, não só ao fascismo, mas também ao *nacionalismo espanholista integrador*, tendência que defende o predomínio do elemento nativo na elaboração da nação espanhola e, com isso, faz apologia à ideia de “espanholização de Alandalus”. Dentro dessa proposta, a conquista islâmica de 711/92 H. precisa ser negada para dissolver qualquer ideia de formação de uma sociedade árabe-islâmica na Península Ibérica.

Assim, Olagüe (1974) propôs reescrever a história da Espanha eliminando as partes que ele via como traumáticas, tentando restaurar o orgulho nacional por meio de uma leitura revisionista do passado. Essa revisão se baseia em apriorismos negacionistas, como já explicado, subordinando o conhecimento histórico a tais premissas, por isso, a partir de García Sanjuán (2013), entendemos o *negacionismo* como uma fraude historiográfica. Nisso, concordamos prontamente com ele. Essa perspectiva de interpretação “Se trata de una tendencia revisionista vinculada a intereses ideológicos que pretende una manipulación del pasado basándose en la tergiversación de los testimonios históricos” (GARCÍA SANJUÁN, 2013, posição 187).

A breve análise das obras de historiadores e artistas contemporâneos tratadas neste capítulo demonstram uma questão interessante: a classificação de muçulmanos como *infiéis* por parte de autores cristãos posteriores ao Medievo. Como já exposto, historiadores como Modesto Lafuente, Eduardo Saavedra, Javier Simonet e Ignacio Olagüe encararam os muçulmanos como inimigos religiosos a partir dos seus estudos das fontes cristãs medievais, evidenciando assim uma clara leitura anacrônica dos documentos medievais.

Ainda na esteira da conceituação do Outro como um sujeito negativo e/ou inferior, historiadores como Ahmed Tahiri retratam os cristãos medievais não como *infiéis*, mas como *incivilizados* e *bárbaros*. Como observamos no texto de Tahiri (2012), foi a conquista islâmica que salvou os ibéricos das trevas da Idade Média e, para os poetas árabes mencionados (‘Alī Ṭāhā, Ibrāhīm Ṭūqān e Nizār Qabbāni), Alandalus foi um marco histórico e cultural por ter sido, essencialmente, um espaço e uma temporalidade de tolerância plena e de paz.

1.2 Alandalus Entre a Paz e a Violência: as interpretações de Américo Castro e de Claudio Sánchez-Albornoz (século XX)

Além desses modelos interpretativos há outro bastante debatido quando se estuda a identidade espanhola tendo em vista as origens da nação (moderna e contemporânea) e as contribuições de cristãos, muçulmanos e judeus na formação do país. Trata-se da interpretação do filólogo Américo Castro Quesada (1885-1972), brasileiro radicado na Espanha. Em 1948 ele lançou uma das suas principais obras: *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*. Castro (1948) defendeu a tese de que cristãos, judeus e muçulmanos conviveram em coexistências relativamente pacíficas desde o século VIII até o fim da Reconquista cristã em 1492 e que os judeus tiveram contribuições de peso na vida espiritual hispânica.

Castro (1948, p. 12) comentou que o processo histórico espanhol foi peculiar devido às três religiões: “Ni en Occidente, ni en Oriente hay nada análogo a España, y sus valores (sin que nos interese decir si son superiores o inferiores a otros) son sin duda muy altos y únicos en su especie”. Além disso, a Reconquista desde o século XII teria sido um movimento decisivo na formação da Espanha porque os cristãos tiveram a consciência, pela primeira vez, de não desejar viver conforme os costumes muçulmanos e ir além: “Los españoles de los primeros siglos de la Reconquista ofrecen por primera vez una conciencia de ser y de querer ser de cierto modo, justamente por no querer vivir como los musulmanes, y por sentirse capaces de llevar adelante su empeño” (CASTRO, 1948, p. 12).

Esse autor também usou o termo *hispanidade* para se referir à cultura hispânica em particular, híbrida em sua essência, que não pode ser resumida aos adjetivos “espanhola”, “europeia” ou “oriental”.

Supuse entonces que el proceso vital se daba en una entidad histórica, humana, integrada por una contextura cristiano-arábigo-judía, y en la cual se conjugaban y articulaban (o desarticulaban) esas tres formas de existir. No cabía, en efecto, ni decir que lo español era lo europeo ni que era lo oriental, y hubo por tanto que idear una especial categoría, la de la "hispanidad", para hacer el problema inteligible (CASTRO, 1948, p. 14).

Em nossa leitura, vemos que, muitas vezes, por falar em *hispanidade* e em origens medievais da Espanha atual, a análise de Castro (1948) demonstra certa contradição e um evidente anacronismo. Entendemos então que é mais apropriado falar em heranças medievais sobre a formação nacional espanhola moderna. Nesse sentido, concordamos com a análise do crítico literário alemão Georg Rudolf Lind (1926-1990) sobre a tese de Castro (1948) ao mencionar que os ibéricos medievais não podem ser equiparados aos espanhóis modernos (LIND, 1978).

Percebemos também que Castro (1948), em algumas vezes, expressa uma visão romântica sobre a história, caindo então em uma *idealização eufemística* sobre o passado, típico dos nacionalismos. Isso pode ser observado quando ele mencionou que a história da Espanha foi épica e heroica:

La historia de la España cristiana pudiera construirse al hilo de la preferencia por el esfuerzo épico-heroico y de su desinterés por el pensamiento, lo mismo que la de Italia (sin épica, sin novela y sin drama) podría articularse sobre preferencias inversas a las anteriores (CASTRO, 1948, p. 11).

Lind (1978) elencou os três argumentos centrais da tese de Castro (1948): 1) A *hispanidade*, no sentido moderno, nasceu no século XII durante a Reconquista; 2) A convivência pacífica entre cristãos, judeus e muçulmanos está na origem nacional da Espanha; 3) As decadências política e cultural da Espanha no século XVII têm relação direta com o fim da coexistência pacífica entre as três religiões devido ao triunfo dos católicos sobre os muçulmanos e com a expulsão e desterro dos judeus.

A interpretação de Castro (1948) influenciou historiadoras brasileiras como Anita Waingort Novinsky (1922-2021). Em sua obra *A Inquisição*, essa autora escreveu que a Inquisição moderna alcançou seu auge do século XVI ao XVIII em Portugal e Espanha, onde cristãos, judeus e muçulmanos

[...] viveram durante séculos segundo suas próprias leis religiosas, e seus hábitos, totalmente diferentes entre si, eram mutuamente respeitados. Esse fenômeno moldou a Espanha e Portugal com um caráter único e distinto das outras nações durante os tempos medievais. [...] As diferenças religiosas não eram então sentidas como um perigo para a nacionalidade (NOVINSKY, 1985, p. 21-22).

Em outro momento, ela também citou Castro (1948) para enfatizar, tal como o filólogo, a particularidade cultural espanhola: “A Espanha apresentava aspectos extremamente originais. [...] Como disse o hispanista Américo Castro – da simbiose dos cristãos, árabes e judeus nasceu o espanhol de hoje. E o português de hoje” (NOVINSKY, 1985, p. 23).

A historiadora manteve os argumentos na tese da convivência pacífica andaluza dentro da perspectiva de *nação*: “As três comunidades, cristã, judaica e muçulmana, faziam parte integrante da nação espanhola e cada uma sentia a terra como sua (NOVINSKY, 1985, p. 24).

Ao final da sua obra, ao comentar sobre a questão da Inquisição e os declínios de Portugal e Espanha, essa pesquisadora afirmou o seguinte:

As riquezas e a falsa grandiosidade que as nações ibéricas usufruíram nos séculos seguintes provieram de outra fonte, o Novo Mundo, cuja descoberta foi consequência de uma Península Ibérica medieval excepcionalmente criativa, livre e original (NOVINSKY, 1985, p. 87).

Não duvidamos das contribuições culturais e espirituais dos judeus em Alandalus, tampouco da originalidade da cultura hispânica devido às várias influências culturais em seu histórico e por conta das convivências entre cristãos, judeus e muçulmanos árabes e berberes. Esses últimos inclusive, geralmente esquecidos, apesar de terem sido a maioria numérica dentre os muçulmanos conquistadores. O que colocamos em xeque aqui é uma visão histórica que entende uma gênese da Espanha moderna em um Alandalus genuinamente pacífico e livre e preocupado em constituir-se como uma nação aos moldes políticos contemporâneos. Mas essa discussão não se encerra aqui.

Como mencionamos anteriormente, o historiador espanhol Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984) foi um dos principais nomes contrários aos questionamentos, feitos majoritariamente por historiadores também espanhóis, sobre o conceito tradicional de Reconquista e sobre a visão catastrófica acerca do domínio árabe-islâmico na Península Ibérica (GARCÍA SANJUÁN, 2013). Em relação à tese de Castro (1948), Sánchez-Albornoz foi contrário à valorização das influências intelectuais judias e árabe-islâmicas sobre a Península

Ibérica e recusou a ideia de *simbiose pacífica* entre as três religiões (LIND, 1978). Sua principal obra nesse sentido foi *España, un enigma histórico*, publicada pela primeira vez em 1956.

Não conseguimos acesso direto à obra de Sánchez-Albornoz. Desse modo, citaremos seus escritos indiretamente, a partir das leituras de Georg Lind (1978), de García Sanjuán (2013), como já fizemos, e de Juan Pablo Domínguez (2016).

Conforme Lind (1978), Sánchez-Albornoz era um antigo amigo e companheiro de emigração de Castro. Ele acusou a obra do filólogo de ter uma preparação histórica fraca e de apresentar uma imagem errada, sombria e pessimista da potente e criativa história espanhola. Desse modo, os dois autores, de filiação política liberal, encabeçaram desde a década de 1940/1950 as duas maiores vertentes interpretativas sobre a identidade espanhola, gerando discussões acadêmicas entre seus muitos discípulos nos anos seguintes.

Lind (1978) também elencou os três argumentos centrais da tese de Sánchez-Albornoz (1956): 1) A Espanha não se formou a partir da Reconquista, mas a partir da lenta evolução de comunidades anteriores à Idade Média; 2) A simbiose entre as três religiões foi, na verdade, uma violenta guerra entre cristão e muçulmanos e entre cristãos e judeus; 3) A influência cultural dos árabes muçulmanos não foi tão grande. A *invasão* islâmica foi inclusive prejudicial, pois obrigou os cristãos do norte peninsular a se tornarem, compulsoriamente, guerreiros, isso os fez perder os laços econômicos com o restante da Europa. Concordamos apenas com o primeiro ponto, entendendo que toda sociedade “deixa” um legado cultural para as sociedades posteriores.

Uma frase desse autor expressa bem sua visão sobre a presença islâmica na Península Ibérica: “para mal de España entraron los moros en ella y para nuestro bien fueron vencidos, cualquiera que fuese el brillo de su civilización” (SÁNCHEZ-ALBORNOZ, 1959, p. 68 *apud* PABLO DOMÍNGUEZ, 2016, p. 231).

Entendemos que os argumentos de Sánchez-Albornoz têm bases frágeis. A primeira é a ideia de evolução histórica, que carrega em si um sentido de melhoria progressiva que alcança seu auge na Espanha moderna. Depois, não se pode falar numa guerra contínua dos cristãos contra judeus e muçulmanos. Por último, a ideia de *invasão* islâmica é compreensível do ponto de vista cristão, porém, dizer que os cristãos nortistas foram forçados à guerra e que isso levou ao corte de relações econômicas com o restante da Europa recorre em anacronismo devido à ideia de “Europa” no Medievo e na explicação de *causas-consequências*, ignorando as fontes que corroboram a guerra civil entre soberanias muçulmanas e alianças para além da religião entre soberanos cristãos e muçulmanos a depender dos momentos.

Ao lamentar a presença islâmica na Hispânia e louvar a Reconquista, vemos que Sánchez-Albornoz influenciou ideias negacionistas sobre a influência árabe-islâmica em Alandalus, como as defendidas por Ignacio Olagüe (1974). Entretanto, toda a carreira do historiador em questão não pode ser resumida apenas a isso.

García Sanjuán (2013) e Pablo Domínguez (2016) fizeram uma leitura mais aprofundada da obra de Sánchez-Albornoz, concluindo que, ao longo de toda a sua trajetória, esse autor transitou entre duas tendências da historiografia espanhola na caracterização de Alandalus: a *visão excludente*, que entende os muçulmanos como invasores e inimigos da Espanha, e a *visão integradora*, que aceita a existência de uma Espanha islamizada pela grandiosa civilização hispano-islâmica. Ambos os pesquisadores destacam que Sánchez-Albornoz não ficou na posição intermediária entre essas duas tendências, mas sim na defesa extrema de ambas. Devido a isso, sua obra como um todo é bastante contraditória, mais que a de Castro.

Em relação à *visão excludente* de Sánchez-Albornoz em defesa de um “gênio nativo”, como observamos também em Olagüe (1974), vemos que o historiador espanhol interpretava, desde antes sua obra de 1956, que o povo andaluz conservou os costumes dos seus antepassados pré-islâmicos e era governado por uma elite oriental, cujas cortes dos seus soberanos tinham “amor y sangre, lujuria y crimen, placer sin medida y poderío sin limite, lujo y fausto” (SÁNCHEZ-ALBORNOZ, 1933, p. 157 *apud* PABLO DOMÍNGUEZ, 2016, p. 239). Essas ideias expressam a visão orientalista desse historiador sobre Alandalus, pois ele entendeu os chefes muçulmanos como exóticos e violentos.

Uma das grandes contradições do pensamento de Sánchez-Albornoz, segundo Pablo Domínguez (2016), está nas suas reflexões sobre raça e cultura. Em *España, un enigma histórico*, o pesquisador defendeu que o conceito de *raça* não deveria se referir apenas a aspectos biológicos, mas também aos componentes histórico-culturais. Contudo, anos depois, em 1984, em seus últimos escritos, ele defendeu a falta de “aportes sanguíneos orientais” no povo de Alandalus.

Ainda segundo Pablo Domínguez (2016), em seu último livro - *Aún. Del pasado y del presente* (1984) –, Sánchez-Albornoz abandonou de vez seu tradicional equilíbrio contraditório entre as *visões excludente* e *integradora* e defendeu um Alandalus cheio de violência, despotismo e imoralidade, onde os espanhóis convertidos ao Islã teriam criado a cultura andaluza. Mais uma vez, a ideia do “gênio nativo” hispânico. Assim, Sánchez-Albornoz demonstrou seu desprezo pela cultura islâmica ressaltando que a civilização andaluza era proveniente apenas das heranças greco-romanas e visigodas.

Apresentadas de forma sintética as teses principais de Castro e de Sánchez-Albornoz, o que entendemos sobre Alandalus e suas influências recebidas e seus legados culturais? Alandalus pode ser interpretada para além das chaves da *simbiose pacífica* e da *guerra e declínio contínuos*? Apesar de nosso estudo ser sobre um caso específico do século IX, entendemos que sim: Alandalus está para além dessas conclusões.

Talvez as contradições e fragilidades das teses de Castro e de Sánchez-Albornoz sejam frutos dos seus recortes amplos, de longa duração. Tal postura analítica foi comum nos contextos nacionalistas, porém, atualmente, essa escolha vem se mostrando insuficiente para explicar as muitas conjunturas históricas intra e interculturais. Uma visão panorâmica da história é necessária para começarmos a estudar contextos menores, mas a análise de longa duração corre o risco de gerar anacronismos e de deduzir – indo do caso maior para os menores – explicações sobre um momento histórico que não podem ser corroboradas pelas fontes. Pensado pelo “outro lado”, o raciocínio indutivo – partindo de casos particulares para um maior – também não explica uma conjuntura maior de forma eficiente por ela ser, “naturalmente”, variável no decorrer do tempo.

Como então interpretar Alandalus, como um todo, e o caso dos mártires voluntários de Córdoba, em específico?

Conforme nos indicam os diversos documentos e estudos, Alandalus foi um período da história ibérica de quase oito séculos onde prevaleceu a cultura árabe-islâmica, mas que também foi influenciado pelo Judaísmo e pelas culturas anteriores, como a romana e a visigoda, e também pelo Cristianismo ariano e, mais ainda nos últimos tempos visigodos, católico. As relevâncias dos intelectuais judeus, muçulmanos e também cristãos são incontestáveis. Essa miscelânea étnica e cultural, comum nas histórias das sociedades, nunca foi bem aceita pelos intelectuais nacionalistas, cujos objetivos levam à defesa de um gênio genuinamente nativo jamais afetado por e nunca mesclado a outras influências étnicas e culturais. Nesse sentido, não podemos olhar para as sociedades passadas como fundadoras dos Estados modernos, mas como organizações humanas que deixaram legados culturais que foram se modificando, sobrevivendo e se adequando em várias situações culturais.

E as relações entre cristãos e muçulmanos: pacíficas ou beligerantes? Ambas. Uma primeira orientação para essas respostas é dizer que, de um modo geral, os relacionamentos entre esses dois grupos de fiéis nem sempre foram determinados pelos conteúdos de seus textos sagrados, pois nem sempre as práticas religiosas dos sujeitos que creem coincidem com suas doutrinas registradas em livros. Sempre há adaptações e reinterpretações. Uma segunda orientação é entender que esses relacionamentos foram diversos, ora pacíficos, ora violentos, a

dependem dos contextos. Cristãos e muçulmanos coexistiram em cenários variáveis que envolveram não somente questões religiosas, mas também políticas, linguísticas e, de forma mais completa, culturais.

A partir dos testemunhos de Eulógio e de Álvaro, veremos que os mártires voluntários protestaram – espiritual e politicamente – contra o governo islâmico por meio do martírio. Os cristãos eram tolerados e aceitos na sociedade andaluza a partir dos conceitos alcorânicos de *Povo do Livro* e de *Povo Protegido*, como veremos adiante. Contudo, a posição política do Emirado de Córdoba em relação aos mártires rebeldes não foi única. Considerados insurgentes por transgredirem a lei pactuada entre conquistadores muçulmanos e conquistados cristãos, os candidatos aos martírios foram severamente punidos até as suas execuções. Contudo, após a morte de ʿAbdu Arraḥmān II, seu filho Muḥammad I assumiu o trono e endureceu as medidas contra os cristãos de um modo geral.

No próximo capítulo explicaremos o contexto amplo do Emirado de Córdoba com mais detalhes para, em seguida, abordarmos diretamente o caso dos mártires voluntários a partir das nossas fontes principais.

CAPÍTULO 2: CÓRDOBA NOS SÉCULOS VIII E IX

A cidade de Córdoba foi a capital dos omíadas no Ocidente de meados do século VIII até o início do século XI, abrangendo as formas políticas de emirado e de califado⁵¹. Os líderes omíadas sucederam os califas *rāšidūn* e foram os chefes políticos da *Umma* no Oriente (*Aššarq*), entre 661/41 H. e 750/132 H., e no Ocidente (*Almagrib*), em Alandalus, desde a conquista em 711/92 H. até 1031/422 H., ano final do Califado de Córdoba. A família omíada pertencia ao clã árabe ʿAbdu Šams, um dos ramos da tribo coraixita (*qurayš*)⁵². Sob o comando dessa dinastia, a expansão do Império Árabe-Islâmico entrou em contato mais próximo e intenso com outras etnias e religiões.

Como analisa Rucquoi (1995), a história de Alandalus é inseparável do percurso dessa dinastia. Para Maíllo Salgado (2013), o regime omíada em Alandalus foi o período de máximo esplendor cultural da região durante o Medievo. Nessa época, a cultura hispano-árabe se desenvolveu de tal modo que Córdoba se tornou não somente uma referência de arte, de comércio e de produção material, mas um dos principais centros da cultura árabe-islâmica, sendo superada apenas por Bagdá e pelo Cairo.

A seguir, apresentaremos os principais aspectos históricos desse califado no Oriente e no Ocidente, principalmente no território ibérico, destacando também o tratamento islâmico aos cristãos e aos seus monumentos e os grupos sociais que formavam a sociedade andaluza.

2.1 Califado Omíada: história e conquistas do Almagrib e de Alandalus

O Califado Omíada sediado em Damasco inaugurou, de acordo com Maíllo Salgado (2013), uma nova etapa do Islâm e do arabismo, pois nesse período houve o domínio da tradição, da mentalidade e dos interesses árabes. Os omíadas iniciaram o sistema de sucessão

⁵¹ Em muitos contextos medievais um emir era um governador local, soberano em um emirado, cujo superior imediato era um califa, soberano de um califado e chefe de vários emirados. Mas na prática, com o crescimento do mundo árabe-islâmico, muitos emires adquiriram tanto poder que se tornaram governadores independentes, como no Emirado de Córdoba. Nesses casos, o califa ficava como uma autoridade superior simbólica. Isso foi muito comum, por exemplo, no Califado Abássida sediado em Bagdá. Nesse processo de autonomias locais, alguns emirados conquistaram tanta autonomia que seus emires se declararam califas. Foi o caso do emir de Córdoba ʿAbdu Arrahmān III, que se proclamou califa, inaugurando o Califado de Córdoba em 929/317 H. Além desses casos de soberanias políticas, o termo "emir" também poderia ser um título de honra aos califas. Muitos deles eram chamados pelos muçulmanos de *Amīr Almu'minīn* ("Comandante dos Crentes" ou "Príncipe dos Crentes") em referência às suas posições de autoridade e de respeito.

⁵² O termo "omíada" é derivado de "Umayya", nome de um ancestral do clã ʿAbdu Šams.

hereditária e impuseram a autoridade central do califa acima das estruturas tribais para consolidar o poder político dinástico (*dawla*)⁵³.

Apesar de o triunfo islâmico em Alandalus ter sido um projeto de média duração⁵⁴ iniciado no Califado *Rāšidūn*, a efetivação da conquista aconteceu sob a administração dos omíadas. Como explicaremos adiante a partir da análise parcial de uma crônica islâmica medieval, as primeiras incursões muçulmanas na Península Ibérica aconteceram durante o califado de ʿUṭmān Ibn ʿAffān (644/23 H.-656/35 H.), terceiro califa *rāšidūn* e um dos ancestrais dos futuros califas omíadas. A consolidação da conquista do território ibérico pelos muçulmanos aconteceu entre 711 e 714, segundo Enrique Aguilar Gavilán (1995), e entre 711 e 715, conforme Adeline Rucquoi (1995). Assim, podemos situar a efetivação dessa conquista durante os califados de Alwalīd I (705/86 H.-715/96 H.) e Sulaymān (715/96 H.-717/99 H.), o sexto e o sétimo califas omíadas, respectivamente, residentes em Damasco.

Desde o califado de Abū Bakr a *Umma* teve sua unificação política ameaçada devido ao desejo de desfiliação de algumas tribos. Tais tensões continuaram durante o califado de ʿUmār e se intensificaram no governo de ʿUṭmān, pois ele nomeou membros do seu clã como governadores das províncias. Além disso, os Companheiros do Profeta (*Ṣaḥāba*) que faziam parte dos muçulmanos pioneiros, desconfiavam dos convertidos posteriores que adquiriam poder. Assim, entraram em choque as alegações de primeiras conversões e relações mais próximas ao Profeta contra as reivindicações de uma nobreza antiga e ancestralidades honrosas anteriores ao Islām. ʿUṭmān foi eleito com expectativa de conciliação entre essas alas, mas seu

⁵³ Cientes de que “monarquia” – de etimologia grega – não explica total e satisfatoriamente as soberanias políticas da *Umma*, e de que o termo “Estado”, para se referir aos califados, constitui um evidente anacronismo, procuramos um termo técnico mais adequado para fazer referência às formas de governo exclusivas do mundo árabe-islâmico. Essa preocupação se baseia na natureza do cargo dos califas, posto que essas autoridades sempre reivindicaram relações de parentesco com o Profeta para fins de legitimidade. Além disso, como explica Hourani (1994, p. 394), a despeito de suas autoridades, oficialmente apenas de cunho político, os califas gozavam de uma “aura de santidade e escolha divina” perante os fiéis. Sabbagh (1988, p. 97) entende “Estado, dinastia” como os significados do termo árabe “*dawla*”. De modo semelhante, Nasr (2007, p. 80) traduz “*dawla*” como “conquista; nação; poder”. Assim, consideramos conveniente utilizar “*dawla*” (ou sua forma plural “*duwal*”) para fazer referência aos governos islâmicos – tanto emirados quanto califados –, traduzindo e entendendo esse termo como “dinastia”, “poder político dinástico” ou “soberania política dinástica”. Lembramos que a composição do califado anterior ao Omíada, o Ortodoxo, não sendo dinástico, é por nós entendido como uma associação/unificação de tribos. Concordamos com Armstrong (2001) com o nome que designa essa união política e religiosa das tribos árabes: Confederação Islâmica.

⁵⁴ A partir do estudo de Ferdinand Braudel (2007) sobre a categorização das experiências humanas no tempo, entendemos que a conquista de Alandalus foi um processo histórico de média duração, pois tal circunstância ocorreu em décadas, já que as primeiras investidas dos muçulmanos no território ibérico foram feitas durante o califado de ʿUṭmān Ibn ʿAffān, iniciado em 644/23 H. (ABEN-ADHARI, 1860).

nepotismo político instigou oposições na capital Medina – dos filhos dos *Ṣaḥāba* e de ʿĀiṣa, esposa do Profeta – e nas cidades-acampamento de Kūfa, na Mesopotâmia, e Fustāt, no Egito⁵⁵.

ʿUṭmān foi assassinado em 656/35 H. durante uma revolta em Medina apoiada por soldados do Egito que, em seguida, aclamaram ʿAlī Ibn Abī Ṭālib como novo califa. O episódio foi uma expressão definitiva da guerra civil (*fitna*) na *Umma*, que durou até 661/41 H. Após vencer seus opositores em Kūfa e em Baṣra, ʿAlī se estabeleceu como califa, mas logo enfrentou a oposição de Muʿāwiya Ibn Abī Sufyān, parente próximo de ʿUṭmān e governador da Síria (ARMSTRONG, 2001; HOURANI, 1994).

Os dois concordaram com uma arbitragem em 657/37 H. que envolveu delegados dos dois lados. Contudo, quando essa arbitragem se mostrou contrária aos interesses de ʿAlī, Muʿāwiya o depôs e se proclamou califa em Jerusalém⁵⁶. ʿAlī acabou perdendo força política e foi assassinado em Kūfa. Os partidários de ʿAlī proclamaram seu filho primogênito, Ḥasan, como próximo califa. Entretanto ele fez um acordo com Muʿāwiya, consentido com seu título de chefe político da *Umma*. Muʿāwiya mudou a capital do império para Damasco e iniciou o primeiro califado dinástico islâmico em 661/41 H., o Califado Omíada, que contou com quatorze califas no Oriente (ARMSTRONG, 2001; HOURANI, 1994).

Maíllo Salgado (2013) afirma que, em um primeiro momento, os omíadas se preocuparam em construir uma *dawla* que transformasse a massa das tribos árabes em um complexo corpo político funcional. Posteriormente, a dinastia enfrentou o problema de compatibilidade entre o domínio árabe e o universalismo da religião islâmica, organizando uma política fiscal que diferenciase os muçulmanos dos não muçulmanos. Desse modo, o período omíada foi uma fase de transição no desenvolvimento da *dawla* islâmico, indo do sistema

⁵⁵ Segundo Hourani (1994), as cidades-acampamentos surgiram nos primeiros anos da expansão islâmica, tendo relação com as governanças nas novas áreas conquistadas, pois os líderes muçulmanos desempenhavam suas autoridades a partir dos acampamentos militares que alojavam os soldados. Em algumas regiões, como na correspondente à atual Síria, boa parte desses acampamentos foram fundados nas cidades existentes, mas em outras regiões, como Baṣra e Kūfa (Irake) e Fustāt (Egito), novos núcleos foram criados. Sendo centros de poder, esses núcleos atraíram imigrantes da Arábia e das terras conquistadas e se transformaram em cidades em cujos centros eram instalados o palácio do governador e a mesquita principal.

⁵⁶ É a terceira cidade sagrada do Islām, tendo à sua frente, respectivamente, Medina e Meca. Jerusalém, denominada pelos muçulmanos como *Alquds* (A Santa), é sagrada por ter sido local de atuação de profetas importantes como Davi, Salomão e Jesus e por ter sido o destino da viagem miraculosa do profeta Muḥammad. Contam as tradições que certa noite o Profeta viajou até lá montado em um animal mágico chamado Burāq, meio mula e meio asno e com asas. Guiado pelo Arcanjo Gabriel, Muḥammad foi de Meca e Jerusalém em um piscar de olhos. Lá, encontrou outros profetas e a partir da rocha atualmente envolvida pelo Domo da Rocha, ascendeu ao Paraíso. Para além das concepções humanas sobre o espaço e o tempo, Muḥammad contemplou profetas e anjos em suas realidades celestes e até ao próprio Deus com os olhos do espírito (LINGS, 2010). A menção a essa viagem no Alcorão encontra-se no capítulo nº 17, intitulado *A Sura da Viagem Noturna*. Ressaltamos que fizemos aqui um breve resumo dessa narrativa religiosa a partir da tradição sunnita. Outras tradições podem relatar a mesma narrativa com algumas variações.

teocrático e patriarcal dos califas *rāšidūn* à elaborada estrutura do Califado Abássida (750/132 H.-1258/656 H.).

Tal como Maíllo Salgado (2031), Albert Hourani (1994) entende a ascensão dos omíadas como uma nova fase do poder político árabe-islâmico. Além da inauguração da sucessão hereditária, os omíadas se viram diante de um vasto império com uma diversidade étnica e religiosa que lhes exigiu um novo estilo de governo. Nesse processo, a transferência da capital para Damasco, localizada em uma rica zona rural, garantia recursos para manter a administração governamental, a corte e o exército. Além disso, Damasco ficava numa posição melhor que Medina para o controle do litoral do Mediterrâneo Oriental e das regiões a leste dessa costa.

Houve também a substituição dos primeiros exércitos árabes por forças regulares pagas, como soldados que anteriormente estavam sob ordens dos persas sassânidas. Os governadores regionais eram de cultura citadina e avessos às lideranças baseadas na solidariedade tribal. A administração financeira da *dawla* omíada era composta por funcionários originários de grupos – incluindo judeus e cristãos - que tinham servido aos antigos governantes bizantinos e persas. Assim, a língua grega era utilizada na zona oeste do califado e, o pálvavi, uma das línguas do antigo Império Persa, na porção leste. Contudo, a partir da década de 690 a língua oficial da administração passou a ser o árabe, mas isso não provocou grandes mudanças no corpo de funcionários e nos seus métodos de trabalho, com exceção dos muitos servidores que se tornaram muçulmanos, principalmente na região da Síria (HOURANI, 1994).

A década de 690 também foi um marco para a consolidação da soberania omíada devido à nova cunhagem de moedas – impressas com a *šahāda*⁵⁷ - e a construções arquitetônicas como o Domo da Rocha⁵⁸, em Jerusalém, e de uma série de grandes mesquitas nas cidades mais importantes da *dawla* como Damasco, Alepo, Medina, Jerusalém, Qayrawān (hoje na Tunísia) e Córdoba. Segundo Hourani (1994), esses empreendimentos foram símbolos de poder e identidade que afirmaram o nascimento de uma comunidade nova e distinta nas regiões outrora

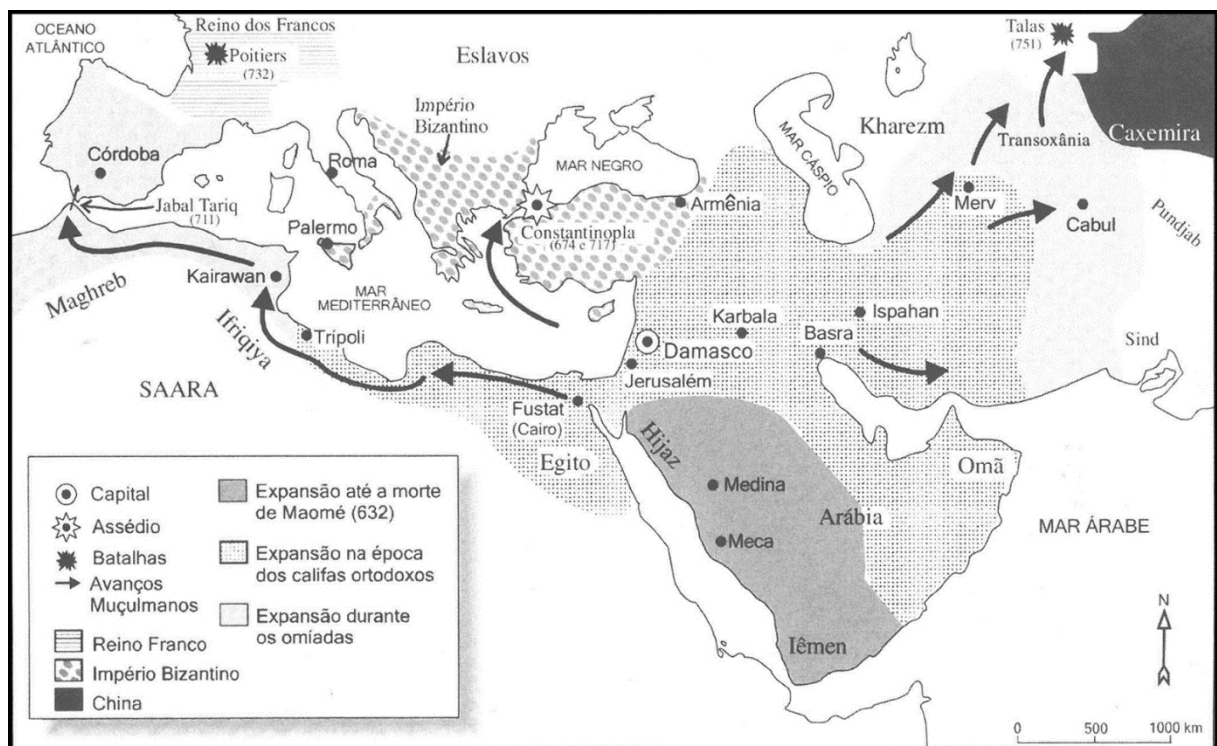
⁵⁷ Testemunho da fé islâmica que consiste na seguinte fórmula: “Não há divindade senão Deus e Muḥammad é o Seu mensageiro”. A pronúncia sincera dessa profissão de fé perante duas testemunhas é suficiente para a conversão/reversão ao Islām. A *šahāda* é composta por duas partes: a expressão da unicidade divina (*tawḥīd*) e a afirmação da missão profética de Muḥammad (MAÍLLO SALGADO, 2013).

⁵⁸ O Domo da Rocha, atual cartão-postal de Jerusalém, foi construído na década de 690 no local do antigo Templo judaico, transformando o local em um santuário islâmico. Essa edificação foi erguida em torno da rocha onde, segundo a tradição judaica, Deus intimidou Abraão a sacrificar seu filho Isac. Para a tradição islâmica, o filho sacrificado teria sido Ismael. Apesar dessa divergência, a construção do Domo da Rocha pode ser encarada como um ato simbólico que afirma o poder islâmico e que também coloca o Islām na linhagem abraâmica e o diferencia do Judaísmo e do Cristianismo (HOURANI, 1994). Como também mencionamos na nota de número 5, na página anterior, acredita-se que foi dessa mesma rocha que o Profeta ascendeu ao Paraíso.

pertencentes aos impérios Bizantino e Persa. Esse mesmo estudioso também destaca que a expansão da língua árabe acompanhou a expansão do Islâm durante o Califado Omíada. Fora da Península Arábica, os omíadas governaram regiões em que, inicialmente, a maioria da população não falava árabe e nem era muçulmana.

Apesar das conturbações sociais causadas pela primeira *fitna* nos últimos anos do Califado *Rāšidūn*, a expansão e colonização árabe-islâmica não cessou e cresceu consideravelmente durante a *dawla* omíada. Os limites das conquistas islâmicas eram as terras próximas ao rio Indo, na atual Índia, e o território sul e central da Península Ibérica. O mapa seguinte ilustra com mais detalhes esses percursos expansionistas.

Mapa 3 - A Expansão Omíada (661/11 H.-750/132 H.)



Fonte: DEMANT, 2015, p. 41.

No tempo dos omíadas também foi estabelecida a primeira base importante no norte da África enquanto as forças muçulmanas avançavam rumo ao oeste da Península Arábica. Essa base se localiza em Qayrawān, região da atual Tunísia (HOURANI, 1995). Como veremos no decorrer deste capítulo, Qayrawān foi importante para a administração de Alandalus.

Segundo Aguilar Gavilán (1995), em 717 já se usava o termo “Alandalus” como referência ao território anteriormente pertencente ao Reino Visigodo, visto naquele momento como província do Império Árabe-Islâmico. Desde a conquista de 711/92 H. – ou desde a

consolidação da vitória islâmica em 716 - o território era administrado por governadores (*wulā*)⁵⁹, situação política que durou até 756/138 H., sendo denominada como *Época dos Governadores* (ANDRADE FILHO, 1997; RUCQUOI, 1995)⁶⁰.

Essa jurisdição política foi modificada em 756/138 H. com a chegada de um refugiado omíada, o último da família, a Alandalus. Tratava-se de ʿAbdu Arraḥman, fugitivo da violenta repressão dos Abássidas aos omíadas, que culminou com o fim da dinastia sediada em Damasco.

Apesar da consolidação do poder político árabe-islâmico nos anos omíadas, os dirigentes dessa família lidaram com muitos problemas relacionados à administração de um império vasto e heterogêneo e com movimentos de oposição. Com o tempo, as bases fiscais e militares do governo foram fortalecidas e houve poucas revoltas sérias. Contudo, na década de 740 essa configuração mudou rapidamente com mais uma guerra civil que juntou movimentos com intenções distintas, porém, unidos contra um inimigo em comum: o Califado Omíada.

Esse movimento foi mais intenso nas regiões orientais do império, onde surgiu uma liderança mais eficaz do movimento com os Abássidas, membros da família do Profeta, descendentes de seu tio paterno ʿAbbās. Um líder de origem obscura conhecido como Abū Muslim marchou com suas forças para as regiões ocidentais do califado, ganhando várias batalhas contra os omíadas. Em 750/132 H. o califa Marwān II Alḥimār foi assassinado após ser perseguido até o Egito. Era o fim do domínio omíada nas terras orientais da *dawla* islâmica e o início do terceiro grande califado do Islām, o Abássida (750/132 H.-1258/656 H.).

Todavia, o poder omíada continuou a existir no Ocidente com a fuga de ʿAbdu Arraḥman para Alandalus. Isso iniciou não só há uma nova fase administrativa no território ibérico, mas também a divisão política do mundo islâmico com a formação de *duwal*⁶¹ independentes.

No tópico seguinte, abordaremos a expansão do poder omíada na Península Ibérica a partir de um documento do século XIV.

⁵⁹ Forma plural de *wālī* (governador).

⁶⁰ Outros autores, como Aguiar Gavilán (1995), denominam o período como Emirado Dependente (de Damasco).

⁶¹ Plural de “*dawla*”.

2.1.1 A Expansão Omiada no “Livro Versado nas Notícias de Alandalus e do Ocidente” (século XIV)

Como mencionamos, a conquista islâmica do norte da África foi iniciada no califado de ʿUmār Ibn Alḥaṭṭāb, entre 634/13 H. e 644/23 H. Segundo Armstrong (2001), em 641 os muçulmanos já controlavam territórios que antes faziam parte Império Bizantino, correspondentes às atuais regiões da Síria, Palestina e Egito. A conquista da Península Ibérica pode ser entendida como uma continuidade da expansão árabe-islâmica no norte da África devido à proximidade geográfica dessa região a Alandalus, como pudemos constatar a partir da leitura do *Livro Versado nas Notícias de Alandalus e do Ocidente* (*Kitāb Albayān Almuḡrib fī Aḥbār Alandalus wa Almaḡrib*)⁶², do erudito norte-africano Ibn ʿIdārī (século XIV)⁶³. A edição que analisamos dessa fonte é a sua primeira tradução espanhola, feita por Dom Francisco Fernandez Gonzalez (1833-1917)⁶⁴ e publicada em 1860 com o título de *Historias de Al-Andalus*⁶⁵.

De acordo com Juan Martos Quesada (2009), Ibn ʿIdārī foi um sábio muçulmano que nasceu em Marraquexe (*Marrākuṣ*) ou nos arrabaldes da cidade. O erudito viveu entre a segunda metade do século XIII e as primeiras décadas do século XIV durante o governo da dinastia Marínida no Almaḡrib (1268-1470), época caracterizada pelo estímulo às atividades culturais e intelectuais. Ibn ʿIdārī foi juiz na cidade de Fez (*Fās*) e, entre 1312 e 1313, escreveu em Marraquexe o *Livro Versado nas Notícias de Alandalus e do Ocidente*. Ele também escreveu o *Livro Versado nas Notícias do Oriente* (*Kitāb Albayān Almuṣriq fī Aḥbār Almaṣriq*)⁶⁶, obra atualmente perdida.

⁶² Tradução nossa.

⁶³ Provavelmente, seu nome completo era Abū Alʿabbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿIdārī Almarrākuṣī (MARTOS QUESADA, 2009).

⁶⁴ Dom Francisco Fernandez Gonzalez foi historiador, filósofo, arabista, hebraísta, filólogo e crítico literário. Também foi fundador da Sociedade Histórica e Filológica dos Amigos do Oriente em 1860, em Granada. Essa sociedade foi responsável pela produção da “Espana Árabe”, uma coletânea de obras árabes originais traduzidas para o espanhol (REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 2018).

⁶⁵ De acordo com Martos Quesada (2009) existe uma grande quantidade de edições e traduções parciais da obra de Ibn ʿIdārī. Isso e os sucessivos surgimentos de novos manuscritos, ou partes de manuscritos, creditados ao erudito africano causou uma “dispersão caótica” da sua obra. Esses novos manuscritos contêm conteúdos que são historicamente posteriores à conquista islâmica de Alandalus, como os períodos taifas e a época da dinastia Almôada (1130/524 H.-1269 d.C./667 H.). As traduções dos textos de Ibn ʿIdārī descobertos posteriormente foram publicadas a partir de 1917. Em seu estudo, Martos Quesada (2009) catalogou vinte e sete edições/traduições parciais da crônica de Ibn ʿIdārī publicadas de 1848 a 1999. Nessa lista de edições, a tradução de Fernandez Gonzalez, de 1860, foi a primeira tradução espanhola e a segunda edição lançada.

⁶⁶ Tradução nossa.

Ainda conforme Martos Quesada (2009), Ibn ʿIdārī pertenceu a uma geração de historiadores compiladores que produziram, nos séculos XIII e XIV, obras historiográficas de cunho compilatório e analítico. As referências de Ibn ʿIdārī foram produções de historiadores que estão hoje perdidas e outras atualmente conhecidas de autoria de Ibn Ḥabīb⁶⁷, Aṭṭabarī⁶⁸ e Arrāzī, conhecido entre os cristãos medievais como Mouro Rasis⁶⁹.

Outra característica dos historiadores compiladores era a escolha de um grande recorte geográfico-temporal e a organização da história árabe-islâmica em fases temporais e zonas geográficas. O trabalho dos historiadores compiladores consistia em copiar os dados e até páginas inteiras dos seus referenciais. Esses eruditos também concebiam seu ofício como um testemunho da história islâmica sem discursos apologéticos às dinastias muçulmanas que eram suas contemporâneas. Essa tradição intelectual foi denominada no século XIV como “filosofia da História”. Seu maior representante foi o norte-africano Ibn Ḥaldūn⁷⁰ (MARTOS QUESADA, 2009).

Além dos historiadores citados, Ibn ʿIdārī utilizou outras crônicas históricas e documentos políticos oficiais, totalizando o manuseio de cerca de cinquenta fontes em sua obra. Para Martos Quesada (2009), isso é um indício de que o historiador era um intelectual renomado

⁶⁷ ʿAbdulmalik Ibn Ḥabīb nasceu na cidade de Elvira ou de Córdoba por volta de 790 e faleceu em 852 ou 853. Pelos registros disponíveis, sabe-se que ele foi o primeiro erudito andaluz a compor um livro de história de cunho universal, o *Livro de História (Kitāb Attārīḥ)*, influenciado por outras obras do mesmo tipo escritas por muçulmanos orientais, como Aṭṭabarī. Esse livro é o documento mais antigo que relata a conquista islâmica de Alandalus. Além de historiador, Ibn Ḥabīb também era um alfaqui (jurista ou doutor na lei islâmica), mas com pouca notoriedade, como se pode interpretar pela rápida dispersão da memória sobre seus escritos (JAROUCHE, 2017).

⁶⁸ Renomado historiador persa, Muḥammad Ibn Jarīr Aṭṭabarī nasceu na região atualmente correspondente ao Tabaristão, no Irã, no século IX e faleceu em 923. Ele criou a abordagem da *história universal* ou *crônica histórica universal*. Sua volumosa obra *História dos Profetas e dos Reis (Tārīḥ Arrusul wa Almulūk)* abrange um período 1.400 anos, indo da Criação e passando pelas histórias dos profetas, do Império Persa Sassânida, do profeta Muḥammad, do Islām e dos califados até o século X. Todos esses eventos foram integrados por Aṭṭabarī em uma cronologia, tornando-o a principal referência em *história universal* no mundo islâmico (JAROUCHE, 2017; MELO CARRASCO, 2014).

⁶⁹ Personalidade histórica de origem relativamente desconhecida. Aḥmad Arrāzī ou Mouro Rasis – como era mais conhecido entre os cristãos de Alandalus – era persa. Como historiador, escreveu trabalhos na segunda metade do século X em Córdoba. Foi autor de uma compilação historiográfica chamada de *Aḥbār Mulūk Alandalus (Histórias dos Soberanos de Alandalus – tradução nossa)*, também conhecida como *Crônica do Mouro Rasis*. Essa obra foca em relatos da Hispânia antiga e medieval até o califado de Alḥakam II Almustanṣir (961 /350 H.-976/366). A *Crônica do Mouro Rasis* é dividida em quatro seções organizadas por temas. A terceira parte do livro se concentra na conquista islâmica de Alandalus (GOMES, 2019).

⁷⁰ Ibn Ḥaldūn nasceu em Túnis, em 1332, e faleceu no Cairo em 1406. Foi autor do monumental *Kitāb Alʿibar (Livro de Lições)*. Essa obra é do tipo *história universal*, sendo dividida em três grandes partes: a renomada *Almuqaddima (A Introdução/Os Prolegômenos)*, que é um resumo dos saberes da época em diversas áreas (história, retórica, geografia); *Attārīḥ (A História)*, um testemunho da história desde as dinastias pré-islâmicas (como gregos, assírios, persas e outras) à história dos árabes e dos berberes em tempos islâmicos; e *Attaʿrīf (O Conhecimento)* ou, como outros estudiosos traduzem, *Autobiografia*, um relato da vida desse importante erudito (BISSIO, 2008; SENKO, 2012). As traduções dos títulos da obra de Ibn Ḥaldūn são nossas, com exceção de *Autobiografia* e da tradução de *Almuqaddima*.

em sua época. Seu objetivo era escrever uma história da presença árabe no Almagrib e em Alandalus, da conquista ao seu tempo de vida (século XIV d.C.), incluindo a conquista islâmica do Egito e as dinastias Almorávida (1056/448 H.-1147/541 H.) e Almôada (1130/524 H.-1269/667 H.).

Assim, o *Livro Versado nas Notícias de Alandalus e do Ocidente* de Ibn ʿIdārī pode ser classificado como uma obra do gênero *crônica histórica* (*tārīḥ*)⁷¹. Essa obra inicia com a descrição geográfica de Alandalus, apresentada como “[...] una isla recostada en tierra firme con tres extremidades, que aproximan su figura á la del triangulo. [...] Por tanto, Al-Andalus en toda sua extension está rodeada de mar, [...]” (ABEN-ADHARI, 1860: 5-6)⁷².

Nesse primeiro capítulo da crônica, intitulado “Descripcion de Al-Andalus y Sus Antigüedades”, Ibn ʿIdārī utilizou as semânticas de “entrada” e de “invasão” para indicar o ingresso de diferentes povos à Península Ibérica. Curiosamente, apenas aos romanos o cronista associou o termo “invasão”. Aos outros povos, como os magos, os norte-africanos, os godos, os berberes e os árabes, o historiador usou o termo “entrada”.

Finalmente, entró el godo en Al-Andalus, de la cual separó Dios la dominacion Romana, y hubo diez y seis reyes godos, siendo el último Ludheriq, en cuyo tiempo entraron los musulimes, y tenia por capital à Tolaitola [...] y dicen que Ludheriq en cuyo tiempo entraron los árabes y los bereberes [...] (ABEN-ADHARI, 1860, p. 10-11).

Em relação ao último trecho citado, informamos que “Tolaitola” era o nome árabe da cidade de Toledo. Já “Ludheriq” era o nome de Roderico ou Rodrigo (688-711), último rei visigodo, soberano nos anos 710 e 711.

Na segunda parte de sua crônica histórica, intitulada “Narracion de la Entrada de los Muslimes em Al-Andalus, y de Cómo Fué Sacada del Poder de los Infieles”, Ibn ʿIdārī afirmou que a entrada dos muçulmanos na Península Ibérica ocorreu em quatro etapas. A primeira foi

⁷¹ A *crônica histórica* ou *tārīḥ* (história) foi um dos principais gêneros textuais do mundo árabe-islâmico medieval. Conforme Maíllo Salgado (2013), a partir do século IX/III H., de forma paulatina, o gênero *tārīḥ* foi se especializando, denominando obras do tipo histórico em que a principal característica era o relato de acontecimentos organizados em marcos cronológicos. Melo Carrasco (2014) classifica a *crônica histórica* como um dos gêneros maiores das letras árabes, que se desenvolveu influenciado por aspectos de outros gêneros como o *nasab* (genealogia), *ḥabar* (notícia), *ḥadīṭ* (narrativas sobre o Profeta), *sīra* (biografia), *maḡāzī* (campanhas militares do Profeta) e *ṭabaqāt* (categorias). Assim, é comum encontrar elementos dessas outras classes literárias nas obras do tipo *tārīḥ*.

⁷² Na tradução de Dom Francisco Fernandez Gonzalez, o nome de Ibn ʿIdārī foi grafado como “Aben-Adhari”, conforme o sistema de transliteração da época. Manteremos o nome “Aben-Adhari” somente nas citações diretas da edição de 1860 de Fernandez Gonzalez. Nos demais trechos desta tese, escrevemos o nome do autor como Ibn ʿIdārī, segundo nosso atual sistema de transcrição.

caracterizada por saques no litoral realizados por expedições comandadas por dois alferes (*alfāris*)⁷³ durante o califado de ʿUṭmān.

Y en cuanto á la entrada de los musulmes en Al-Andalus, refiérense sobre ella cuatro especies.

Es la primera, que la tierra de Al-Andalus la entraron dos Al-Fehries, Abdu-l-lah ben Nafí ben Abdi-l-queis y Abdu-l-lah ben Al-Husayn, llegando á ella por el lado de la costa en tiempo de Otsman el Califa (Dios le tenga en su gracia). Dice At-Taberi que vinieron á ella aficionados á su tierra y mar, que la conquistaron por el permiso de Dios (enaltecido sea su nombre), así como la tierra de Afrancha, que fué agregada con Al-Andalus al dominio de los musulmes á semejanza de Ifriquia, [...] habiendo tenido lugar esta entrada el año 27 (*) de la noble Hegira (ABEN-ADHARI, 1860, p. 13-14).

Podemos observar que Ibn ʿIdārī se baseou em Aṭṭabarī para afirmar as conquistas islâmicas de Alandalus, da região correspondente à parte da atual França (Afrancha) e da África (Ifriquia). Ibn ʿIdārī também situou essa primeira entrada islâmica no ano 647/27 H.

Ainda a partir de Aṭṭabarī, Ibn ʿIdārī mencionou que a segunda entrada dos muçulmanos no território ibérico aconteceu com as conquistas do emir Mūsà Bin Nuṣayr em 91 H. (ou entre o final de 709 e o início de 710). Esse ingresso ocorreu por meio de uma expedição militar veloz bem-sucedida, transcrita por Fernandez Gonzalez como “algazúa” (ABEN ADHARI, 1860, p. 15)⁷⁴.

Continuando sua narrativa, Ibn ʿIdārī afirmou que a terceira entrada aconteceu no ano 91 H. e foi ordenada por Mūsà Bin Nuṣayr, sendo chefiada por Ṭarīf Ibn Mālik⁷⁵.

A quarta e última etapa da entrada islâmica foi o início da conquista definitiva em 91 H. Essa fase foi chefiada por Ṭāriq Ibn Ziyād e concluída por Mūsà Bin Nuṣayr um ano depois em 710-711/92 H. Ibn ʿIdārī também citou que Ṭāriq era tenente de Mūsà em Tânger e nos seus arredores e também relacionou a conquista de Ṭāriq ao ano de 92 H., baseando suas informações em Aṭṭabarī e Arrāzī (Mouro Rasis).

[...] y Tarif la entró el año 91, asolándola y devastándola, accion atribuida sin duda á Muza como ejecutada de orden de este emir; siendo verdad en ello la connexion con Muza, y verdad el dicho de At-Taberí, y verdad también lo que

⁷³ Cavaleiro ou ginete, posição mais inferior de oficial na estrutura militar (ALVES, 2013).

⁷⁴ O termo árabe em questão é *algazū*, registrado por Alves (2013, p. 160), em seu dicionário de arabismos, como “algazu” ou “gazua”, uma rápida incursão militar.

⁷⁵ Chefe militar comandado por Mūsà Bin Nuṣayr. Ṭarīf liderou as primeiras tropas islâmicas que desembarcaram na Península Ibérica em 710/91 H. Eventualmente ele é confundido com Ṭāriḡ Ibn Ziyād, outro chefe sob o comando de Mūsà (LÉVI-PROVENÇAL, 1913-1936).

dice Ar-Razí desde lo primero á lo último; y Tariq finalmente hizo la entrada decisiva á conquistarla, año 92 (ABEN-ADHARI, 1860, p. 15).

A leitura da crônica de Ibn ʿIdārī nos permite concluir que a conquista islâmica de Alandalus foi uma continuidade da expansão árabe no Almagrib e que o domínio dessas duas regiões, como um todo, foi um empreendimento político-militar de longo prazo que atravessou califados de diferentes naturezas administrativas e jurídicas. No califado de ʿUmār Ibn Alḥaṭṭāb (634/13 H.-644/23 H.) foi iniciada a conquista do Almagrib e, no califado de ʿUṭmān Ibn ʿAffān (644/23 H.-656/35 H.), a conquista de Alandalus. Desde então essa expansão continuou e se desenvolveu durante os califados de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib (656/35 H.-661/41 H.) e dos cinco primeiros califas omíadas⁷⁶ até ser consolidada na soberania de Alwalīd I (705/86 H.-715/96 H.), o sexto dirigente omíada.

Como afirma Maíllo Salgado (2013), o Califado *Rāšidūn* tinha um regime baseado no Alcorão e na *sunna* do Profeta e deu início a um sistema de administração civil, apesar de efetivamente, os quatro primeiros califas serem vistos pelos seus contemporâneos mais como árbitros e conselheiros do que como soberanos. Um entendimento maior dos califas como soberanos veio com o Califado Omíada que inaugurou o sistema de sucessão hereditária entre os árabes, tentando impor seus poderes acima das autoridades da tradição tribal.

Contudo, como observa Armstrong (2001), os primeiros califas omíadas pareciam-se mais com chefes árabes tribais do que com soberanos absolutos. Até o mandato do quarto califa da família, Marwān Ibn Alḥakam (684/64 H.-685/65 H.), o poder de Damasco foi instável, pois enfrentou oposições em várias frentes desde a morte de Muʿāwiya [I] Ibn Abī Sufyān, o primeiro califa da dinastia. Uma dessas oposições foi expressa na memorável Batalha de Karbalā' em 680⁷⁷.

O governo de Marwān Ibn Alḥakam durou cerca de um ano. Em 685/65 H. ele foi sucedido por ʿAbd Almalik que, por sua vez, foi sucedido em 705/86 H. por Alwalīd I, que governou até 715/96 H., quando Sulaymān assumiu o trono em Damasco. Na gestão desses dois últimos califas a conquista de Alandalus foi consolidada a despeito da trajetória de conflitos internos no território ibérico, como nos mostra a crônica de Ibn ʿIdārī.

⁷⁶ Muʿāwiya [I] Ibn Abī Sufyān (661/41 H.-680/60 H.), Yazīd I (680/60 H.-683/64 H.), Muʿāwiya II (683/64 H.-684/64 H.), Marwān Ibn Alḥakam (684/64 H.-685/65 H.) e ʿAbd Almalik (685/65 H.-705/86 H.), conforme Maíllo Salgado (2013).

⁷⁷ Essa rebelião ocorreu durante o califado de Yazīd I, filho de Muʿāwiya, na atual região do Iraque, e foi protagonizada pelos partidários da família de ʿAlī ao poder. Na Batalha de Karbalā' o segundo filho de ʿAlī, Ḥusayn, e seus seguidores foram assassinados. A morte de Ḥusayn deu força à memória dos mártires entre os xiitas, tornando-se, para esse grupo de muçulmanos, um símbolo da injustiça presente na vida humana (ARMSTRONG, 2001; HOURANI, 1994).

2.2 Córdoba: capital omíada em Alandalus

Para o historiador cordobês Enrique Aguilar Gavilán (1995, posição 3), Córdoba está “Dentro de la pléyade de ciudades cuya sola denominación evoca profundas resonancias de grandeza histórica y cultural, no pecamos de exacerbado localismo al afirmar que entre ellas figura Córdoba con méritos más que sobrados”. Apesar da emoção regionalista dessa declaração, compreensível por vir de um historiador que nasceu e fez sua carreira acadêmica na cidade, concordamos com o notório peso histórico e cultural que Córdoba possui.

Desde 1984 a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) vem tombando Patrimônios da Humanidade na Espanha. Córdoba pertence ao seletto grupo das quinze cidades espanholas com esse reconhecimento. Tudo começou no referido ano com o tombamento da mesquita-catedral da cidade (ADAMUZ, 2023). De arquitetura exuberante, a mesquita é um dos mais conhecidos cartões-postais da cidade. Construída como mesquita em 785, o templo foi conquistado pelos cristãos em 1236, sendo transformada em catedral (REIMÃO, 2019). Dez anos depois, em 1994, esse reconhecimento foi ampliado para todo o centro histórico da cidade, onde está a famosa Ponte Romana (ADAMUZ, 2023). Essas duas construções expressam o passado multicultural de Córdoba.

Figura 1 – Mesquita-Catedral de Córdoba



Fonte: REIMÃO, 2019.

Figura 2 - Ponte Romana de Córdoba



Fonte: ADAMUZ, 2023.

A origem de Córdoba remonta ao período de romanização da Península Ibérica no início do século II a.C., quando essa região, por meio da conquista e da colonização, passou a integrar o universo político, cultural e espiritual de Roma. A fundação da cidade no século II a.C.⁷⁸ - após a Segunda Guerra Púnica (218 a.C.-202 a.C.) e as conquistas do Levante e do sul peninsular (Bética) - levou em conta sua posição estratégica. Localizada na porção sul peninsular, Córdoba assegurava aos romanos o controle da bacia da Bética e das principais rotas terrestres e do litoral mediterrâneo que confluíam para a região.

A cidade abrigou diversos povos e culturas e presenciou diferentes eventos e contextos históricos, dentre os quais, o caso de martírio aqui estudado. Logo, acreditamos ser necessário abordar com mais detalhes a história islâmica da cidade. Nesse sentido, a crônica de Ibn ʿIdārī também nos fornece informações importantes sobre o passado islâmico cordobês.

2.2.1 A Conquista de Córdoba Durante a Época dos Governadores (711/92 H.-756/138 H.)

Após o êxito das tropas muçulmanas sobre os visigodos na Batalha de Guadalete (711/92 H.), os conquistadores avançaram com notável velocidade pelo território ibérico sob a

⁷⁸ Aguilar Gavilán (1995) aponta como possíveis anos precisos de fundação de Córdoba 152 a.C. ou 169 a.C. Ele também afirma que o fundador da cidade foi o político e general romano Claudio Marcelo (270 a.C.-208 a.C.).

liderança de Mūsà Bin Nuṣayr, concluindo a conquista em 714 ou 715 (AGUILAR GAVILÁN, 1995; RUCQUOI, 1995). As cidades de Carteia e Algeciras já haviam sido tomadas por Ṭāriq Ibn Ziyād antes da referida batalha. Após a vitória às margens do rio Guadalete, na Andaluzia, Muḡiṭ Arrūmī coordenou as conquistas das cidades de Málaga, Granada e Córdoba (REI, [entre 2003 e 2020]).

Sobre Arrūmī e a conquista de Córdoba, o cronista Ibn ʿIdārī inicialmente escreveu o seguinte: “Estando en Ezga despachó Tariq á Mugueyts, liberto de Abdu-l-melic ben Meruan á que intentara la conquista de la ciudad de Cortoba (una de las capitales de los godos) con setecientos ginetes á sus ordenes, [...]” (ABEN-ADHARI, 1860, p. 30).

Ibn ʿIdārī mencionou que a conquista da cidade envolveu a captura de um pastor pelos batedores de Arrūmī. Interpelado pelo líder muçulmano, o trabalhador do campo informou que os mais notáveis da população já haviam se retirado – com exceção do rei da cidade –, restando cerca de quatrocentos cavaleiros e pessoas desamparadas para defender a cidade. Arrūmī também quis saber sobre a muralha de Córdoba. O pastor lhe respondeu que a entrada por fora era impossível, com exceção de um vão localizado acima do portão oeste. Foi por meio dessa abertura e, em seguida, abrindo o portão por dentro, que o exército muçulmano invadiu a cidade à noite. Ibn ʿIdārī também informou com mais detalhes sobre o sítio dos muçulmanos aos cristãos cordobenses refugiados em uma igreja.

Cuando llegó la noticia de esta entrada al rey, que había en la ciudad, salió con los mas esforzados de los suyos, y entraron en una iglesia situada al poniente de la misma, donde se hicieron fuertes, viniendo á sitiarlos Mugueyts. Entonces envió sus cartas á Tariq con la notica de la victoria; mas todavía se prolongó el sitio de los bárbaros en la iglesia mencionada tres meses (ABEN-ADHARI, 1860, p. 33).

Aguilar Gavilán (1995) identificou essa igreja como a Basílica de Santo Acisclo. Essa instituição foi o local de estudo de alguns mártires de Córdoba, como veremos posteriormente. Segundo Juan Francisco Rodríguez Neila (1988), a Basílica de Santo Acisclo – bem como outros centros basilicais e monásticos – foi construída a partir dos séculos V-VI na região oeste da cidade em uma área fora das muralhas, ou seja, no subúrbio. Nos tempos islâmicos, o setor dessa basílica era o “bairro dos pergaminheiros”. Como informa Rucquoi (1995), esse era um dos muitos bairros de Córdoba ocupados por corporações específicas de trabalhadores devido aos requisitos e rigores de suas atividades, que envolviam necessidade de espaço, barulhos, odores fortes ou desagradáveis.

Acisclo, santo que dá nome ao templo, foi o primeiro mártir de Córdoba, tendo sido martirizado em 304 durante o governo do imperador romano Diocleciano (284-305). Na ocasião, o cristão cordobês e sua irmã Vitória foram torturados. Por fim, Acisclo foi decapitado. A Igreja Católica dedicou aos dois santos o dia 17 de novembro (PADRE ROHRBACHER, 1959; THE BENEDICTINE MONKS, 1921)⁷⁹.

Em relação ao episódio do refúgio dos cristãos nessa basílica, atentamos para o fato de o cronista ter se referido aos cristãos como “bárbaros” e “infiéis”. Sendo um inimigo dos muçulmanos naquele contexto, o rei de Córdoba também foi qualificado de forma pejorativa: “En este espacio, hallándose Mugueyts sentado cierto día, he aquí que vienen y le dicen: “Ha salido el bárbaro, esto es, el rey, huyendo él solo, é intenta atrincherarse en la montaña de Cortoba para que se le reunan sus compañeros” (ABEN-ADHARI, 1860, p. 33).

Assim, o sítio aos cristãos na Basílica de Santo Acisclo foi encerrado quando o rei cordobês fugiu a cavalo para as montanhas para tentar organizar mais uma resistência. Ibn ʿIdārī narrou que Arrūmī foi sozinho ao encalço do seu oponente, que acabou sendo pego após cair em um fosso. Sobre isso, o cronista informou que o rei cordobês foi o único soberano ibérico feito prisioneiro, por ter pedido um pacto com os conquistadores, e que os outros reis ou haviam sido mortos ou fugiram para territórios extremos da península, como a Galícia (no noroeste ibérico) e outras localidades, que podemos entender como as Astúrias, principal região de resistência cristã.

En tanto le dió alcance Mugueyts que le encontró sentado sobre su escudo, y como se le entregara prisionero, le recibió en cautividad, siendo el único de los reyes de Al-Andalus, que fué hecho prisionero; porque ciertamente de ellos hubo quien pidió para sí alianza, y de ellos quien murió, y de ellos quien huyó á los extremos de la region, como Galiquia y otros países. Y volvió Mugueyts adonde quedaba el resto de los infieles, y despues de haber intimado que se rindieran, les hizo cortar la cabeza atados, y se llamó de ellos la *Iglesia de los cautivos*. Y dejó Mugueyts al bárbaro por gobernador de Cortoba para que la mantuviese por él para el amir de los creyentes (ABEN-ADHARI, 1860, p. 33-34).

Apesar de Ibn ʿIdārī não constar na *Bibliografia* de Aguilar Gavilán (1995), o historiador cordobês informou que a conquista muçulmana de Córdoba se deu em outubro de 711 (ou em *dūl hijja* de 92 H.), após três meses de resistência de cerca de quinhentos cristãos refugiados na Basílica de Santo Acisclo. Aguilar Gavilán (1995) não mencionou a decapitação dos cristãos

⁷⁹ Clara Sánchez Merino (2017) informa que Acisclo e Vitória são os patronos de Córdoba, embora haja estudiosos que questionam a existência real de Vitória.

informada por Ibn ʿIdārī, mas afirmou que a cidade se entregou a Arrūmī por meio de um pacto que conservou suas casas e suas posses. Deduzimos então que esse pacto foi feito com os demais cristãos cordobeses, aqueles que não organizaram uma resistência na basílica.

Como informou Ibn ʿIdārī no trecho anterior, após sua rendição a Arrūmī, o rei de Córdoba continuou na chefia da cidade, mas dessa vez, como governador subalterno ao *comandante dos crentes* (emir)⁸⁰, na ocasião, Alwalīd I, califa de Damasco. Esse estilo de governança islâmica, preservando os funcionários ou dirigentes das cortes anteriores, foi comum nos anos omíadas.

Excluindo as batalhas que envolveram a conquista efetiva da cidade pelas forças de Arrūmī, o episódio da decapitação dos cristãos refugiados na Basílica de Santo Acisclo foi o primeiro evento - quando consultamos Ibn ʿIdārī - de tensão e violência entre cristãos e muçulmanos em Córdoba.

Em relação às capitulações acordadas entre líderes e muçulmanos, Rucquoi (1995) observou que a maior parte do território hispânico passou para o poder islâmico mediante esse sistema, com as rendições cristãs assinadas pelos antigos *duces* (duques) e *comites* (comitês, cúpulas)⁸¹, pelas cidades ou por moradores de regiões como Vascônia, sul da Galiza e vales pirenaicos. Mediante esses acordos os cristãos receberam o estatuto jurídico de *Povo Protegido* (*Ahl Addimma*)⁸², conservando assim suas estruturas religiosas, jurídicas, políticas e administrativas mediante pagamento de impostos com taxas suplementares. Rucquoi (1995) ainda pontua que a Igreja não resistiu aos novos dirigentes, pois seus antigos privilégios continuaram garantidos. Além disso, os membros do clã de Vitiza - rei visigodo cujo falecimento em 710 possibilitou a ascensão de Rodrigo - ganharam bens do fisco visigótico.

Naquele contexto, Sevilha, um símbolo do prestígio visigodo, foi escolhida como residência do governador. Todavia, em 717, sob ordens do governador Alhurr, Córdoba se tornou a nova capital. Nesse mesmo ano já se usava o nome *Alandalus* para fazer referência ao território, entendido como uma província do Império Árabe-Islâmico. O marco político que foi a escolha de Córdoba como capital aconteceu durante a denominada *Época dos Governadores*

⁸⁰ Do árabe “*amīr*”, que significa “ordenador”, “comandante”. Às vezes o termo se refere de modo genérico e honroso ao califa, mencionado como “comandante/emir dos crentes”, mas em outros momentos, se refere ao cargo de governador regional ou a qualquer outro cargo político-militar cujo superior imediato é o califa.

⁸¹ Segundo Rucquoi (1995), as reformas administrativas do Reino Visigodo implantadas desde a segunda metade do século VII aumentaram a privatização do poder pelos *duces* nas antigas províncias e pelos *comites* nas cidades e nos seus territórios. Nesse contexto, a ruralização se tornou uma das principais características econômicas e sociais do reino.

⁸² Explicaremos esse termo com detalhes posteriormente, no tópico 2.3.2.

de Alandalus, vigente de 711/92 H. a 756/138 H. (ANDRADE FILHO, 1997; AGUILAR GAVILÁN, 1995).

Nesse período, Alandalus contou com cerca de vinte e um governadores, a maioria nomeados pelos governadores de Qayrawān, bastante influenciados pelas tropas muçulmanas sírias instaladas no território ibérico. Os poderes dos governadores eram militares, administrativos, judiciais e religiosos. A principal função do cargo era realizar expedições de pilhagem, repartir o espólio – sendo que 1/5 pertencia ao califa –, coletar impostos mediante cadastros e cunhar moedas. Mesmo com essa estrutura administrativa, a *Época dos Governadores* foi tumultuada, sendo caracterizada por disputas territoriais e étnico-tribais (ANDRADE FILHO, 1997; RUCQUOI, 1995).

Apesar de os berberes serem majoritários entre os novos habitantes da Península Ibérica, essa etnia sofreu discriminação por parte dos árabes e da política de Damasco que tentava limitar a chegada dos norte-africanos a Alandalus e favorecia a imigração e o estabelecimento de uma população árabe no território recém conquistado. Os árabes estavam mais concentrados em Córdoba, Granada, Sevilha, Beja e, em menor número, em Mérida e Toledo. Aos berberes restaram as terras menos férteis ao sul, na cordilheira Bética, e a norte, na Galiza meridional e na bacia do rio Douro. Os anos seguintes foram de intensos conflitos internos, fazendo com que os governadores enfrentassem tensões com berberes e com clãs das tribos Banū Qays e Banū Kalb (ou iemenitas), comunidades oriundas, respectivamente, do norte e do sul da Arábia. Tal guerra civil enfraqueceu os laços entre Alandalus e Damasco, relações essas que já estavam tênues devido às revoltas combatidas pelos omíadas no Oriente desde a década de 740. Todavia, essa situação omíada no Ocidente mudaria anos depois com a chegada de ʿAbdu Arraḥman a Alandalus (RUCQUOI, 1995).

Abdu Arraḥman era filho do príncipe e general omíada Muʿāwiya e neto de Hišām, décimo califa omíada (724/105 H. a 743/125 H.). Fugindo da perseguição abássida, o último sobrevivente omíada buscou refúgio primeiramente entre seus parentes maternos na costa mediterrânica ocidental. Depois, conseguiu apoio em Alandalus, onde desembarcou em 755. Os árabes da tribo Banū Kalb se uniram a ele e enfrentaram a oposição do governador de Córdoba, que foi vencida no ano seguinte. Assim, em maio de 756 o príncipe omíada foi reconhecido pelas tribos árabes e berberes como Abdu Arraḥman I Addājil, emir de Alandalus. Tal evento transformou Alandalus em um *dawla* independente do califado sediado em Bagdá (RUCQUOI, 1995).

2.2.2 O Emirado de Córdoba (756/138 H.-929/317 H.)

Sediado em Córdoba, o Emirado de Alandalus contou com oito emires nos seus 173 anos de existência, entre 756/138 H. e 929/317 H. O último emir, °Abdu Arraḥman III, foi nomeado em 912/300 H. e governou como emir até 929/317 H., quando então se proclamou califa, inaugurando o Califado de Córdoba (929/317 H.-1031/422 H.). Posteriormente ele recebeu a alcunha de °Abdu Arraḥman III Annāṣir, ou “O Vitorioso” (RUCQUOI, 1995)⁸³.

O caso dos mártires de Córdoba (850-859) ocorreu durante os emirados de °Abdu Arraḥman II Almutawassīṭ (822/206 H. e 852/238 H.) e Muḥammad I (852/238 H. e 886/273 H.). Assim, nos concentramos no histórico do Emirado de Córdoba das suas origens até o mandato do seu quinto emir, Muḥammad I, pois esses dois emires foram descritos e caracterizados por Álvaro e por Eulógio.

A história política e cultural do Emirado de Córdoba foi complexa. Apesar da independência administrativa, fiscal e militar em relação ao Califado Abássida, os emires de Córdoba reconheciam as autoridades dos califas de Bagdá, a despeito de esses serem abertamente seus inimigos políticos pelo menos até 781. Esse reconhecimento era comprovado pela observância de algumas regras: as moedas eram cunhadas com os nomes dos Abássidas e, além de invocarem os nomes dos califas na oração de sexta-feira (o dia santo da semana islâmica), os emires de Córdoba não utilizavam a alcunha de “Comandante dos Crentes” (*Amīr Almuwminīn*), reservando tal nomeação, de cunho popular, aos líderes de Bagdá. Apesar desses costumes, na prática os emires ibéricos exerciam as funções de califas. Assim, lideravam expedições contra rebeldes, nomeavam funcionários, julgavam em última instância e recebiam e redistribuíam os produtos dos impostos.

Os primeiros emires - °Abdu Arraḥman I, Hišām I e Alḥakam I –, que governaram de 756/138 H. a 822/206 H., investiram na reorganização territorial, administrativa, militar e religiosa da antiga província islâmica de forma rápida e, por vezes, violenta. Ao longo da fronteira norte os emires criaram três marcas: a Marca Superior, a leste, com capital em Saragoça; a Marca Média, ao centro, sediada em Toledo; e a Marca Inferior, a oeste, cuja capital era Mérida (RUCQUOI, 1995). O mapa seguinte permite uma melhor visualização dessas zonas administrativas, de um modo geral, ao longo dos séculos IX e X. Os nomes das localidades

⁸³ A autoproclamação do emir °Abdu Arraḥman III como califa foi uma resposta à fundação do Califado Fatímida, de filiação xiita, no norte da África, em 910 (RUCQUOI, 1995).

foram transcritos conforme padronização da referência consultada. Assim, Córdoba corresponde à “Kurtuba”⁸⁴.

Mapa 4 – Alandalus nos Séculos IX e X



Fonte: RUCQUOI, 1995, p. 78.

Os governadores das três marcas eram membros das tribos estabelecidas nessas zonas e faziam uso de grandes poderes e de exércitos permanentes. Seus desejos de independência logo se manifestaram, tornando-os então uma ameaça ao poder central de Córdoba. Em 778 Carlos Magno⁸⁵, interferiu no território atendendo ao apelo do governador da Marca Superior. Dali até o século X foram feitas várias alianças entre os governadores das marcas e seus vizinhos cristãos contra os emires de Córdoba (RUCQUOI, 1995). Tais eventos demonstram a complexidade do contexto, marcado não somente por conflitos entre cristãos e muçulmanos, mas também por pelepas internas dentro das duas comunidades religiosas. Os acordos entre os

⁸⁴ Contudo, segundo o sistema de transcrição adotada neste trabalho, a transliteração de “Córdoba” é “Qurṭuba”.

⁸⁵ Figura política de grande destaque na Europa Ocidental desde o século VIII. Filho de Pepino, o Breve, rei dos francos, Carlos Magno assumiu o trono do Reino Franco em dezembro de 771 e em 25 de dezembro de 800 foi sagrado imperador pelo papa Leão III após apoiar o papado contra seus inimigos da nobreza e contra antigos aliados do papa Adriano I. Devido a isso, aos soberanos francos foi transferida a autoridade romana (*translatio imperii*), logo, conceituou-se que o poder relacionado ao imperador romano passou ao rei franco por meio da intercessão divina representada pelo papa. Com isso, o *imperium romanum* passou a ser liderado por Carlos Magno. O epíteto Magno (*Magnus*) lhe foi conferido no final do século X por correlação com *magnus rex* e *imperator magnus*, antigos títulos romanos (BRAGANÇA JÚNIOR, 2020).

governadores das marcas islâmicas e Carlos Magno demonstram um interesse mais político do que religioso por parte desses líderes.

Em relação aos territórios cristãos no norte da Península Ibérica, o mapa seguinte fornece uma visualização dos mesmos. No contexto do caso dos mártires voluntários de Córdoba, metade do século IX, o norte peninsular era ocupado pelo Reino de Astúrias (718-909), com capital em Oviedo, pelo Reino de Navarra ou territórios navarros (840-1304), com capital em Pamplona, e pela Marca Hispânica, com capital em Barcelona (CHEJNE, 1993; HERRERA ROLDÁN, 2005). Essa última ficava próxima da Marca Superior islâmica, cuja capital era Saragoça.

Mapa 5 – A Península Ibérica em Meados do Século IX



Fonte: HERRERA ROLDÁN, 2005, p. 53.

Córdoba era governada pelos emires e por funcionários nomeados pelo palácio. No restante do território essa organização era diferente. Nas cidades mais importantes,

principalmente na bacia do Guadalquivir – maior rio da Andaluzia –, os governadores eram nomeados pelo emir, sendo selecionados entre os membros das famílias reinantes. Nas cidades mais distantes de Córdoba os governadores pertenciam às oligarquias locais. Eles prestavam juramentos de lealdade aos emires, mas isso não os impediu de tentar aumentar suas autonomias. Junto a essa reorganização territorial ocorreu a reforma do exército que foi essencial para rebater as ameaças dos vikings⁸⁶, que fizeram várias incursões militares no Vale do Guadalquivir entre 844 e 859. Devido a essas ameaças, a partir de 844 os emires °Abdu Arrahman II e Muḥammad I construíram estaleiros navais em Sevilha e uma base naval em Almeria para repelir os ataques. Contudo, isso não foi suficiente para conter os inimigos. Em 844 os vikings pilharam Sevilha, Niebla, Beja e Lisboa e, em 859, saquearam o litoral do Levante e as ilhas Baleares e incendiaram mesquitas em Sevilha e Algeciras. (RUCQUOI, 1995).

Com a reforma das forças armadas, os mercenários - em sua maioria estrangeiros - se tornaram predominantes. As tropas ficavam sediadas nos arredores de Córdoba e eram responsáveis, principalmente, pela guarda pessoal dos emires. A esses soberanos os mercenários obedeciam com o proveito de não estarem envolvidos nas lutas tribais árabes e berberes que ameaçavam às autoridades em Córdoba. (RUCQUOI, 1995).

As tropas mercenárias e o aumento da burocracia exigiram uma reforma do sistema fiscal para abastecer o tesouro da *dawla* cordobesa. Isso teve consequências tanto para os muçulmanos quanto para os não muçulmanos ou *Povo Protegido* (*Ahl Addimma*). A reforma fiscal diminuiu os privilégios dados aos muçulmanos, mesmo com o aumento progressivo do número de fiéis por conta das conversões, e pressionou financeiramente os não muçulmanos. Nesse contexto, funcionários peritos ficaram encarregados de avaliar as colheitas sobre as quais os seguidores do Islâm pagavam dízimo e foi criado um sistema de censos e de cadastros para facilitar a cobrança *per capita* e fundiária obrigatória ao *Povo Protegido*. Ainda segundo Rucquoi (1995), grande parte desses tributos eram pagos em espécie. As moedas cunhas pelos

⁸⁶ Adotando os procedimentos metodológicos de Hélios Pires (2012), utilizaremos o termo nórdico *viking* como referência a comunidades de origem germânica do norte da Europa (incluindo partes da Escandinávia) que executavam a pirataria, atividade que ocorria simultaneamente às ações de conquista, comércio e colonização dos povos nórdicos. Desse modo, esclarecemos que o termo se refere mais a um conjunto de atividades, e não a um grupo étnico preciso. Em um primeiro momento, os vikings foram originários de regiões que hoje correspondem à Dinamarca, Noruega e Suécia (a Escandinávia, em um sentido mais estrito). Posteriormente, eles vieram de territórios como os arquipélagos de Orkney e Hébridas, Irlanda, leste da Inglaterra, Normandia (noroeste da atual França) e mesmo da Europa oriental. Desse modo, o termo *viking* engloba as ações de saques e de expansão nórdica nos campos da arte, comércio, povoamento, dentre outros. De acordo com Jesús Riosalido (1997), a presença viking na Península Ibérica foi composta por três fases: penetração indireta (por meio de espiões e mercadores de escravizados), incursões e ataques (contra Alandalus no século IX e contra os reinos cristãos nos séculos X e XI) e assentamento (período de mescla étnica e comunitária tanto com cristãos quanto com muçulmanos).

emires foram o *dirham*, de prata, e o *fals*, de cobre, estabelecidos como páreos ao *dīnār*, moeda de ouro.

Toda essa reorganização administrativa dos primeiros emires deu frutos no começo do século IX. A partir desse período houve a consolidação de um complexo cerimonial de corte no palácio. Além disso, o fim das ameaças abássidas sobre os emires omíadas permitiu o estabelecimento dos contatos políticos e culturais com Bagdá. Desse modo, o Emirado de Córdoba “orientalizou-se” de forma progressiva. Estudantes e intelectuais de Alandalus passaram a ir a Bagdá para concluírem seus estudos e retornavam de lá com modas, novos hábitos e tendências, influenciando decisivamente na cultura da corte dos sujeitos mais socialmente privilegiados. No emirado de ʿAbdu Arraḥman II, o palácio, influenciado pelo cerimonial abássida, era um grande labirinto de funcionários, guardas, eunucos, esposas e cativas do harém e membros da família do emir. Com isso, a figura do soberano de Alandalus afastava-se cada vez mais da população (RUCQUOI, 1995).

Além dos aspectos e eventos mencionados, é consenso entre os estudiosos e pesquisadores sobre Alandalus que o Emirado de Córdoba era politicamente instável devido às muitas revoltas internas que ameaçaram constantemente o poder central. Para melhor compreendermos e caracterizarmos o caso dos mártires de Córdoba, acreditamos ser necessário entender o máximo possível sobre os movimentos rebeldes que abalaram os governos de Córdoba do início do emirado à execução de Eulógio, em 11 de março de 859, episódio que encerrou o movimento dos mártires, embora outros martírios tenham acontecido anos depois, mas não com o mesmo peso dramático e social, como discutiremos no capítulo seguinte. Consideramos que os martírios em Córdoba também podem ser entendidos como um movimento rebelde à autoridade islâmica, mas com a especificidade do martírio, elemento não encontrado em nenhuma outra revolta na região, pelo menos até 850.

Nesse sentido, concordamos com Ana Miranda (2014) e Augusto Nunes (2014) no entendimento de que o Emirado de Córdoba foi caracterizado, dentre outros aspectos, pela *fitna* (guerra civil). Rucquoi (1995) também ressalta esse período de insurgências em Alandalus. Maíllo Salgado (2013) diz que os autores árabes, quando mencionam a *fitna* em Alandalus, se referem ao período de queda do Califado de Córdoba e ao posterior surgimento dos reinos taifas (entre 1009/399 H. e 1031/442 H.). Entretanto, esse autor também enfatiza o período de instabilidade política do emirado, concordando com Rucquoi (1995), com Miranda (2014) e com Nunes (2014) na compreensão de que a maioria das ameaças internas ao Emirado de Córdoba tinham como causa principal as tensões sociais entre o grupo dominante e minoritário, os árabes muçulmanos, e os grupos dominados, mas numericamente majoritários, compostos

por cristãos, pelos clientes - hispânicos convertidos ao Islâm (muladis) - e por berberes muçulmanos. Esses últimos, a despeito de sua participação na conquista de Alandalus e por serem a maioria numérica entre os conquistadores, eram tratados de forma discriminatória pelos árabes, como já comentamos. Miranda (2014) também menciona insurgências árabes contra os omíadas, como a ocorrida na cidade de Beja (atualmente em Portugal) em 763 sob liderança de Ibn Muğīt, aliado dos abássidas.

Como informa Maíllo Salgado (2013), em Alandalus a categoria social dos clientes (*mawlà* ou, no singular, *mawālī*) de notáveis (emires ou califas) ou de tribos árabes era composta pelos *musālima* e pelos *muwalladūn*. Os *musālima* eram os hispânicos convertidos ao Islâm por convicção pessoal ou por conveniência social. Já os *muwalladūn* eram os seus descendentes, também muçulmanos. Alves (2013) e Maíllo Salgado (2013) registram o termo transcrito *muladis* como equivalente ao árabe *muwalladūn*. Optamos pelo termo aportuguesado “muladis” para nos referirmos aos clientes muçulmanos de origem hispânica⁸⁷.

Vemos que todos esses termos remetem a pessoas de origem hispânica e de filiação cristã que, por motivos pessoais ou políticos e sociais, se tornaram muçulmanos. Como pondera Miranda (2014), a conversão ao Islâm produzia um clientelismo de caráter comunitário. Logo, os muladis não eram clientes de um indivíduo em específico, mas da *Umma*, no sentido mais geral, ou de alguma tribo árabe, em um sentido mais restrito. Como exposto antes, Maíllo Salgado (2013) concorda com essa relação de clientelismo com uma tribo árabe, mas acrescenta, diferente de Miranda (2014), que essa relação também poderia ser com um árabe renomado, uma autoridade. Além da conversão religiosa, os nomes dos clientes e de suas famílias eram arabizados.

Apesar de esses clientes convertidos terem, teoricamente, os mesmos direitos dos muçulmanos árabes, na prática havia um tratamento discriminatório devido à origem não árabe dos muladis⁸⁸. Maíllo Salgado (2013) comenta que naquele contexto a identificação entre Islâm e arabismo era muito forte, influenciando assim nesse tratamento desigual. Por exemplo, em muitos contextos, a *jizya* (imposto recolhido aos não muçulmanos em territórios islâmicos) era cobrada dos clientes como se eles fossem cristãos ou judeus. Assim, essa ausência de

⁸⁷ Sendo um estudioso espanhol, Maíllo Salgado (2013) registra o termo “*muladíes*”. O dicionário online da Real Academia Espanhola registra “*muladí*” (DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 2023). Contudo, optamos pelo uso “muladí” ou “muladis” seguindo o registro de arabismos no português conforme Alves (2013, p. 666).

⁸⁸ Embora Maíllo Salgado (2013) comente sobre o tratamento discriminatório entre árabes muçulmanos e muçulmanos clientes (muladis), Nunes (2014) menciona a subalternização dos muladis frente não só à elite árabe, mas também berbere, como um dos motivos das revoltas do século IX no Emirado de Córdoba.

equiparação foi uma das principais causas dos movimentos de autonomias muladis que tanto caracterizaram o Emirado de Córdoba.

Além dos grupos sociais apontados, Rucquoi (1995) também menciona os conflitos internos entre árabes muçulmanos e juristas da lei islâmica, os *alfaquis*⁸⁹. A historiadora belga esclarece que no fim do emirado de Hišām I (788/172 H.-796/180 H.), o emirado adotou a escola jurídica malikita⁹⁰, de tendência conservadora.

Além desses conflitos internos, nas regiões mais afastadas de Córdoba havia as tentativas de independência dos governadores locais com o apoio dos reinos cristãos vizinhos. Uma paz política interna quase geral aconteceu somente no emirado de °Abdu Arraḥman II (822/206 H.-852/238 H.), quando houve prosperidade econômica baseada no comércio internacional. Dos três emirados seguintes até fins do século IX, incluindo o governo de Muḥammad I (852/238 H.-886/273 H.), Alandalus foi palco de crises e revoltas (RUCQUOI, 1995).

Ainda de acordo com Rucquoi (1995), foram os conflitos internos, mais do que os externos, os principais causadores de tumultos e instabilidades em Alandalus, apesar dos ataques vikings e abássidas. Desde a derrota que esses últimos sofreram em 781, suas ameaças se expressaram mais por meio de incitações a revoltas internas do que ao envio de tropas inimigas. As já mencionadas incursões vikings entre 844 e 859, apesar de pontuais, contribuíam para causar inseguranças e agitações nas terras andaluzas. Enquanto isso, nas fronteiras norte ocorriam as *aceifas*⁹¹, operações militares regulares contra os reinos e condados cristãos cujo principal objetivo era o saque, e não a conquista dos territórios atacados. Além disso, tais incursões serviam para punir e conter o apoio dos príncipes cristãos aos governadores muçulmanos locais e para treinar o exército, composto por árabes, berberes, escravizados e mercenários.

Nossa análise das revoltas internas no Emirado de Córdoba permite concluir que tais rebeliões eram de cunho político e não religioso, majoritariamente urbanas e lideradas por

⁸⁹ Do árabe *alfaḡīh*, termo para jurista, doutor na lei islâmica, guia espiritual comunitário, mestre de escola jurídica e religiosa (ALVES, 2013; MAÍLLO SALGADO, 2013).

⁹⁰ A escola jurídica (*madḡhab*) malikita segue as orientações de Mālik Ibn Anās (715/96 H.-795/179 H.), autor da mais antiga compilação do direito islâmico sunnita. Como todas as outras escolas, sua base é o Alcorão. Mas essa escola também leva em consideração o interesse público da comunidade (*istiṣlāḡ*), a opinião ou interpretação pessoal (*rā'y*), os costumes locais (*urf*) e o consenso (*ijmā'*) sobre determinadas questões. Em primeiro lugar, o consenso dos antigos doutores de Medina e, em seguida, o consenso dos doutores contemporâneos à questão. O malikismo também considera a dedução analógica (*qiyās*) (MAÍLLO SALGADO, 2013).

⁹¹ Termo possivelmente oriundo do árabe *sayf* (espada), tendo o significado de ceifar (cortar, matar, etc.). Observamos também uma semelhança de sentido com outra operação bélica, a algazu ou gazuia (*algazū*), já explicada anteriormente como uma rápida incursão militar (ALVES, 2013).

berberes ou por clientes que compunham as elites locais. O principal objetivo desses movimentos insurgentes era a independência e autonomia administrativa local, principalmente nas regiões mais afastadas da capital, cujas revoltas eram apoiadas pelos reinos cristãos vizinhos (MIRANDA, 2014; NUNES, 2014; RUCQUOI, 1995).

Também concordamos com Miranda (2014) em seu estudo sobre a *fitna* quando essa pesquisadora entende que os conflitos entre tribos árabes eram motivadas por vingança e por fatores materiais, fiscais e políticos. Em relação às rebeliões compostas por berberes, esses também desejavam um estatuto igual ao dos árabes. Quanto à participação dos cristãos, a princípio eles se mantiveram distantes das revoltas, com exceção das oriundas de Beja na segunda metade do século VIII e durante toda a *fitna* do século IX, quando os líderes muladis rebeldes puderam contar com o apoio da maioria dos cristãos de suas regiões e cidades de origem.

Nunes (2014) menciona que as três maiores revoltas contra o emirado foram as comandadas pela família Banū Qāsī⁹², por Ibn Marwān⁹³ e por Ibn Ḥafṣūn⁹⁴. Os interesses territoriais e políticos dessas insurgências aparentemente não convergiram, mas os líderes desses movimentos tinham em comum a condição de muladis, em específico, de *muwalladūn*.

Visando oferecer um panorama mais didático da *fitna* no Emirado de Córdoba, elaboramos um quadro com as principais revoltas desde o emirado de ʿAbdu Arraḥman I à morte de Eulógio, marco final do movimento dos mártires de Córdoba. Enumeramos vinte e duas grandes insurgências e destacamos seus locais e anos de atuação, seus principais líderes e suas descrições e desfechos na medida do possível, pois nem sempre foram encontrados dados

⁹² Segundo Alberto Cañada Juste (1980), os Banū Qāsī eram uma poderosa família muçulmana de origem visigoda do nordeste ibérico, assentada no Vale do Rio Ebro nos séculos VIII e IX. Augusto Nunes (2014) também menciona o poder político dessa família, destacando que os Banū Qāsī foram uma dinastia que governou a região de Saragoça de forma autônoma.

⁹³ ʿAbdu Arraḥman Ibn Marwān Ibn Yūnus era membro dos Banū Marwān, família oriunda de Mérida que protagonizou a primeira revolta de grandes proporções contra o Emirado de Córdoba em 868, composta por *muwalladūn* e moçárabes. Ibn Marwān ficou conhecido como Ibn Marwān Aljilīqī ou Ibn Marwān, o Galego. Ele liderou campanhas em Sevilha, Taliata, Niebla, Ossónaba (atual Faro), Monte Sacro, Egitânia (atual Idanha-a-Velha), Coimbra e Badajoz, fundando uma dinastia que governou a região (sudoeste de Alandalus e sul do Algarve) até ser vencido por ʿAbdu Arraḥman III Annāṣir (912/300 H.-961/350 H.), o primeiro califa de Córdoba (NUNES, 2014).

⁹⁴ ʿUmār Ibn Ḥafṣūn era de uma família *muwalladūn* terratenente na cidade/região de Ronda, no sul da Andaluzia. A família descendia de um visigodo nobre da região e nos tempos do seu bisavô, Jaʿfar Alislāmī, a família já estava convertida ao Islām. A rebelião de Ibn Ḥafṣūn começou em 880 após sérios problemas com o governador da região de Rayya, território serrano ao sul de Córdoba. Embora não tenha tido o mesmo alcance das insurgências lideradas por Ibn Marwān e pelos Banū Qāsī, a revolta de Ibn Ḥafṣūn foi a mais ameaçadora porque aconteceu nas proximidades de Córdoba. O sucesso da rebelião fez com que Ibn Ḥafṣūn dominasse um território entre Algeciras e Tudmīr, chegando inclusive a ameaçar Córdoba e seus arrabaldes (NUNES, 2014).

mais detalhados sobre todas as rebeliões nas referências consultadas⁹⁵. Também não elencamos no quadro o movimento dos mártires de Córdoba, que será trabalhado com mais detalhes a partir do capítulo seguinte.

Quadro 1 – Revoltas no Emirado de Córdoba do governo de ʿAbdu Arraḥman I à Morte de Eulógio (756/138 H.-859/244 H.)

Locais e Períodos	Descrições e/ou Desfechos
Beja: 763 (uma revolta).	Alʿalā Ibn Muḡīt - da tribo árabe Yaḥṣubi, aliada dos abássidas -, liderou uma insurreição junto a tribos iemenitas do Algarve e à população cristã da cidade contra o emir ʿAbdu Arraḥman I, inclusive conseguindo apoio de outros árabes em Alandalus.
Niebla: 766 (uma revolta).	Revolta também surgida a partir da tribo Yaḥṣub com o apoio da maioria dos iemenitas do Oeste.
Sevilha: 766 (uma revolta).	Abū Aṣṣabbāh da tribo Yaḥṣubi, governador da cidade, foi destituído pelo emir ʿAbdu Arraḥman I, revoltando-se em seguida e sendo morto.
Beja, Niebla e Sevilha: 771/773 (uma revolta).	A insurgência nessas três cidades foi feita pelos familiares e partidários do falecido Abū Aṣṣabbāh. Inicialmente, os berberes do Algarve apoiaram essa rebelião, mas depois desertaram em troca da anistia oferecida pelo emir ʿAbdu Arraḥman I. Após a rendição dos seus inimigos, o emir ordenou a execução de todos os árabes e berberes envolvidos na revolta.
Toledo: 761, 784-786, 797-806/807, 852-859 (quatro revoltas).	A revolta de 797, encerrada em novembro de 806 (ou em 807), terminou com a execução de setecentos toledanos por ordem do emir Alḥakam I. O dia das execuções ficou conhecido como <i>Dia da Sepultura</i> ou <i>Jornada do Fosso</i> e foi um dos eventos mais sombrios do governo omíada de Alandalus. No primeiro ano do seu governo, o emir Muḥammad I (852/238 H.) enviou o seu exército para conter uma rebelião na cidade. Sendo um baluarte <i>muwalladūn</i>, a revolta foi reforçada pelas forças berberes locais e também por contingentes cristãos devido à aliança firmada

⁹⁵ Informamos também que os anos das rebeliões podem variar conforme cada pesquisador (referenciado aqui ou não) devido às faltas de precisão dos dados e de concordância entre diferentes fontes árabes medievais.

	entre os rebeldes e o rei Ordonho I, de Oviedo. Essa rebelião durou até 859/245 H. e ficou conhecida como <i>Revolta de Toledo</i> ou <i>Jornada de Guadalecete</i> e foi suprimida pelo mencionado emir, que tomou medidas para restringir a movimentação dos toledanos. Pressionados, os últimos revoltosos solicitaram o perdão ao emir, que atendeu ao pedido.
Mérida: 807-808, 810-812, 828-833 e 840-842 (quatro revoltas).	Na revolta de 828, o governador da cidade Marwān Ibn Yūnus (nomeado pelo emir ʿAbdu Arraḥman II), dos Banū Marwān, foi assassinado pela população. Independência da cidade de 828 a 833. Em 840, Maḥmūd Ibn Aljabbar, berbere que havia se revoltado e expulsado o governador da cidade, se aliou ao muladi Sulaymān Ibn Martīn. Apesar de esse último líder ter mantido a resistência coesa, acabou tendo que se fixar no norte, próximo ao rio Douro, tendo feito um acordo com Afonso II das Astúrias. Posteriormente, em 842, o emir ʿAbdu Arraḥman II suprimiu essa rebelião.
Huesca: 796-799 (uma revolta).	Aliança dos Banū Qāsī com o governador rebelde da cidade entre 796 e 799.
Saragoça: 781-782, 788-792, 796-800, 802, 843-844 (cinco revoltas).	Mais uma aliança dos Banū Qāsī com o governador rebelde da cidade entre 796 e 799.
Tudela: 842-843 e 847 (duas revoltas).	Revoltas contra o emir lideradas pelos Banū Qāsī em 842-843 e em 847.
Córdoba: 805/189 H. e 818/202 H. (duas revoltas).	O levante de 805/189 H. foi comandado por alfaquis prestigiados, que não obtiveram sucesso. Alḥakam I ordenou crucificação de 72 notáveis da cidade e inclusive de dois tios seus: Maslama e Umayya. Após a revolta, a muralha foi restaurada e ao seu redor foi cavado um fosso. A revolta popular de 818/202 H. ocorreu no Arrabalde de Secunda (conhecido como Segunda Córdoba) ou Šaqunda e ficou conhecida

	como <i>Levantamento do Subúrbio</i> ou <i>Motim do Arrabalde</i>. Essa rebelião também foi instigada pelos alfaquis, talvez por dois motivos: pelos abusos de poder do impopular conde moçárabe Rabī° Ben Teodulfo e pelo apreço do emir Alhakam I pelo vinho e outros prazeres semelhantes. O estopim do levante foi o assassinato de um armeiro por um soldado da guarda palaciana, comandada pelo referido conde, em 25 de março/13 de ramadã daquele ano. Com isso, o arrabalde sul levantou armas, sendo seguido pelos demais arrabaldes da cidade. O movimento foi severamente reprimido por Alhakam I, cujas tropas saquearam e incendiaram o Arrabalde de Secunda por três dias. Artesãos foram massacrados e cerca de trezentos notáveis foram crucificados de cabeça para baixo. Os subúrbios foram destruídos e transformados em terras cultiváveis. Muitos foram exilados e a maioria buscou refúgio em Fez. Na época, Fez era a capital do Califado Idríssida (789/172 H.-985/375 H.).
--	---

Fontes: Vários autores⁹⁶.

Eulógio citou rapidamente parte dessas revoltas no seu terceiro livro do *Memorial de los Santos* (851-856). No caso, ele comentou sobre as rebeliões no contexto da ascensão de Muḥammad I ao trono, descrito negativamente como um tirano.

La sedición de las provincias

Y como éste gobernaba tiránicamente a su capricho todas las ciudades de Hispania que su padre había subyugado y ocupado ganándoselas con su fuerte autoridad, su poderosa y señalada inteligencia y una generosa dispensa de premios, por todas partes surgían rebeliones y guerras que le causaban gran quebranto; [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 148).

Acreditamos que uma visão geral dessas rebeliões internas favorece uma melhor compreensão dos martírios ocorridos em Córdoba entre 850 e 859. Como Lavajo (1988) bem observa, esses martírios ocorreram no contexto de instabilidade social de Alandalus em meados do século IX. Sem dúvida esse movimento também foi uma revolta, pois foi contrário ao governo islâmico da cidade. Contudo, os martírios voluntários têm dois aspectos que os

⁹⁶ CAÑADA JUSTE, 1980, p. 9; CORREIA, 2010, p. 127; CORREIA, 2013, p. 74; LÓPEZ Y LÓPEZ, 1999, p. 176-177; MIRANDA, 2014, p. 55, 57; NUNES, 2014, p. 30, 59, 83; RUCQUOI, 1995, p. 74-75.

diferenciam das outras rebeliões citadas, que foi a reação contra o crescente prestígio da cultura árabe em prol da revalorização da cultura latino-católica e, principalmente, sua realização por moçárabes rebeldes por meio do elemento religioso e espiritual. Até mesmo porque aos cristãos era proibido o uso de armas e montarias. Nesse sentido, os cristãos martirizados utilizaram as “armas” que tinham: a religião e o martírio.

2.2.3 A Cultura Moçárabe

Nesse contexto de consolidação do Emirado de Córdoba (século VIII), a despeito das agitações provocadas pela guerra civil, foi formada a cultura moçárabe. Essa cultura foi uma evidência do crescimento da complexidade étnica e religiosa da Península Ibérica que foi estimulada pela chegada e permanência de muçulmanos árabes e berberes na região. Para compreendermos o mosaico de comunidades de Alandalus precisamos entender os vários termos utilizados, desde os tempos medievais, para fazer referências aos distintos grupos sociais do território. Dois desses termos são *mouros* e *moçárabes*.

O termo *mouro*⁹⁷ era, geralmente, utilizado pelos cristãos ibéricos para mencionar os conquistadores muçulmanos árabes e berberes e, por extensão, os muçulmanos de todo Alandalus e do Almagrib (MAÍLLO SALGADO, 2013). Já *moçárabe* indicava os cristãos hispânicos que viviam em Alandalus. Adalberto Alves (2013) e Maíllo Salgado (2013) esclarecem o significado dessa palavra, afirmando que sua origem é o termo árabe *musta'rib* (arabizado). Assim, o termo *moçárabe* se referia aos cristãos arabizados que viviam nos territórios islâmicos. Para a jurisprudência islâmica, os moçárabes faziam parte do *Povo Protegido* (*Ahl Addimma*), conceito teológico-jurídico que abarcava judeus e cristãos sob domínio islâmico. Essa conceituação será explicada em detalhes posteriormente.

Na condição de arabizados, os moçárabes eram bilíngues (latim e árabe), mas com o passar do tempo seu idioma usual e literário mais utilizado passou a ser o árabe. Essa tendência era devido ao domínio árabe-islâmico no território ibérico, que era refletido no campo político-cultural aos habitantes hispano-visigodos então submetidos àquele novo poder (MAÍLLO SALGADO, 2013; REI, 2008).

No caso dos martírios voluntários, Eulógio, Álvaro e a maioria dos mártires eram moçárabes por usarem, além do latim, o árabe. Eulógio registrou isso quando mencionou a formação educacional de Perfecto, o primeiro mártir voluntário:

⁹⁷ Palavra originada do termo grego “*mavros*” (negro), que gerou o termo latino “*maurus*”, fazendo alusão à negritude dos povos norte-africanos (MAÍLLO SALGADO, 2013).

1. [...] Entretanto, Perfecto, presbítero de venerable memoria nacido en Córdoba, criado y educado son brillantez por los maestros de la iglesia de San Acisclo, instruido de la forma más cumplida en las disciplinas eclesiásticas, imbuido de una viva formación en letras y aún algo versado en la lengua árabe, había pasado casi toda su juventud en la mencionada congregación (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 102).

Ainda segundo Eulógio, o segundo mártir, Isaac, contestou em árabe os argumentos do juiz muçulmano que lhe ofereceu a conversão ao Islâm como perdão pelo seu crime de blasfêmia contra o Profeta: “Pero cuando el juez iba a exponer también otras muchas cosas de su impía religión que sería muy largo referir aquí, de inmediato aquel venerable monje, um mozo, le constestó em árabe, pues estaba muy instruido en dichas letras, [...]” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 68).

De acordo com António Rei (2008), a cultura moçárabe era uma cultura letrada e subalternizada que existiu entre os séculos VIII e XII. Também era uma cultura híbrida, tendo sido um produto da herança cultural hispano-visigoda em constante relação e aculturação com a cultura árabe-islâmica. Apesar das fronteiras políticas e dinâmicas na Península Ibérica, não houve fronteiras culturais precisas entre a Hispânia visigoda, o Alandalus hispano-árabe e a Hispânia neogoda.

Ainda segundo Rei (2008), o principal valor de identidade da cultura moçárabe e, logo, seu maior motivo de existência, foi a resistência aos poderes árabe-islâmicos impostos. Tal caráter de resistência pode ser observado nas obras de Álvaro e de Eulógio de Córdoba que defendiam a sobrevivência da cultura latino-cristã. Os moçárabes se viam como herdeiros da cultura hispano-visigoda que havia se afirmado politicamente com a unificação da monarquia visigoda e que foi elevada, culturalmente, a hino laudatório por Isidoro de Sevilha⁹⁸.

Contudo, discordamos de Rei (2008) acerca do seu entendimento de que a resistência moçárabe foi o principal valor identitário desses cristãos, pois apenas uma parte dos moçárabes de Alandalus era rebelde, como foi o caso dos apoiadores dos mártires voluntários. Compreendemos que esses insurgentes eram uma minoria dentre os moçárabes. A maioria dessa comunidade era conivente ao poder árabe-islâmico, tanto é que se integraram à cultura árabe.

⁹⁸ De família católica bizantina ou hispano-romana, Isidoro de Sevilha (560-636) foi bispo de Sevilha por pouco mais de trinta anos, sucedendo nessa função a seu irmão Leandro por volta de 600. Tendo vivido na passagem do século VI para o VII - período de mudanças no Reino Visigodo desde a conversão do rei Recaredo ao catolicismo em 589 - Isidoro elaborou em suas obras uma doutrina em prol da unidade religiosa, política, administrativa, legal e identitária do Reino Visigodo, fortalecendo a Monarquia recém aderida à Igreja. Assim, Isidoro formulou um conceito de poder de Monarquia Teocrática. Durante o seu bispado, a cidade de Sevilha se tornou o centro intelectual do Reino Visigodo (MICHELETTE, 2013).

No capítulo seguinte comentaremos sobre a literatura moçárabe, principalmente a dos dois cordobeses mencionados. A seguir, apresentaremos os principais aspectos históricos dos governos dos dois emires que presenciaram o movimento dos martírios na capital andaluza.

2.2.4 Os emirados de *‘Abdu Arraḥman II e Muḥammad I*

Como apresentamos no quadro anterior, o emir Alḥakam I enfrentou três grandes rebeliões internas. Em Huesca e Saragoça entre 796 e 799, em Toledo, de 797 a 807/808 (*Dia da Sepultura* ou *Jornada do Fosso*), e em Córdoba em 805/189 H. e em 818/202 H. (essa última conhecida como *Levantamento do Subúrbio* ou *Motim do Arrabalde*). Essas revoltas foram severamente reprimidas com massacres e execuções (muitas por crucificação). Apesar desses episódios de insurgência, Pedro Herrera Roldán (2005), afirma que Alḥakam I conseguiu controlar o emirado pela via militar, submetendo os territórios à sua autoridade e protegendo-os de incursões cristãs devido à disciplina do exército, à organização administrativa e à economia em expansão. Com isso, a sucessão do mandato para o seu filho *‘Abdu Arraḥman II* não encontrou problemas. Foi durante o governo desse emir (822/206 H. a 852/238 H.) que Eulógio de Córdoba viveu a maior parte da sua vida.

Além de já ter experiências militares e governamentais, *‘Abdu Arraḥman II* tinha boa parte da opinião popular e dos alfaquis em seu favor. Sua imagem pública era tão positiva que o próprio Eulógio reconhecia que esse emir era um governante hábil. Vejamos o que ele escreveu no começo do seu *Memorial*.

1. En el nombre del Señor; reinando por siempre nuestro Señor Jesucristo, corría el año 850 de su encarnación, era 881 y año vigésimo noveno del reinado de Abderramán, y a la sazón el pueblo árabe, grande en riquezas y dignidad en Hispania, se había apoderado con un infausto dominio de casi toda Iberia, y en cuanto a Córdoba, a la que otrora se decía Patricia y ahora se llama ciudad real por residir el monarca, la había encumbrado en lo más alto, enaltecido con honores, dilatado en gloria, colmado de riquezas y aumentado enormemente con abundancia de todas las exquisiteces del mundo, más allá de lo que se puede creer o decir, de suerte que excedió, superó y venció en cualquier fausto mundano a los anteriores reyes de su linaje, mientras que bajo su pesadísimo yugo la Iglesia católica gemía y era azotada hasta su destrucción (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 101-102).

Eulógio expressou a complexidade do caso aqui tratado. Podemos observar isso quando ele elogia o emir e até a “grande riqueza e dignidade” do povo árabe. Contudo, como um católico hispânico, ele fala mal do seu “infausto domínio” (dos árabes) sobre a Hispânia e quase toda a Ibéria.

Assim, concordamos com o tradutor Herrera Roldán (2005, p. 102) quando ele conclui que Eulógio tem uma visão positiva sobre o mandato do citado emir, mas isso pode ter sido um recurso discursivo para contrastar o triunfo islâmico com a situação de submissão da Igreja e, assim, exaltar uma possível e/ou relativa mudança de contexto com a “vitória” dos mártires, feito encarado como um sucesso para os seus apologistas, como Eulógio e Álvaro.

A popularidade de ʿAbdu Arraḥman II também era devido à demolição do mercado de vinhos, localizado no arrabalde de Secunda, e pela execução, também por ele ordenada, do conde moçárabe Rabīʿ Ben Teodulfo⁹⁹, figura muito mal vista entre os muçulmanos (HERRERA ROLDÁN, 2005).

Sentindo seu fim próximo devido a uma doença, em 6 de maio de 822/10 de *dū alḥijja* de 206 H. Alḥakam I celebrou uma audiência solene no alcázar¹⁰⁰ (palácio), proclamando seu primogênito ʿAbdu Arraḥman II como seu sucessor. Dias depois, em seu leito de morte, Alḥakam I instruiu seu herdeiro, que pediu a cabeça do conde Ben Teodulfo. Assim, ainda com seu pai vivo, ʿAbdu Arraḥman II ordenou a crucificação pública do conde na esplanada do alcázar como punição pelos seus abusos de poder. Segundo López y López (1999), essa jogada política de ʿAbdu Arraḥman II serviu para evidenciar sua distinção em relação ao governo do seu pai e para recompensar seus súditos com o castigo público de alguém que os oprimiu por anos.

Com a destruição da taberna (*funduq*) do Arrabalde de Secunda, onde eram toleradas as vendas de vinhos e licores, ʿAbdu Arraḥman II conquistou de vez a opinião favorável dos alfaquis responsáveis por rebeliões no emirado do seu pai. Poucos dias após o falecimento do conde Rabīʿ, Alḥakam I morreu, em 21 de maio de 822/25 de *dū alḥijja* de 206 H. Nessa mesma data ʿAbdu Arraḥman II foi investido no trono cordobês. Com isso, muitas delegações foram a Córdoba para jurar fidelidade ao novo soberano (LÓPEZ Y LÓPEZ, 1999).

De acordo com Herrera Roldán (2005), durante o emirado de ʿAbdu Arraḥman II os conflitos internos não se agravaram, inclusive focos tradicionais de rebelião foram controlados,

⁹⁹ Rabīʿ Ben Teodulfo era um moçárabe cordobês, de origem visigoda, versado nas línguas românicas e no árabe. Ele foi eleito para o cargo de *governador dos cristãos* (*qūmis / comes*) por Alḥakam I. Devido à posição que ocupava, Rabīʿ Ben Teodulfo acumulou riqueza e força, atraindo a inveja de muitos populares e dos alfaquis, e sendo também odiado pelo seu autoritarismo, abuso de poder e pelos atos violentos cometidos pela guarda palaciana, gerida por ele. A nomeação de Rabīʿ Ben Teodulfo ocorreu em um contexto favorável de investiduras da população de origem hispana (cristã e muladi) a cargos de poder, uma vez que o próprio emir Alḥakam I tinha ascendência carolíngia. Ele era filho de Zujruf, uma princesa carolíngia que havia sido entregue ao seu pai, Hišām I, por Carlos Magno (747/748-814) por ocasião da paz firmada entre o imperador carolíngio e o emir ʿAbdu Arraḥman I Addājl (LÓPEZ Y LÓPEZ, 1999).

¹⁰⁰ Do árabe *alqaṣr*, palácio ou castelo fortificado, podendo também ser entendido por taberna ou casa de diversões (ALVES, 2013, p. 129).

como Toledo, a partir de 829, e Mérida ou a Marca Superior desde 833. Essa tranquilidade permitiu que o emirado realizasse aceifas contra os reinos cristãos do norte, mas não foram obtidos grandes resultados, com exceção do saque de Leão e da tomada da Pamplona. Em 844 o sucesso militar também estava com os omíadas ao venceram os vikings na Batalha de Tablada.

O sucesso econômico do emirado de Alhakam I continuou no governo de ʿAbdu Arrahman II, permitindo um rápido crescimento de Córdoba. As rendas anuais quase duplicaram em pouco tempo devido aos pagamentos das isenções do serviço militar e dos tributos canônicos, que eram três: a capitação pessoal exclusiva para os não muçulmanos (*jizya* / *census publicus*), a contribuição territorial (*harāj* / *vectigalia*) e os impostos sobre os bens móveis (*jibāyāt* / *reditus*). Esses dois últimos eram coletados de proprietários e comerciantes (LÓPEZ Y LÓPEZ, 1999).

Esse crescimento econômico contribuiu para a reforma administrativa do emirado andaluz. Com isso, o emir passou a ser rodeado por uma poderosa guarda pessoal e por uma etiqueta rigorosa. As magistraturas do governo foram mais organizadas, apresentando funções bem definidas em uma hierarquia. Visando estimular o comércio, foi cunhada a moeda de prata e foram criados monopólios do emirado sobre alguns artigos de luxo (HERRERA ROLDÁN, 2005).

Um conjunto de empreendimentos públicos serviram como símbolos do crescimento do emirado, como a fundação de Múrcia em 825, a construção de um alcázar em Mérida e o fortalecimento das muralhas de Sevilha. Córdoba, como capital (*urbs regia*), foi favorecida com a construção de um cais, de uma estrada entre a cidade e o rio Guadalquivir e de um sistema de canalização das águas da serra. A mesquita aljama¹⁰¹ foi ampliada e muitas outras foram criadas, bem como novos recintos palacianos. O antigo alcázar também foi reformado e remodelado (HERRERA ROLDÁN, 2005).

Nesse contexto, a cultura e as artes também cresceram. Os emires anteriores criaram escolas privadas e introduziram poetas na corte. ʿAbdu Arrahman II continuou nessa linha de governo, mas com aspectos peculiares. Visto como culto e amigo das artes e das letras religiosas e profanas (mundanas), o então novo emir investiu na compra de livros de diversos gêneros – comprados por seus agentes em Bizâncio e Damasco -, bem como na manutenção de poetas e demais artistas na corte. Esse esforço cultural levou à criação de bibliotecas que ainda seriam famosas cem anos depois. Com isso, os sábios muçulmanos, que até então utilizavam manuais hispânicos em seus estudos, passaram a pesquisar obras gregas, persas e indianas que eram

¹⁰¹ Mesquita principal e/ou maior das cidades islâmicas.

traduzidas no Oriente. Todos esses empreendimentos aproximaram a *dawla* andaluza do modelo cultural abássida, substituindo assim a antiga tradição de corte síria iniciada em Alandalus com os primeiros emires (HERRERA ROLDÁN, 2005).

Herrera Roldán (2005) conclui que em meados do século IX era perceptível a força do Emirado de Córdoba. Na capital da *dawla* omíada era possível testemunhar um período de esplendor da civilização árabe-islâmica tanto por muçulmanos quanto por cristãos que admiravam a cultura dos conquistadores. Com essa postura, muitos cristãos desejavam integrar-se a esse mundo, imitando assim o estilo de vida árabe, tornando-se então os já mencionados moçárabes.

Concordando com tais colocações, Rucquoi (1995) afirma que uma característica notável do Alandalus de meados do século IX foi sua “orientalização”, que foi em partes impedida no século posterior devido o retorno da Península Ibérica às suas origens mediterrânicas, helenísticas e bizantinas. Essa movimentação cultural heterogênea e o fato de a conquista de 711/92 H. ter inserido o território ibérico na civilização islâmica – que estava se formando em partes dos mundos romano oriental e persa – permite classificar Alandalus como uma construção original do mundo islâmico medieval.

Sobre a população de Córdoba no século IX, Rucquoi (1995) informa uma média de 25 mil habitantes no final do século VIII e 100 mil em meados do século X. Outras cidades como Sevilha, Toledo, Granada e Saragoça também tiveram um notável crescimento no número de habitantes entre os séculos VIII e XI.

Em relação ao emir *amigo das artes*, Eulógio elogiou o seu governo relativamente, como já mencionamos. Contudo, à medida que o número de mártires crescia, °Abdu Arrahman II, caracterizado como “tirano” pelo padre, respondia de forma mais dura, como quando convocou um concílio episcopal, em 852, para proibir futuros martírios (HERRERA ROLDÁN, 2005)¹⁰². Entretanto, Eulógio comentou que essa medida foi dúbia, pois

3. [...] anunciaron que quedaba prohibido el martirio y que no se permitía en adelante a nadie correr a la palestra de la profesión de fe; y al no impugnar este mismo documento el martirio de los soldados precedentes se entiende que ensalzaba elogiosamente a los futuros, pero redactado de forma oscura no podía ser comprendido sino por personas avisadas. Con todo, creemos que no estuvo exento de culpa aquel fingido decreto que, conteniendo una cosa y sonando a otra, parecía, por así decir, apartar al pueblo de correr al martirio;

¹⁰² Segundo o tradutor Pedro Rafael Díaz y Díaz em nota, esse concílio, presidido por Recafredo, foi o Concílio de Córdoba de 839, que gerou decretos repressivos contra os cristãos. Apesar da diferença de datas, esse concílio ocorreu no mandato de °Abdu Arrahman II, sendo caracterizado por medidas contra os martírios (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 136, nota 40).

es más, declaramos que, si no es con una explicación legal, no debe ser remitido siquiera ante el pueblo (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 141).

Eulógio também descreveu com emoções a “decisão *ardente* e muito *furiosa* do monarca” sobre os cristãos eleitos ao martírio, oprimindo-os. Apesar dessa medida repressiva, o número de mártires aumentou e, junto, a *fúria* de ‘Abdu Arraḥman II.

1. Finalmente, cuando la destrucción amenazaba de todas partes a los cristianos y la ardiente y harto furiosa conminación del monarca forzó a muchos de los elegidos a andar errantes, muchos, al verse muy gravemente oprimidos, [...] En efecto, según crecía el número de mártires, crecía a más la ira del monarca [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 141).

Após esses acontecimentos do emir *furioso*, Eulógio relatou que o emir mandou queimar os cadáveres dos mártires que estavam pendurados em postes. Em seguida, o soberano muçulmano faleceu. Eulógio entendeu isso como uma medida da providência divina em punição ao furioso emir. Por sua vez, ele foi sucedido por seu filho mais velho, Muḥammad I, também descrito com emoções negativas, como um “inimigo da Igreja de Deus e *malvado* perseguidor dos cristãos”, contra os quais tinha uma “espécie de *ódio* nato”.

2. [...] En efecto, aquella boca que ordenó quemar a los santos de Dios, de repente, en ese mismo momento, quedó obstruida por voluntad divina y su lengua, impedida y pegada a su paladar por el golpe de un ángel, no pudo hablar más. Y devuelto así a su lecho a manos de algunos que lo llevaron, expiró en algún momento de esa misma noche antes de que se extinguiera la pira de los santos cadáveres; y privado ya de su vida, fue condenado al horno eterno, dejando como sucesor del reino a su primogénito Mohamed, enemigo de la Iglesia de Dios y malvado perseguidor de los cristianos, quien con una especie de odio ingénito propuso muy a menudo denuncias contra los fieles, manifestándose igual en méritos a aquél con cuyo nombre se muestra marcado. [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 142).

Como menciona o historiador libanês Anwar Chejne (1993), em 852/238 H. ‘Abdu Arraḥman II foi sucedido no trono por seu filho Muḥammad I, que na ocasião tinha trinta anos e experiência militar e política, pois havia sido governador da Marca Superior e participante de várias expedições bélicas. Ele havia herdado uma *dawla* relativamente estável e próspera e seguiu a política de governo do seu pai. Todavia, uma série de eventos tornou seu emirado politicamente instável desde a morte do nobre ‘Īsā Ibn Šuḥayd, seu cortesão de companhia e serviço.

Muḥammad I nomeou Hāšim Ibn Abd Al‘azīz como seu novo cortesão. Este colocou vários sujeitos favoritos inexperientes em postos políticos, fato que gerou abusos de poder e

descontentamento por parte das massas. Esse cenário de tensão social aumentou devido a agitações de ordem social e religiosa, como o caso dos mártires cristãos, e por causa de conflitos militares. Rebeldes de Toledo, foco tradicional de insurgências, prenderem o governador e se aproximaram de Ordoño I, rei das Astúrias. Este enviou um exército contra Córdoba em 854, porém, o exército de Muḥammad I venceu, matando cerca de oito mil soldados e exibindo suas cabeças amontoadas. O exército do emirado também dominou Álava¹⁰³, no norte peninsular. Essas expedições militares duraram até 858 (CHEJNE, 1993).

Mesmo com essas vitórias iniciais de Muḥammad I, a instabilidade social do seu emirado cresceu com o apoio de clérigos cristãos e de muladis (desejosos de emancipação política) às rebeliões, com a morte de Eulógio em 859 (considerado um santo pelos seus seguidores) e por insurgências iniciadas por cristãos e apoiadas por muladis em Mérida, em 868, em Badajoz, nas marcas Superior e Média e no sul de Alandalus. Ainda nesse contexto, os vikings ocuparam Algeciras e Tudmīr em 855/240 H. e outros territórios em 859. Após esse ano, hostilidades no norte cristão foram iniciadas e Mūsà Ibn Mūsà, conhecido como *O Terceiro Rei da Hispânia*, rompeu com o emirado e se aliou aos seus vizinhos cristãos, sendo morto em 862. Não bastassem todos esses problemas, houve dois períodos de fome, em 867 e 874. Nesse cenário, figuras rebeldes, já citadas, começaram suas insurgências: Ibn Marwān, o Galego, e Ibn Ḥafṣūn (CHEJNE, 1993).

Apresentado o contexto de Alandalus até o período dos mártires, explicaremos as comunidades que compunham o Emirado de Córdoba, iniciando com a concepção islâmica sobre um dos seus Outros por excelência, os cristãos.

2.3 Tratamento Islâmico Dado aos Cristãos e aos Seus Monumentos

Para entendermos o tratamento dos muçulmanos aos cristãos e aos seus monumentos em todos os territórios islâmicos e, principalmente, em Alandalus, um bom ponto de partida é a compreensão dos conceitos de *Povo do Livro* (*Ahl Alkitāb*) e *Povo Protegido* (*Ahl Addimma*). Do ponto de vista islâmico esses dois conceitos orientam, religiosa e juridicamente, as relações entre muçulmanos e não muçulmanos. Ambas as categorias estão originalmente no Alcorão, obra regente da *Umma* nos assuntos privados e sociais, principalmente durante o período medieval.

¹⁰³ Atualmente, uma das três províncias da comunidade autônoma do País Basco, na Espanha.

Esses dois conceitos estão intimamente relacionados à valoração islâmica do espaço. Como observa Beatriz Bissio [ca. 2008], a civilização islâmica medieval tinha heranças culturais greco-romanas, persas e indianas devido aos povos com os quais os muçulmanos entraram em contato durante suas expansões. Nessa civilização culturalmente sincrética, as referências espaciais foram e são muito importantes, tendo como um dos muitos exemplos as cinco orações diárias voltadas para Meca.

Também considerando a relevância da espacialização durante a expansão árabe-islâmica, Tamara Sonn (2011) afirma que o método de conquista islâmica levou a uma divisão do mundo em três partes: *Dār al Islām* (região islâmica), *Dār al‘ahd* ou *Dār aṣṣulḥ* (região de pacto, trégua ou conciliação) e *Dār alḥarb* (região de guerra).

O *Dār al Islām* abrangia os territórios de população majoritariamente muçulmana, onde prevalecia a lei islâmica. O *Dār al‘ahd* era composto pelos territórios dos povos conquistados, povos esses entendidos, estabelecida a conquista, como aliados com os quais os muçulmanos realizavam pactos ou acordos. Os líderes conquistados concordavam em pagar às autoridades muçulmanas uma taxa em troca de proteção militar e autonomia, incluindo o usufruto do seu sistema legal desde que não houvesse muçulmanos envolvidos nos litígios. Os casos jurídicos com envolvimento de muçulmanos eram julgados segundo a legislação islâmica (SONN, 2011). Esse era o caso de Alandalus.

Nessa perspectiva, entendemos que a expressão “*mundo islâmico*” faz referência ao *Dār al Islām* e ao *Dār al‘ahd*, ou seja, aos espaços geográficos regidos direta ou indiretamente pela lei islâmica, espaços esses povoados por muçulmanos e/ou por outros grupos religiosos vivendo sob tutela islâmica. Portanto, concordamos com Sonn (2011, p. 65) quando ela afirma o seguinte: “Por meio desse sistema, o mundo muçulmano, região em que eles compunham a grande maioria, foi transformado no mundo islâmico – um mundo dominado por instituições muçulmanas, mas que incluía uma parte significativa de populações não muçulmanas”.

Por último, segundo a classificação de Sonn (2011), estava o *Dār alḥarb*, formado pelos espaços fora da jurisdição islâmica, cujos povos não tinham feito nenhum acordo com os muçulmanos. Assim, os islâmicos e seus aliados que porventura residissem nesses territórios não tinham as garantias ou proteções da lei islâmica. Contudo, no nível jurídico, o *Dār alḥarb* (região de guerra) não estava automaticamente sujeito a ataques muçulmanos. A denominação “região de guerra” tinha o sentido mais estrito de territórios onde os muçulmanos não estavam seguros.

Confluindo a essa categorização espacial, política e religiosa, Maíllo Salgado (2013) destaca que os muçulmanos entendiam os não muçulmanos a partir das perspectivas teológica

e política. Teologicamente, os não muçulmanos eram classificados como monoteístas ou politeístas. Politicamente, os não muçulmanos eram categorizados como *protegidos* (aliados) ou *não protegidos*. Feitas tais considerações, faz-se agora necessário entendermos os conceitos de *Povo do Livro* (*Ahl Alkitāb*) e *Povo Protegido* (*Ahl Addimma*).

2.3.1 O Povo do Livro (*Ahl Alkitāb*)

Como bem identifica Armstrong (2011), o Alcorão exorta os muçulmanos a retomarem à religião original de Abraão, visto nem como judeu e nem como cristão, mas como monoteísta puro. Abraão é encarado como *muçulmano* no sentido etimológico do termo: “entregue/devoto a Deus”¹⁰⁴, remontando assim à uma ideia de espiritualidade primitiva, antes mesmo dos nascimentos históricos das três religiões monoteístas. Como consta no capítulo 3:95 do livro sagrado islâmico (A Sura da Família de ‘Imrān), revelado em Medina e dirigido ao Profeta Muḥammad: “95. Dize: “Allah disse a verdade. Então, segui a crença de Abraão, monoteísta sincero, e que não era dos idólatras” (ALCORÃO, 2005, p. 100).

Abraão é um profeta no Islām, tal como outros anteriores, como Adão e Noé, e posteriores, como Ismael, Isaque, Jacó, Muḥammad e Jesus Cristo. Sobre isso, o Alcorão diz o seguinte em seu capítulo 2:136 (A Sura da Vaca), revelado em Medina e dirigido aos muçulmanos:

136. Dizei: “Cremos em Allah e no que foi revelado para nós, e no que fora revelado para Abraão e Ismael e Isaque e Jacó e para as tribos; e no que fora concedido a Moisés e a Jesus, e no que fora concedido aos profetas, por seu Senhor. Não fazemos distinção entre nenhum deles. E, para Ele, somos moslimes (ALCORÃO, 2005, p. 36).

Assim, o Alcorão se posiciona como o último livro da revelação divina à humanidade no decorrer das eras. Apesar disso, o livro sagrado islâmico não renega as revelações anteriores, como o Antigo e o Novo Testamento, pelo contrário: o Islām reconhece, histórica e teologicamente, a legitimidade sacra dessas obras aos seus respectivos interlocutores e públicos-alvos. Contudo, o discurso alcorânico apresenta algumas ressalvas em relação aos dois testamentos e se conceitua como um livro confirmador das revelações anteriores e como um complemento retificador¹⁰⁵.

¹⁰⁴ “Muçulmano”, como é de uso corrente em português, vem do árabe “*muslim*”, que significa “entregue a Deus”. Por sua vez, o termo *muslim* deriva da raiz *slm*, mesma fonte da palavra “Islām”, como explicado na *Introdução*.

¹⁰⁵ Dentre as ressalvas em relação aos livros revelados anteriores estão o entendimento alcorânico acerca de figuras como Ismael e Jesus. Para o Alcorão, Ismael foi o filho que seria sacrificado por Abraão e Jesus não era filho de

Nessa perspectiva, é comum o Alcorão nomear a si mesmo, em seus discursos, como o *Livro*. Contudo, em certas passagens, as obras reveladas anteriormente também são mencionadas do mesmo modo. Assim, o termo *O Livro* também faz alusão a todas as obras reveladas e registradas por escrito, colaborando para o sentido de revelação única de Deus. Como se pode perceber, o entendimento dessa referenciação depende da compreensão do contexto do trecho analisado. Vejamos dois trechos alcorânicos em que *o Livro* indica revelações anteriores. No primeiro exemplo, o termo se refere ao Alcorão e, no segundo, faz referência à Torá e ao Evangelho¹⁰⁶.

Como consta no capítulo 3:3-4 do Alcorão, revelado em Medina e dirigido a Muḥammad: “3. Ele fez descer sobre ti o Livro, com a verdade, para confirmar o que havia antes dele. E fizera descer a Torá e o Evangelho, 4. Antes, como orientação para a humanidade; [...]” (ALCORÃO, 2005, p. 81).

Ainda no mesmo capítulo, mas no seu versículo 64, também dirigido a Muḥammad, o mesmo termo se refere às revelações anteriores: “64. Dize: “Ó seguidores do Livro! Vinde a uma palavra igual entre nós e vós: não adoremos senão a Allah, e nada lhe associemos e não tomemos uns aos outros por senhores, além de Allah” [...]” (ALCORÃO, 2005, p. 93-94).

O capítulo 3:64 do Alcorão registra, portanto, a expressão *Ahl Alkitāb*, traduzida como *Povo do Livro*, *Adeptos do Livro* ou *Seguidores do Livro*. Tal designação, considerando o contexto de revelação do Alcorão, faz referência aos judeus, aos cristãos e aos sabeus¹⁰⁷ e é retomada em outros momentos do livro islâmico. O Alcorão inclusive, como mencionamos na *Introdução*, não descarta a salvação para esses três grupos religiosos, conforme pode-se interpretar do capítulo 2:62, revelado em Medina e dirigido aos judeus: “62. Por certo, os que crêem e os que praticam o judaísmo e os cristãos e os sabeus, qualquer dentre eles que creu em Allah e no Derradeiro Dia e fez o bem terá seu prêmio junto de seu Senhor; e nada haverá que temer por eles, e eles não se entristecerão” (ALCORÃO, 2005, p. 16-17).

Outros trechos do Alcorão ainda prescrevem o aceitamento ou tolerância aos fiéis de religiões monoteístas como judeus e cristãos. Por exemplo, no capítulo 2:256, dirigido aos

Deus, pois para a teologia islâmica o Criador não gera, mas cria. Jesus é encarado pelo Islām como um profeta, concebido virginalmente por Maria de Nazaré. O discurso alcorânico também não considera que Jesus morreu na cruz, mas que foi levado aos céus sem falecer. O discurso escatológico do Alcorão também coloca Jesus como juiz do Juízo Final.

¹⁰⁶ Segundo Helmi Nasr na nota 1 do capítulo 3:64 do Alcorão (ALCORÃO, 2005, p. 94).

¹⁰⁷ Segundo Helmi Nasr, em sua nota número 4 do capítulo 2 do Alcorão, os sabeus eram um grupo de árabes politeístas anteriores ao Islām que, em sua busca por outra religião, aderiram a um credo monoteísta de orientação abraâmica. O termo “sabeus” vem do árabe *ṣābiʾīn*, plural de *ṣābiʾ*, que faz referência a quem deixa uma religião por outra (ALCORÃO, 2005, p. 16-17).

muçulmanos em Medina: “256. Não há compulsão na religião! Com efeito, distingue-se a retidão da depravação. [...]” (ALCORÃO, 2005, p. 71).

Nesse trecho, é clara a proibição islâmica à conversão religiosa forçada. Desse modo, deve-se tolerar outras crenças. Tal proibição condiz com o sentido etimológico da própria palavra Islâm, como já trabalhado, que tem a conotação de entrega voluntária, e não coercitiva, ao poder divino. Ainda sobre esses temas, o capítulo 29:46-47 do Alcorão (A Sura da Aranha), revelado em Meca e dirigido aos muçulmanos e a Muḥammad, registra o seguinte:

46. E não discutais com os seguidores do Livro senão da melhor maneira – exceto com os que, dentre eles, são injustos – e dizei: “Cremos no que foi descido para nós e no que fora descido para vós; e nosso Deus e vosso Deus é Um só. E para ele somos moslimes”. 47. E, assim, fizemos descer para ti o Livro. Então, aqueles aos quais concedêramos o Livro, nele crêem. E, dentre estes, há quem nele creia. E não negam Nossos sinais senão os renegadores da Fé (ALCORÃO, 2005, p. 650).

A partir desse último trecho pode-se perceber, novamente, o reconhecimento alcorânico às religiões monoteístas historicamente anteriores ao Islâm, credos esses portadores de livros também entendidos como revelados. Esse é o conceito teológico e basilar de *Povo do Livro*. Concordamos com Armstrong (2011) quando essa autora sinaliza que, dentro dessa perspectiva, pode-se também traduzir o termo árabe *Ahl Alkitāb* como “povo de uma revelação anterior”.

Maíllo Salgado (2013) também faz uma importante explicação em relação a esse conceito. Segundo o historiador e arabista espanhol, a expressão *Povo do Livro* designava, originalmente, judeus, sabeus e cristãos, considerados portadores de livros revelados como a Torá, os Salmos e o Evangelho. Contudo, com a expansão árabe-islâmica, outros grupos religiosos foram inseridos nessa denominação como os sabeus de Ḥarrān, os mandeus¹⁰⁸, os masdeístas (ou zoroastristas), os hindus e os budistas.

Percebe-se então uma flexibilização e adaptação teológica e jurídica desse conceito à medida que os muçulmanos entravam em contato com povos não mencionados no Alcorão, pois na condição de conquistadores, os crentes do Islâm precisavam estabelecer relações com as comunidades conquistadas à luz de sua principal referência textual religiosa.

¹⁰⁸ De acordo com o antropólogo Leonardo Alves (2020), os mandeus são um grupo religioso monoteísta de orientação abraâmica e que presta grande reverência a João Batista. Os mandeus também se veem como continuadores da religião de Adão, percepção que dificulta a reconstituição fundacional histórica do mandeísmo. Contudo, há pesquisadores que consideram os mandeus como continuadores das tradições religiosas mesopotâmicas e palestinas, sendo então a única religião gnóstica com iniciação permanente desde a Antiguidade. O termo “mandeus” vem de *mandaiia*, que significa “conhecimento” em aramaico. Apesar de os sabeus serem outro grupo religioso, os muçulmanos chamam os mandeus de sabeus e os associam aos sabeus de Ḥarrān, descritos no Alcorão (capítulo 2:62) como um dos Povos do Livro.

2.3.2 Povo Protegido (*Ahl Addimma*)

Derivado de *Povo do Livro*, o conceito *Povo Protegido* ou *Protegidos* designa os não muçulmanos que viviam em territórios islâmicos do tipo *Dār al^ahd* (região de pacto), conforme definição de Sonn (2011). Como analisa García Sanjuán (2003), com essas comunidades conquistadas os muçulmanos estabeleciam um acordo que os definiam como *protegidos*. Obviamente, esse pacto jurídico favorecia os muçulmanos, contudo, o estatuto jurídico conferido aos judeus e cristãos lhes davam direitos, estipulando assim que eles, seus representantes e seus monumentos seriam partes protegidas pela *dawla*. Em troca, os *protegidos* deveriam cumprir certas condições que limitavam e/ou restringiam legalmente seus direitos perante os muçulmanos.

A seguir, descreveremos as condições gerais dos pactos entre muçulmanos e *protegidos*. Lembramos que tais normas e proibições e os níveis de rigor de suas aplicações variavam conforme cada época e local, ainda mais quando temos em mente os oitos séculos de existência de Alandalus.

Segundo Maíllo Salgado (2013), os não muçulmanos *protegidos* pagavam impostos, incluindo por suas terras, e, em teoria, não poderiam ser escravizados nem maltratados e podiam conservar sua religião, templos, monumentos e costumes. Em contrapartida, como afirma Rucquoi (1995), deveriam usar trajes especiais e pagar seus impostos e estavam proibidos de atos como construir novos templos, cultivar terras novas, divulgarem suas crenças e ter escravizados muçulmanos.

Ainda na descrição de proibições, García Fitz e García Sanjuán (2011) mencionam que os *protegidos* não podiam também portar armas, ter montarias e andar pelo centro das vias. García Sanjuán (2003) também menciona que eles deveriam portar signos externos de distinção, que no caso eram um cinturão largo chamado *zunnār* e um remendo ou pedaço de tecido chamado *riqà*.

Embora não tenha detalhado o que seria, Eulógio mencionou um desses distintivos ao relatar a vida e o martírio do padre Rodrigo (47º).

23. Así pues, un día en que por una necesidad particular el bienaventurado sacerdote bajó del interior de la sierra de Córdoba, adonde hacía tiempo se había retirado para ocultarse, hacia el mercado en que se desarrollaban las ventas, se cruzó con su inicuo hermano y fue reconocido por él. Y cuando lo vio llevar el distintivo de la piadosa religión, [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 208).

Como identifica Ángel López y López (1999), o imposto exclusivo aos judeus e cristãos era a *jizya* ou *census publicus*. Esse imposto principal está no Alcorão (*jizīa*)¹⁰⁹, conforme registrado no capítulo 9:29 (A Sura do Arrependimento), revelado em Medina e dirigido aos muçulmanos:

29. Dentre aqueles aos quais fora concedido o Livro, combatei os que não crêem em Allah nem no Derradeiro Dia, e não proibem o que Allah e Seu Mensageiro proibiram, e não professam a verdadeira religião; combatei-os até que paguem al jizyah, com as próprias mãos, enquanto humilhados (ALCORÃO, 2005, p. 299).

Segundo Helmi Nasr em nota, o valor da *jizīa* oscilava entre 12 e 48 dracmas por pessoa e contribuía para o orçamento do território, incluindo proteção militar. Essa taxa era equivalente à *zakā*, que era paga pelos muçulmanos (ALCORÃO, 2005, p. 299). De acordo com García Sanjuán (2003), a *jizīa* era aplicada individualmente, por ano, aos homens adultos e livres, excluindo do pagamento as mulheres, as crianças e os escravizados.

Albert Hourani (1994) registra que os acordos com os povos protegidos eram também denominados como Pacto de ʿUmār. A referência ao segundo califa do Islām não é mera escolha, pois foi durante esse califado que a religião islâmica se expandiu consideravelmente, formando um verdadeiro império. Inclusive foi nesse período que os muçulmanos conquistaram Jerusalém, em 638, quando mencionamos na *Introdução*.

Entre as proibições aos *protegidos*, indicadas por Hourani (1994), estavam o uso de certas cores, o casamento com muçulmanas, o uso dos seus testemunhos nos tribunais caso esses fossem contrários aos muçulmanos, ostentações estéticas em suas residências e locais de culto e nomeações para certas posições de mando. Todavia, em muitos lugares havia judeus e cristãos que trabalhavam como secretários ou autoridades financeiras para governantes muçulmanos.

Por exemplo, o cristão José, irmão mais novo de Eulógio, fazia parte da corte do “tirano” ʿAbdu Arrahman II. Contudo, ele foi demitido pelo emir de “*cruel cólera*” no final de 851 talvez como reação ao apoio de Eulógio aos martírios, que naquele momento tinham sido catorze. Assim disse Eulógio no dia 15 de novembro de 851 em carta a Wiliesindo, bispo de Pamplona: “8. Al regresar a casa hallé todo intacto, a saber, a mi madre, mis dos hermanas y al último de todos nosotros en edad, José a quien la cruel cólera del tirano había despojado por entonces de su alto puesto” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 222).

¹⁰⁹ Termo oriundo do verbo *jāz* (permitiu).

Como mencionamos, o nível de aplicação dessas normas e restrições variava conforme o contexto, como era o caso (dentre outros) do já citado conde moçárabe Rabī^c Ben Teodulfo. Apesar desses aspectos, mesmo nas melhores situações havia uma indução à conversão devido à melhor qualidade de vida conferida aos muçulmanos.

2.3.3 A Questão da Tolerância e Intolerância Islâmicas

Tais conceituações já nos levam a pensar na noção de *tolerância* dos muçulmanos aos cristãos em Alandalus. Como Maíllo Salgado (2013) afirma, os *protegidos* eram tolerados, mas recebiam um *tratamento discriminatório*, sendo considerados cidadãos de segunda categoria. Portanto, a *tolerância* muçulmana, nesse contexto, era entendida como ausência de perseguição, mas classificando os *protegidos* como inferiores e subalternos. Observamos então uma classificação a partir da diferença.

Feitas essas ressalvas, concordamos com o posicionamento de Maíllo Salgado (2013) sobre o tratamento tolerante, porém, discriminatório, dos muçulmanos para com os cristãos, constatação percebida nos estudos dos outros autores que citamos. Nesse sentido, entendemos que a tolerância islâmica não tinha o mesmo sentido da tolerância atual, e era do tipo *discriminatória*. Contudo, a intensidade dessa tolerância foi modificada, para um caráter violento, no governo de Muḥammad I (852/238 H. e 886/273 H.).

A partir do testemunho de Eulógio, vemos que o Emirado de Córdoba facilitava a vida dos muçulmanos. Contudo, não havia uma perseguição sistemática aos cristãos durante o mandato de ʿAbdu Arraḥman II, embora dois cristãos tenham sido mortos nesse governo. No caso, os irmãos Adulfo e Juan, mortos em 27 de setembro de 824 por terem cometido o crime de apostasia. Segundo Eulógio, ambos foram mártires voluntários, como veremos com mais detalhes no capítulo seguinte (Tópico 3.3.2.5).

Como vimos, medidas políticas repressoras contra os cristãos começaram a partir de 852, último ano do mandato de ʿAbdu Arraḥman II. Contudo, essa postura oficial, inicialmente, não foi tão forte, pois apenas proibiu futuros martírios (decisão do concílio episcopal daquele ano). A repressão aos cristãos, enquanto política de governo, foi iniciada com a ascensão de Muḥammad I ao trono, até mesmo porque o movimento dos mártires já estava mais forte e repercutido, com vinte e nove martírios até então. Como disse Eulógio, o novo emir “explodiu em um *ódio* aberto” contra os cristãos.

Por lo demás, como se ha señalado al final del libro segundo, tan pronto como Mohamed se hizo con el poder de su padre, estalló contra nosotros en un odio abierto, y el mismo día en que, adornado de honores, subió al trono para reinar expulsó de palacio a todos los cristianos y promulgó que eran indignos de cargos en la corte regia. A su vez, tras no largo intervalo de tiempo los registró en lo censo tributario, privando del estipendio real a muchos que hacía tiempo recibían manutención por cuenta del ejército. Y como está escrito: “Según el juez del pueblo, así son sus ministros, por la misma época confió el gobierno de la ciudad a quienes, empeñados en idéntico deseo de confrontación contra el pueblo de Dios, lo afligieran, postraran y oprimieran por doquier, de suerte que no sólo no se atrevieran a infamar a su profeta, sino que también, empujados por el miedo, confesaran su abominable culto. De esa manera, el insoportable pesar y la feroz persecución que nos salía al paso por todos lados hundía también a muchísimos en la trampa de la apostasía (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 146).

O padre cordobês escreveu sobre outra ação persecutória por parte do Emirado de Córdoba aos cristãos, que foi a destruição de igrejas e templos centenários. Mais uma vez, o emir foi descrito com emoções negativas.

La destrucción de las iglesias

Entretanto, como quiera que la cruel conjura del monarca arreciara con mayor frecuencia contra la comunidad de Dios, afligiera por doquier a los cristianos y ni aun así se precipitaran todos a su religión en general desplome, como él esperaba, ha ordenado demoler las iglesias recientemente construidas y destruir todo lo que brillaba en las antiguas basílicas con una nueva devoción y había sido añadido con tosco aparejo en tiempo de los árabes. Aprovechando entonces dicha ocasión, los dignatarios de las tinieblas han derribado también las cimas de los templos que, levantados en tiempo de paz por el celo y la diligencia de nuestros padres, pasaban casi de lo trescientos años desde los días de su erección (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 147).

Naquele momento, Eulógio registrou o início, de fato, de uma perseguição sistemática e planejada aos fiéis do Cristianismo. Isso pode ser constatado pela destruição de templos e pela grande expulsão dos funcionários cristãos das cortes e pelo corte de recursos públicos que alguns recebiam por suas funções no exército. A demissão desses funcionários cristãos foi muito expressiva no que consta à repressão.

Eulógio não só escreveu sobre esse tipo de perseguição como também falou da apostasia dos seus correligionários. Pressionados cada vez mais pela “feroz perseguição”, muitos cristãos se tornaram muçulmanos para, provavelmente, sofrerem menos opressão por parte do governo islâmico.

Álvaro relatou, primeiramente, a perseguição promovida pelo bispo Recafredo. Sobre essas medidas repressivas pela própria Igreja hispânica, veremos mais detalhes no capítulo

seguinte. Por enquanto, mencionamos as palavras de Álvaro sobre essa “perseguição”, como ele mesmo qualificou, que causou *medo* nos sacerdotes presos.

4. Pero mientras se suceden estos y otros episodios semejantes, finalmente el obispo Recafredo se abalanzó como furioso torbellino sobre iglesias y clérigos y a todos los sacerdotes que pudo los amedrentó con la cárcel. [...]

5. Sin embargo creo que merece la pena si, prosiguiendo con más detalle nuestro relato, pasamos a retratar su temple en los momentos de persecución. [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 136-137).

Álvaro também escreveu sobre uma perseguição mais dura, com “inumanas torturas” que levaram muitos cristãos à apostasia. Tal como Eulógio, aos árabes e ao emir ele associou adjetivos e emoções negativas. Aos árabes, disse que sua dominação foi “cruel” e “devastava *sem piedade* todos os confins da Hispânia”. Já o emir tinha uma “*fúria irreprimível* e “selvagem intenção”, emoções do “mais sanguinário dos reis”, que causou terror nos cristãos.

12. En el tiempo en que la cruel dominación de los árabes en el encendido arrebató de su saña devastaba sin piedad todos los confines de Hispania, en que el rey Mohamed con furia incontenible y salvaje intención pensaba exterminar de raíz la raza de los fieles de Cristo, muchos, amedrentados por el terror implantado por el más sanguinario rey y tratando de trocar su desvarío a cambio de ejercer un cobarde servilismo a su inicuo capricho, en diferentes y señaladas ocasiones intentaron combatir a la grey de Cristo. Muchos, renegando de Cristo, se hundieron en el precipicio, otros, víctimas de inhumanas torturas, flaquearon, y otros, en fin, perseveraron y persistieron con heroico valor; en este tiempo, según hemos dicho, resplandecieron con brillo rutilante los testimonios de fe de los verdaderos fieles y ondeó el error de los renegados [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 144).

Apesar dessas medidas duras e restritivas contra os cristãos, os martírios que ocorreram durante o governo de Muḥammad I também foram voluntários, pois todos os cristãos que foram executados escolheram esse destino ao cometerem, deliberadamente, os crimes de apostasia e insultos ao Profeta.

2.4 A Sociedade Andaluza: uma estrutura diversa e hierárquica

Do ponto de vista étnico e religioso, a sociedade andaluza era diversificada e plural. Política e administrativamente, era hierárquica, sendo composta, de forma geral, por quatro camadas: 1) muçulmanos árabes ou berberes, 2) muçulmanos hispânicos convertidos, 3) cristãos e judeus, 4) escravizados. Geralmente, o maior prestígio social estava com os

muçulmanos árabes e berberes. A partir dos berberes esse prestígio decrescia, com os escravizados sendo os menos favorecidos.

De acordo com Rucquoi (1995), a população majoritária em Alandalus sempre foi de não muçulmanos, o que incluía cristãos e judeus *protegidos* e escravizados. Essa pesquisadora também afirma que muitas vezes as fontes árabes não mencionam os não muçulmanos, destacando apenas personagens considerados notáveis.

Elaboramos uma síntese com as principais características de cada um desses grupos. Algumas comunidades e seus aspectos básicos já foram mencionados desde o capítulo anterior, mas os citaremos aqui novamente, de forma mais esquemática e didática, para facilitar a leitura e o entendimento.

1) Muçulmanos conquistadores de origem árabe e berbere

Quando se fala em árabes, nesse caso, deve-se ter em mente que eles são originários de dois locais: da Península Arábica e da região atualmente correspondente à Síria¹¹⁰. Assim, segundo Maíllo Salgado (2013), os árabes (da Arábia) e os berberes conquistadores eram conhecidos como Baladitas (do árabe *Baladiyyūn*)¹¹¹ e os árabes sírios e seus descendentes como sírios, *šamiyyūn* ou junditas.

De modo geral e predominante, os berberes *baladiyyūn* entraram na Península Ibérica com Ṭāriq a partir de 711/92 H. Esses eram a maioria numérica dentre os conquistadores. Já os árabes *baladiyyūn* - das tribos Banū Qays e Banū Kalb - chegaram ao território a partir de 712/93 H. com Mūsà Bin Nuṣayr (MAÍLLO SALGADO, 2013).

Os árabes sírios adentraram em Alandalus posteriormente, a partir de 741/123 H., com Balj Ibn Bišr. Esclarecemos que o outro termo referente a essa comunidade, *jund*, significa “tropa armada” em árabe e faz menção ao destacamento militar da Síria na época omíada, organização essa definida no tempo dos califas ortodoxos (MAÍLLO SALGADO, 2013).

¹¹⁰ Cabem aqui algumas reflexões sobre a identidade árabe no Medievo. Partiremos do ótimo raciocínio de Mansour Challita (1990), que percebe que, em um primeiro momento, o árabe é todo aquele que habita a Península Arábica. Logo, ser árabe tem um inicial sentido étnico e geográfico. Contudo, a expansão islâmica protagonizada pelos árabes ampliou a noção do que é ser árabe. Assim, esse autor divide a identidade árabe em cinco facetas: a religiosa, a ideológica, a linguística, a psicológica e a política. Consideramos que a faceta linguística é a que mais pode ajudar no entendimento da identidade árabe no período medieval, pois ser árabe, naquela época, poderia significar ser usuário da língua árabe, difundida durante a expansão do Islām para além da Arábia. No nosso caso, os árabes medievais seriam então os falantes da língua árabe (padrão e dialetos/variantes) nos territórios do Oriente Médio e do norte da África, sendo eles muçulmanos ou não.

¹¹¹ Termo derivado do árabe *balad* (país). *Baladiyyūn* significa, literalmente, “do país” (MAÍLLO SALGADO, 2013).

Em Alandalus os muçulmanos árabes sempre foram a minoria numérica e o grupo dominante, impondo sua língua e cultura às demais comunidades. Contudo, como já apresentando, não eram um grupo homogêneo. Os árabes estavam divididos nos clãs das tribos Banū Qays e Banū Kalb. Uma característica organizacional desses clãs era a reunião de dezenas ou centenas de famílias interligadas por aliança agnáticas, ou seja, por parentesco consanguíneo de linha masculina (RCUQUOI, 1995).

2) Muçulmanos convertidos de origem hispânica ou clientes (*muladis*)

Os clientes eram os hispânicos libertos ou recém convertidos ao Islâm que estabeleceram um laço de clientelismo (*walāʾ*) com um notável árabe ou com uma tribo árabe. O termo genérico que faz menção a eles é *muladis*¹¹². Podem ser entendidos como *musālima* ou *muwalladūn*. Os *musālima* eram os convertidos, seja por decisão pessoal ou por conveniência social. Os *muwalladūn* eram os seus descendentes. Os muladis compunham a maioria da população muçulmana de Alandalus (MAÍLLO SALGADO, 2013). Segundo Rucquoi (1995), eles só foram maioria na época do Califado de Córdoba.

3) Povo Protegido (*Ahl Addimma*): os cristãos e os judeus

De acordo com Rucquoi (1995), nas cidades andaluzas os cristãos e judeus moravam em bairros localizados atrás de muros. Também se organizavam em volta dos seus templos e banhos públicos.

Conforme Maíllo Salgado (2013), nesse grupo estavam incluídos os moçárabes, ou seja, os cristãos hispânicos arabizados que viviam em territórios islâmicos. Eles eram atraídos pela cultura árabe e, apesar do seu bilinguismo - latim e árabe - o idioma mais usado, com o decorrer do tempo, foi o árabe. António Rei (2008) afirma que, na produção literária, o latim foi utilizado pelos moçárabes em um primeiro momento e, depois, essa língua foi substituída pelo árabe. Os moçárabes também contribuíram muito para as traduções de obras do latim para o árabe.

No campo religioso, os moçárabes tinham liberdade de culto em suas igrejas e monastérios. No campo civil, tanto no Emirado quanto no Califado de Córdoba, a comunidade moçárabe tinha o seu próprio chefe (*comes*) e seus litígios judiciais eram resolvidos com a

¹¹² Esse nome vem do árabe *muwallad*. Como já explicado, utilizaremos os termos aportuguesados “muladi” ou “muladis” conforme a transcrição de Adalberto Alves (2013, p. 666) em seu dicionário de arabismos da língua portuguesa.

aplicação do *Liber Judicum* e, posteriormente, segundo foro jurídico (MAÍLLO SALGADO, 2013).

Os moçárabes foram essenciais nos processos de intercâmbios culturais em Alandalus. Todavia, sua situação foi variável. Até o começo do século XI/VI H. gozaram de tolerância, mas a guerra civil (*fitna*) generalizada em Alandalus e as invasões almorávida e almôada levaram à extinção desse grupo nos séculos XII/VII H. e XIII/VIII H. mediante assimilação, perseguição e emigração ou deportação.

Segundo Rucquoi (1995), a maioria da população de Alandalus até o início do século X era formada pelos *protegidos* cristãos, que compunham 60% dos habitantes da região. Em contrapartida, no fim do século XI eles compunham apenas 20%. Na condição de *protegidos*, eles podiam manter sua religião, seus magistrados, suas igrejas e o seu clero em troca do pagamento dos tributos estabelecidos e da proibição de construir novas igrejas, de tocarem os sinos, de cultivarem novas terras e de fazer proselitismo. Também conseguiram, no geral, conservar suas propriedades, com exceção aqueles que fugiram ou combateram os conquistadores muçulmanos. No caso, seus bens foram distribuídos entre os árabes e berberes vitoriosos.

Em relação aos judeus, Rucquoi (1995) afirma que, em contrapartida às perseguições que eles sofreram nos últimos governos visigodos, a comunidade judaica floresceu plenamente em Alandalus, até mesmo porque eles não sofreram perseguições durante os governos omíadas¹¹³. Inclusive eles ajudaram a instaurar o domínio islâmico na Península Ibérica, como abordamos anteriormente a partir dos estudos de Tahiri (2012), sobre os pactos que judeus ibéricos e norte-africanos fizeram com os conquistadores muçulmanos antes da vitória definitiva. Ainda segundo Rucquoi (1995), eles se mantiveram à parte dos conflitos entre as tribos árabes, entre árabes e berberes, entre muçulmanos antigos contra os novos e entre muçulmanos e cristãos.

De forma predominante, os judeus escolheram morar nas capitais das Marcas, criando comunidades notáveis em Córdoba, Toledo, Mérida, Sevilha, Saragoça, Granada e Lucena. Os membros mais influentes dessas comunidades chegaram a ocupar cargos altos nos palácios dos emires e dos califas, principalmente como médicos, tradutores e embaixadores (RUCQUOI,

¹¹³ Violências contra os judeus em Alandalus ocorreram no Império Almorávida (1056/448 H.-1147/541 H.). Tais tensões iniciaram em 1066, quando os habitantes de Granada mataram milhares de judeus, incluindo o magistrado Yūsūf Ibn Nağrīla. Segundo Rucquoi (1995), a pressão cristã no norte e a instabilidade política contribuíram para esse cenário contra os judeus.

1995). Maíllo Salgado (2005) vai de encontro a esses dados ao informar que alguns judeus eram de cultura árabe, o que facilitava seus ingressos nas cortes islâmicas junto ao exercício da Medicina e seus saberes nas questões administrativas e no recolhimento de impostos. Como os judeus conheciam várias línguas (árabe, aramaico, hebraico, latim, dentre outras), era comum que fossem enviados pelas autoridades muçulmanas em missões diplomáticas tanto dentro de Alandalus quanto nos reinos ibéricos cristãos. O amplo conhecimento linguístico dos judeus atrelado à sua mobilidade e aos seus laços familiares em outras regiões contribuíram nos intercâmbios culturais e nas trocas de saberes entre Oriente e Ocidente (MAÍLLO SALGADO, 2005).

Diferente dos cristãos, os judeus se integraram de forma mais célere ao mundo islâmico devido à rápida adoção deles à língua e aos costumes árabes. Com a abertura comercial de Alandalus para o mundo mediterrâneo meridional e oriental, os judeus andaluzes aumentaram seus contatos com seus correligionários de outros locais sob jugo islâmico. Eles atuavam na agricultura e no grande comércio. Nas cidades, trabalhavam a madeira, o ouro, a seda e a prata (RUCQUOI, 1995).

Como destaca Rucquoi (1995), a abertura do Emirado de Córdoba a Bagdá, no século IX, permitiu que os judeus andaluzes não só entrassem em contato com o pensamento e a ciência árabes, mas também com os pensadores judeus da escola babilônica, que foram eruditos que trabalhavam, via língua árabe, com filósofos e letrados árabes. Outros centros urbanos onde havia contatos efervescentes entre cultura ocidental e oriental, por meio de judeus, eram Qayrawān e Jerusalém.

Em seus estudos acerca dos judeus a partir de fontes andaluzes e magrebinais medievais, Maíllo Salgado (2005) conclui que eles eram originários de diferentes lugares, tendo assim causado uma grande renovação de ideias no território ibérico. A solidariedade comunitária entre eles era notável, de modo que era difícil encontrar um judeu desamparado.

Ainda segundo esse estudioso, a informação de que teria havido exércitos judeus em Alandalus é falsa para qualquer época de domínio islâmico na Península Ibérica. Como já abordamos sobre o pacto com os conquistadores muçulmanos, a norma geral era que os *protegidos* não poderiam portar armas. Também não se pode confirmar a informação de que judeus teriam comandado exércitos muçulmanos.

4) Escravizados

Como bem lembra Ana Paula Penedo (2012), o Alcorão proíbe a escravidão tanto de muçulmanos quando do *Povo do Livro*. Contudo, durante a expansão islâmica esse princípio foi frequentemente violado, bem como o de se vender pessoas livres como escravizadas. Isso pode ser explicado pela necessidade de mão-de-obra para trabalhar em diferentes funções nas sociedades. Como se pode observar nas histórias de muitas outras religiões, nem sempre as normas teológicas e jurídicas foram devidamente seguidas pelos sujeitos históricos.

Também esclarecemos que a escravidão em Alandalus não pode ser confundida, anacronicamente, com a escravidão negreira no Atlântico entre os séculos XVI e XIX. As concepções e práticas sobre essa instituição em Alandalus eram diferentes. Segundo Rucquoi (1995), as informações sobre os escravizados andaluzes são ainda mais dispersas do que os dados sobre judeus e cristãos. Apesar dessas limitações, é possível levantar algum conhecimento sobre essa camada social no contexto geral que aqui tratamos.

De acordo com Penedo (2012), a escravidão foi uma prática generalizada no mundo islâmico medieval. Em Alandalus, essa instituição sofreu algumas adaptações intrínsecas àquele espaço e às suas populações. Por exemplo, predominava na região as normas da escola malikita e boa parte dos escravizados andaluzes era originária dos reinos cristãos ibéricos.

A escravidão andaluza era uma herança do mundo mediterrâneo antigo. Os soberanos omíadas recorriam aos escravizados para assegurarem sua guarda, reforçar o exército, alimentar os haréns e para funções palacianas. Os cidadãos também adquiriam muitos escravizados para os serviços domésticos ou artesanato. Lembramos que os *protegidos* eram proibidos de possuir escravizados muçulmanos (RUCQUOI, 1995).

Os escravizados de Alandalus eram originários de diferentes regiões: da África subsaariana¹¹⁴ (de onde vinham os escravizados negros), da Europa central e oriental, de territórios que hoje correspondem à Itália, França, ilhas Britânicas, Flandres e dos reinos cristãos da Península Ibérica¹¹⁵. A proximidade geográfica de Alandalus com os reinos cristãos

¹¹⁴ Conhecida pelos árabes medievais como País dos Negros (*Bilad Assūdān*).

¹¹⁵ Maíllo Salgado (2013) afirma que um dos critérios de beleza para os árabes era a brancura da pele, principalmente a feminina. Assim, enquanto que na época pré-islâmica era praticamente impossível para um negro ter uma esposa branca, no período islâmico o escravizado branco era mais preferível do que o negro. Esse autor também esclarece que no período medieval havia diferentes termos em referência aos escravizados. O termo genérico para esse grupo social era *ṣaqāliba*, nome que também fazia referência a pessoas em condição servil procedente dos países eslavos. Em relação aos escravizados, *ṣaqāliba* era usado para os escravizados de origem europeia comprados com dinheiro, prisioneiros de guerra nas campanhas militares ou capturados por piratas muçulmanos nos litorais do Mediterrâneo. Ainda segundo Maíllo Salgado (2013), o escravo branco era chamado normalmente de *mamlūk* (que originou o termo “mameluco”). Já o escravizado negro era denominado *‘abd*. Com

permitia um fornecimento constante dessa mão-de-obra. Com isso, Alandalus se tornou um notável entreposto comercial de escravizados para outras regiões islâmicas (PENEDO, 2012).

Esses escravizados eram obtidos, principalmente, a partir de quatro meios ou fontes: 1) aceifas contra os cristãos no norte peninsular (os prisioneiros de guerra eram considerados parte do espólio bélico, sendo, portando, entregues aos emires e/ou califas à razão de 1/5); 2) eram estipulados como parte dos tributos submetidos aos cristãos entre os séculos VIII e X; 3) eram capturados em incursões militares islâmicas no mar e nos litorais (pirataria ou corso)¹¹⁶; 4) eram adquiridos comercialmente, vendidos pelos vikings (PENEDO, 2012; RUCQUOI, 1995).

Segundo Penedo (2012), os escravizados de Alandalus tinham direitos jurídicos e contribuíram para a diversidade populacional e para o enriquecimento cultural da península, principalmente quando ocupavam altos cargos na administração¹¹⁷. Assim, os escravizados favoreciam o poder omíada. Conforme Rucquoi (1995), após libertos eles se tornavam clientes dos seus antigos senhores. Logo, podemos deduzir que a escravidão também favorecia a conversão ao Islâm.

Apresentados os principais aspectos da história de Alandalus e, especificadamente, de Córdoba no século IX, seguiremos para o próximo capítulo abordando a vida e as obras de Eulógio e de Álvaro de Córdoba. Seus escritos se concentraram principalmente no caso dos martírios de sua cidade, entre 850 e 859. Esperamos que os conteúdos trabalhados até aqui, bem como nosso arcabouço teórico-metodológico, nos permitam uma interpretação adequada dos relatos e da vida de Eulógio, que foi o penúltimo mártir do movimento que ele mesmo ajudou a construir.

o passar do tempo, *‘abd* passou a designar os escravizados como um todo. Consideramos ser interessante notar que, a partir de leituras de obras literárias - como *O Livro das Mil e Uma Noites* traduzido por Jarouche (2006) - e de ensino da língua árabe, percebemos que *‘abd* também é utilizado para “servo” ou “adorador”. Penedo (2012) afirma que, no caso andaluz, os escravizados brancos eram chamados de *ṣaḡāliba*, concordando assim com Maíllo Salgado (2013).

¹¹⁶ Embora as diferenças entre pirataria e corso não sejam bem definidas e sejam variáveis nos contextos, pode-se entender que os piratas não agiam sob ordens de um governo, sendo muitas vezes considerados bandidos. Os corsários faziam as mesmas atividades dos piratas (saques e roubos), mas tinham mais prestígio social por atuarem sob a tutela de governos. Os corsários também atacavam embarcações de países contra os quais estavam oficialmente em guerra (BERABA, NETO, 2020; MINSTER, 2019; PENEDO, 2012).

¹¹⁷ Rucquoi (1995) e Penedo (2012) mencionam casos de escravizados que adotaram a língua, os costumes e a religião dos seus proprietários muçulmanos tornando-se famosos, como foi o caso de Fātin Alḥakamī, intendente do califa Alḥakam II (961/350H.-976/366 H.), que se tornou chefe do palácio e controlador de suas portas. Ele também era famoso pelo seu domínio do árabe e pela sua biblioteca.

CAPÍTULO 3: AS VIDAS E AS PAIXÕES DOS MÁRTIRES VOLUNTÁRIOS DE CÓRDOBA

Apresentada a contextualização geral de Alandalus e do Emirado de Córdoba, abordaremos neste capítulo as trajetórias e as paixões dos cinquenta mártires voluntários. Ressaltamos aqui o sentido de *paixão* medieval, que é oriundo do latim *passio*, referente à “enfermidade, perturbação moral”, e do seu termo derivado, *passionalis*, relacionado ao que é “suscetível de paixões” e “patético” no sentido grego de “emocional” (QUICHERAT, [19-?]. Nesse sentido. Sérgio Rodrigues (2020) sintetiza a conotação de *paixão* como um grande sofrimento e padecimento. Só isso torna esse termo interessante para nossa análise, centrada nas emoções. Além disso, a *passio* é derivada do radical *pati*, relacionado à passividade e paciência. Assim, a *paixão* que mencionamos tem o sentido religioso de suportar a dor. Essa conotação surgiu nos tempos finais da Antiguidade, tendo como referências os sofrimentos de Jesus Cristos e dos primeiros mártires da Igreja¹¹⁸.

Ao falar sobre o martírio de Rodrigo (47º) no seu *Apologético de los Mártires*, Eulógio mencionou esse conceito de *paixão* ao descrever a forma como ele suportava o sofrimento pela causa de Deus: “33. [...] A su vuelta le salió al paso una enorme muchedumbre con ansias de rendir en honor debido al grandísimo triunfador, que no rehusó sostener tales sufrimientos por causa de su Dios para ejemplo de los católicos (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 212).

Vemos que o padre hagiógrafo também considerou o mártir Rodrigo como um “triunfador”, pois a morte com sofrimento, em nome de Deus, leva o fiel ao Paraíso. Abordaremos adiante essa concepção de *martírio* como luta divina.

Ainda sobre o sentido religioso de *paixão* como sofrimento e paciência, Eulógio afirmou essa concepção ao narrar as execuções de Flora (15ª) e María (16ª).

8. Por ello, hermanas mías, poned ante los ojos del corazón este ejemplo de la pasión del Señor, seguid sus pasos en continua meditación y tened en nada todo suplicio temporal porque, aunque sea duro y amargo, con todo es breve y próximo al fin, y en el lapso de un solo momento o muere quien lo inflige o perece el que lo sufre; y es que si los castigos son muy duros traen rápido el final del padecimiento, y si son muy ligeros se soportan con gran facilidad. En ambos casos os queda siempre un glorioso trofeo, en ambos casos se

¹¹⁸ Somente no século XIV a *paixão* com os sentidos de atração intensa e de sofrimento amoroso surgiram nas línguas inglesa e portuguesa (RODRIGUES, 2020).

incrementa siempre vuestra provechosa felicidad, [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 180).

Vemos que Eulógio ainda afirmou que o modelo central de *paixão* e *martírio* é Cristo. O padre também comentou que o sentimento de “*felicidade proveitosa*” é o esperado após o sofrimento martirial, pois o fiel morto terá um “glorioso troféu”, que é a salvação de sua alma.

Com tais concepções, estudaremos as vidas e as paixões dos mártires a partir de nossas principais fontes, os escritos de Paulo Álvaro e de Eulógio, dois grandes expoentes da cultura latina católica de meados do século IX em Alandalus. Mesmo sendo moçárabes, os dois amigos defenderam os mártires voluntários e contra-argumentaram os opositores muçulmanos e também moçárabes contrários ao movimento. Para isso, utilizaram os discursos bíblicos e de outros estudiosos cristãos. Desse modo, Eulógio escreveu as obras *Memorial de los Santos* (851-856)¹¹⁹, *Epístolas* (851)¹²⁰, *Documento Martirial* (851)¹²¹, *Apologético de los Mártires* (857)¹²² e *Pasión de los Santos Mártires Jorge el Monje, Aurelio y Natalia* (858). Em relação a essa última obra, Herrera Roldán (2005) informa que foi somente nos últimos anos que a autoria delas foi atribuída a Eulógio. Já Álvaro escreveu a *Vida de San Eulogio* (860)¹²³, onde relatou as paixões dos dois últimos mártires do movimento: o próprio Eulógio e a jovem Leocricia.

A característica principal dessas obras são seus discursos panegíricos sobre os mártires. Desse modo, os escritos de Eulógio e Álvaro são classificados no gênero da hagiografia. Após realizarmos apontamentos biográficos dos dois autores, trabalharemos a hagiografia cristã medieval indicando os principais aspectos desse tipo de texto nos escritos dos dois amigos moçárabes. Em seguida, conceituaremos *santidade* e *martírio* de acordo com os textos de Álvaro e Eulógio e analisaremos os martírios dos cinquenta cristãos a partir das emoções descritas pelos dois autores.

3.1 Paulo Álvaro e Eulógio de Córdoba: rebeldes da cultura moçárabe

Desde a conquista islâmica da Península Ibérica em 711/92 H., Alandalus viveu um progressivo desenvolvimento e prestígio da língua árabe e da cultura islâmica em detrimento

¹¹⁹ No original em latim, *Memoriale sanctorum*.

¹²⁰ *Epistulae*.

¹²¹ *Documentum martyriale*.

¹²² *Apologeticus martyrurum*.

¹²³ Em latim, *Vita Eulogii*.

da desvalorização da cultura hispânica com elementos católicos, latinos e visigóticos. Inclusive era comum entre as famílias nobres cordobesas de origem hispânica educarem seus filhos na cultura árabe. O trecho seguinte da obra de Eulógio, sobre o mártir Isaac (2º), menciona isso e a presença de funcionários cristãos na corte islâmica.

El bienaventurado Isaac, nacido de padres cordobeses nobles y muy ricos, cuando iniciaba los primeros años de su juventud y vivía de la manera más muelle entre las riquezas y los bienes de sus padres, hasta el punto de que, entendido y versado en la lengua árabe, ejercía el cargo de recaudador del Estado, [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 106).

Após ser tomado pelo “fogo espiritual”, Isaac abandonou seu alto cargo e tornou-se monge. A medida política do Emirado de Córdoba, de aceitar não muçulmanos em grandes cargos e nas cortes, incomodou outros moçárabes como o renomado abade Esperaindeo e Álvaro. O mencionado abade reclamou, em 850, do interesse dos seus correligionários pelos estudos não religiosos. Na obra *Indiculus luminosus* (854), Álvaro também manifestou sua indignação pelo fato de os cristãos terem abandonado os estudos tradicionais do latim, língua culta da região até o período visigótico (HERRERA ROLDÁN, 2005).

De acordo com o historiador francês Cyrille Aillet (2006), o árabe era reconhecido como língua de cultura inclusive entre os cristãos, haja vista o caso dos moçárabes. A partir de Eulógio, também é perceptível que havia moçárabes que vinculavam o aprendizado do árabe à defesa da fé cristã, usando-a contra os próprios muçulmanos no ataque ao Islâm. Foi o caso, por exemplo, de Isaac, que rebateu em árabe os argumentos proselitistas do juiz (Seção 2.2.3 do capítulo anterior) e dos irmãos mártires Émila (26º) e Jeremías (27º).

A su vez, tras no largo intervalo de tiempo corrieron a la palestra del martirio dos ilustres adolescentes nacidos de noble familia de ciudadanos cordobeses, a saber, Émila y Jeremías, quienes desde su infancia habían aprendido las letras en la iglesia de san Cipriano, siendo después consagrado el uno para el ministerio de diácono mientras el otro vivía sencillamente como seglar. Y como ambos sobresalían por su notable elocuencia en el árabe, cuentan que el ilustre Émila acumuló con su facundia tantos denuestos contra el profeta de aquéllos en esa misma lengua, que olvidaron los insultos de los mártires precedentes al ver que las declaraciones de éstos cobraban mayor dureza contra su dogmatista (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 137).

Ainda segundo Herrera Roldán (2005) esse processo de arabização e islamização gerou reações dos moçárabes mais dedicados às tradições cristãs, como os dois eruditos acima mencionados, Eulógio, Álvaro, Juan de Sevilha (ou Hispalense), Samson e Saulo, bispo de Córdoba. Essas reações cristãs foram em dois sentidos: no religioso, exemplificado pelo

movimento dos martírios voluntários, e no textual, demonstrado pelo esforço desses intelectuais na produção de textos latinos. Esse breve renascimento das letras latinas tornou Córdoba, momentaneamente, a capital cultural da Cristandade de Alandalus. Geralmente, esses textos tinham como principais características o ataque ao Islâm e a apologia ao Cristianismo, incluindo a ofensiva aos movimentos heréticos e, no caso de Eulógio e de Álvaro, na defesa do martírio voluntário.

Esses conteúdos estão presentes em textos peninsulares desde o século VIII. Assim, havia nos círculos cristãos cultos de Córdoba um interesse por livros, ou mais especificamente para os padrões da época, por códices¹²⁴ desse tipo, bem como pela propagação, empréstimos e doações dos mesmos. Um exemplo desse esforço foi o próprio Eulógio, que viajou pelo território ibérico em 848, retornando com livros para sua cidade natal. Como apontaremos mais adiante, essas obras contribuíram para os estudos de nomes como Álvaro e Juan de Sevilha (HERRERA ROLDÁN, 2005).

Conheçamos agora alguns dos elementos principais das trajetórias de Álvaro e de Eulógio, bem como de suas maiores referências doutrinárias, literárias e culturais, para alcançarmos uma compreensão adequada dos nossos principais documentos.

3.1.1 “Meu queridíssimo irmão em Nosso Senhor Jesus Cristo”: Paulo Álvaro, o Hagiógrafo

Como explica Lucas F. Mateo-Seco (2001) em seu estudo biográfico sobre Paulo Álvaro, são as próprias obras desse laico e de Eulógio as principais fontes para conhecermos a trajetória do padre cordobês. Desse modo, as citaremos aqui sempre que necessário. O título deste tópico, inclusive, é um vocativo de Eulógio ao seu amigo no início de uma carta.

Nascido em Córdoba no começo do século IX, Paulo Álvaro (ou Álvaro de Córdoba) era, provavelmente, de ascendência goda e pertencia à aristocracia de sua cidade natal. Seu pai fez doações a um monastério localizado nas terras familiares. A posição social privilegiada de sua família é deduzida pelos vocativos a ele nas cartas do abade Esperaindeo (falecido em torno de 852) e de Juan de Sevilha (arcebispo dessa cidade em 839): “ilustríssimo e venerável senhor” e “irmão sereníssimo” (CASCIARO RAMIREZ, 1970; MATEO-SECO, 2001; HERRERA ROLDÁN, 2005).

¹²⁴ Uma grande mudança tecnológica na cultura da leitura foi a mudança do rolo para o códice (ou códex) ocorrida logo após o começo da Era Cristã durante o Império Romano. Um códice consistia na costura de cadernos, denominados *volumen*, que, por sua vez, eram formados por pergaminhos dobrados em quatro ou em oito. Desse modo, a estrutura dos códices, baseada em páginas, gerou novas práticas de leitura, mais “livrescas”, como a silenciosa (em substituição da leitura em voz alta), e favoreceu a difusão do Cristianismo (SPALDING, 2011).

Paulo Álvaro também tinha um passado familiar judaico. Todavia, ele não sabia hebraico e nem ele nem seus pais eram judeus convertidos. Ele também nunca mencionou uma possível conversão ao Cristianismo, o que indica que quando ele nasceu sua família já era cristã. Mas em relação a essas duas filiações religiosas, Álvaro era herdeiro da tradição judaica do sul da península e da tradição latina cristã devido à sua origem goda. Ele estudou desde jovem na escola do abade Esperaindeo, onde iniciou sua amizade com Eulógio. Isso demonstra que ambos eram de famílias cordobesas renomadas e com posses (MATEO-SECO, 2001).

Apesar de sua formação religiosa e da *amizade* íntima e *amorosa* com Eulógio, Álvaro foi laico durante toda a sua vida, como ele mesmo citou no início da sua hagiografia sobre o amigo mártir. Nesse trecho, é interessante como ele usou os recursos teóricos da *correlação* (no texto original em latim) e da *antítese*, como indica o tradutor Pedro R. Díaz y Díaz¹²⁵. Enquanto que Eulógio tinha a honra da ordem sacerdotal, ele (Álvaro), na condição de leigo, se assemelhava a um réptil que se arrastava na lama do pecado.

1. [...] porque, a Dios gracias, desde la prístina flor de la juventud, unidos en común vínculo de mutua simpatía por el roce de la amistad y por el amor a las Escrituras, hemos sobrellevado juntos el yugo de esta vida en todas las circunstancias, si no con igual carisma, sí desde luego con idéntica fe: él, que había sido honrado con el orden sacerdotal, llevado por las alas de sus virtudes hasta lo sublime, cada vez remontaba su vuelo más alto; yo, embarrado en el fango de la lujuria y la concupiscencia, me sigo arrastrando hasta el día de hoy por la tierra como un reptil (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 131).

Na escola do abade Esperaindeo, Álvaro e Eulógio adquiriram a formação religiosa e humanística da época, que incluía conhecimentos de Teologia e da tradição patrística¹²⁶. Algumas das influências diretas que Álvaro citou em suas cartas são Santo Agostinho, São Jerônimo, Eusébio de Cesareia, Isidoro de Sevilha e poetas como Célio Sedúlio, Juvenco e Virgílio, dentre outros artistas e nomes das tradições cristãs (MATEO-SECO, 2001). Pelos textos de Eulógio, constata-se que o sacerdote estudou, basicamente, essas mesmas fontes.

Segundo Mateo-Seco (2001), a erudição de Álvaro estava em harmonia com o estilo e com os problemas cristãos da Alandalus do século IX. Sob domínio árabe-islâmico e isolados

¹²⁵ ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 131, nota 17.

¹²⁶ Tendo Santo Agostinho (354-430), ou Agostinho de Hipona, como seu principal nome, a Patrística foi a filosofia cristã dos três primeiros séculos da religião, quando os primeiros teóricos da fé cristã ou “pais da Igreja” – por isso o nome “patrística” – elaboraram a doutrina cristã para expandir a fé e defendê-la de outras expressões religiosas como os politeísmos e as heresias. A Patrística surgiu num período em que o Cristianismo era perseguido no Império Romano e unificou o pensamento cristão para conseguir força e coesão. Essa filosofia estabeleceu a liturgia, as doutrinas e os costumes do Cristianismo, também por meio de concílios, levando à tradição da Igreja Católica, cuja origem etimológica vem do grego *khatolikós*, que significa “universal”, expressando assim o objetivo de difundir o Evangelho entre todos (OLIVEIRA, 2019).

do restante da Europa (ou mundo cristão), os eruditos cristãos como Álvaro e Eulógio se empenharam em conservar e transmitir a sabedoria das tradições cristãs. Concordamos com as colocações desse autor, mas com ressalvas sobre a ideia de “isolamento” dos cristãos do Emirado de Córdoba em relação ao restante das regiões cristãs e até mesmo islâmicas. Havia uma maior dificuldade para contatos cristãos inter-regionais devido ao domínio islâmico, mas isso não gerava um total isolamento. Evidências disso são as obras orientais que influenciaram Álvaro Eulógio, dois mártires voluntários de origem oriental e a visita de dois monges parisienses à Córdoba para coletar relíquias¹²⁷ dos mártires.

Moçárabes proeminentes como Álvaro e Eulógio foram influenciados por textos anteriores, que podem ser geralmente classificados como *literatura anti-herética* e *escritos polemistas anti-islâmicos*. Enquanto que o primeiro tipo havia surgido mais na Península Ibérica, tendo nomes de destaque como Elipando de Toledo (717-808) e Beato de Liébana (m. 798), muitos textos anti-islâmicos vinham do Oriente. Essa tendência cultural pode ser explicada pelo fato de há séculos as regiões orientais estarem sob domínio islâmico. A depender do contexto, a situação dos cristãos ficava mais complicada, como em Córdoba no momento dos martírios voluntários.

Outra demonstração de contatos entre Córdoba e o Oriente foi escrita por Eulógio quando ele mencionou dois monges vindos do Oriente que acabaram sendo martirizados como os cristãos cordobeses. O primeiro deles foi Jorge (21º), nascido em Belém na Palestina, monge e diácono do monastério de São Sabas.

36. Tal testimonio lo observamos plenamente realizado con pruebas verdaderas en este mismo monje y diácono Jorge. A él le proporcionó cuna la tierra de Belén, y los suelos extranjeros de Hispania una morada. Este varón, digo, abrazó desde su adolescencia el servicio de Dios y vivió veintisiete años bajo disciplina regular en el monasterio de San Sabas, a ocho millas de distancia al sur de Jerusalén (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 240).

Após ser enviado pelo seu superior para a África, Jorge foi ao Emirado de Córdoba. Essa viagem foi aconselhada pelo arcebispo de Cartago, importante cidade do Almagrib.

¹²⁷ Nas tradições católicas, as relíquias foram e são os vestígios materiais - como objetos usados/tocados por e restos mortais - atribuídos aos santos e santas. Considerados a materialização do *sagrado* por excelência, as relíquias medievais incentivaram cultos, peregrinações e sempre estiveram no centro de disputas de poder entre reinos e localidades. A Terra Santa, principalmente a cidade de Jerusalém, foi e é a principal referência católica para relíquias e peregrinações, pois a cidade está associada a profetas bíblicos e à vida e à paixão de Cristo (NASCIMENTO, 2019).

23. [...] Cuando el venerable abad David, administrador a la sazón de aquel monasterio, lo envió a África, a conseguir sustento para los monjes, él no retrasó en modo alguno afrontar los riesgos de las muchas tierras y mares que no se interponían, riesgos por los que ciertamente sabía que alcanzaría sin demora el beneficio de la suprema virtud de la obediencia. Pero tras hallar que allí la Iglesia de Dios estaba siendo muy duramente azotada por el hostigamiento de sus gobernantes, se dirigió también a Hispania por consejo de aquellos a los que había sido enviado (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 130).

36. [...] Pero tras hallar que allí la Iglesia de Dios estaba siendo azotada por el hostigamiento de sus gobernantes y ver que allí no adelantaba nada en las necesidades de sus hermanos, por las que había venido, marchó entonces a Hispania con el consejo y aliento del obispo de Cartago (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 240).

Naquele contexto, meados do século IX, o Almagrib estava ainda sob domínio islâmico, mas já era independente da administração omíada - que havia conquistado parte da região a partir de 661/41 H. – e também do Califado Abássida de Bagdá. Várias soberanias muçulmanas foram formadas desde o século VIII naquela região. Nesse recorte, foram fundadas as dinastias berberes Idríssida - com Idrīs I na década de 780 – e Aglábida - com Ibrāhīm Ibn Alaḡlab, governador da Ifrīqiya, em fins do século VIII e início do IX - e *duwal* berberes ḡārijitas¹²⁸. Mesmo assim, as tradições cristãs anteriores às conquistas islâmicas ainda eram presentes em parte das populações (TALBI, 2010). A partir de nossos estudos, percebemos que vigorava nesse Almagrib, geralmente, o mesmo tratamento que cristãos do Emirado de Córdoba recebiam. Logo, é provável que a comunidade cristã norte-africana tinha um bom nível de autonomia em relação aos seus assuntos internos.

O outro mártir oriental citado por Eulógio foi Serviodeo (29º). O padre não precisou o local de sua origem, mas informou que ele era eunuco e estava peregrinando em Alandalus. Deduzimos que essa peregrinação foi a Santiago de Compostela, no noroeste hispânico. Compostela foi o terceiro principal alvo peregrinatório do Ocidente cristão na Alta Idade Média (século V ao X) após Roma e Jerusalém (SOT, 2017)¹²⁹.

¹²⁸ De acordo com Maíllo Salgado (2013), eram os partidários de ʿAlī após a convenção de Ṣiffīn, feita em 657/37 H. Os ḡārijitas foram a primeira grande vertente islâmica. Para esses muçulmanos, nem a consanguinidade (postulado xiíta), nem o pertencimento tribal (argumento sunnita) ou o direito hereditário deveriam ser requisitos para a eleição do califa. O cargo deveria ser ocupado por qualquer muçulmano, escolhido para tal, apto fisicamente e com conduta religiosa exemplar. Os ḡārijitas consideravam legítimos os dois primeiros califas (Abū Bakr e ʿUmar), os seis primeiros anos do califa de ʿUtmān e o califado de ʿAlī principalmente antes da convenção de Ṣiffīn.

¹²⁹ Segundo Michel Sot (2017), o início das peregrinações a Compostela se confundem com a lenda criada e divulgada entre os séculos VII e XIII sobre as pregações do apóstolo Santiago na Hispânia. A lenda mais antiga é mencionada por um poeta asturiano do século VIII e entre 788 e 838 foram descobertas supostas relíquias do dito apóstolo.

1. [...] Uno de ellos era un monje y eunuco ya anciano y de edad avanzada llamado Rogelio que, nacido en Granada, había venido de una aldea llamada Parapanda. El otro, un castrado aún joven de nombre Serviodeo, había llegado unos pocos años antes desde Oriente, en ultramar, como peregrino a la mencionada ciudad para residir en ella (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 138).

Com exceção desses dois monges e, obviamente, de si mesmo, Eulógio informou as instituições de ofício de 17 mártires. Desses, 5 não trabalhavam ou não viviam em Alandalus. São eles: Sancho (3º), jovem trazido como prisioneiro da cidade de Aps na Gália Comata, parte do atual território francês, e recrutado para a guarda do emir; Sabiniano (6º) e Wistremundo (7º), monges do monastério de São Zoilo, no norte da península, atualmente na província de Palencia; Habencio (8º), monge do monastério de São Cristóbal, no noroeste hispânico, precisamente a atual Igreja de São Pedro na região; e Félix (32º), nascido na cidade de Alcalá de Henares, na região central da península, mas informado como um monge das Astúrias (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005). Assim, esses 7 mártires estrangeiros no Emirado de Córdoba demonstram que os cristãos do emirado não estavam totalmente isolados das demais terras cristãs.

Outro intercâmbio cultural entre o Emirado de Córdoba e outras regiões ocorreu em 858, como informa Ariel Guance (2018) a partir do texto hagiográfico escrito em 871 por Aimoino¹³⁰, da abadia parisiense de Saint-Germain-des Près. No ano de 858 dois monges dessa instituição, Usuardo e Odilardo, foram enviados à Hispânia em busca das relíquias de São Vicente. Como isso não foi possível, foram para Córdoba após serem informados dos martírios voluntários. Após quase dois meses na cidade e de negociações com o clero local e com as autoridades muçulmanas, levaram para sua abadia as relíquias de Aurelio (19º), Jorge (21º), e Sabigotón ou Natalia (22ª)¹³¹. Além disso, os dois monges retornaram à sua abadia junto com uma excursão do exército de Muḥammad I para acabar com uma rebelião em Toledo. Em outubro daquele ano, Usuardo e Odilardo se encontraram com seus irmãos de abadia em Esmant, pois os demais monges haviam fugido da ameaça normanda na região parisiense. O rei Carlos II ou Carlos, o Calvo - soberano do Reino Franco entre 840 e 877 -, enviou à Hispânia um emissário chamado Mancio para atestar a veracidade das relíquias.

¹³⁰ Trata-se da obra *De translatione ss. martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae ex urbe Corduba Parisios* – Patrologia latina 115, cols. 939-960 (GUIANCE, 2018).

¹³¹ Como explica Herrera Roldán, Sabigotón é o nome da mártir usado no *Memorial*. Possivelmente, “Sabigotón” foi seu nome de nascimento e, Natalia, o mais usual (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 234, nota 6).

Além desses eventos, outras formas de contatos entre o Mediterrâneo e o Oriente eram a presença, em Alandalus, de tropas árabes sírias, embaixadas em Damasco e Bizâncio, constantes peregrinações islâmicas a Meca e o comércio com mercadores orientais. Por esses caminhos culturais transitavam pessoas, ideias, obras e notícias (HERRERA ROLDÁN, 2005).

Tendo em mente esses contatos interculturais, a erudição de Álvaro foi bastante elogiada por Eulógio, bem como sua fama “em todo o Ocidente”. O jovem Aurelio, que se tornaria então o 19º mártir do movimento, foi levado em julho de 852 por Eulógio à casa de Álvaro, versado nas Escrituras e nos Santos Padres da Igreja¹³², para obter conselhos sobre o martírio, entendido por eles como um combate.

18. [...] Por lo demás, un día en que me dirigí a la mansión de nuestro serenísimo maestro Álvaro, celebrado en todo Occidente por sua sabiduría en las Escrituras, con el fin de conversar e instruirnos en cuestiones escriturísticas con mutuas exposiciones, hallé ante él al soldado de Cristo, Aurelio, buscando consejo para su combate y suplicando cómo habría de alcanzar el comienzo del martirio. Este ilustre doctor, copiosa fuente de sabiduría de nuestro tiempo, lo instruyó con ejemplos de los Padres y le ordenó sopesar en primer lugar las fuerzas de su constancia, atender a su interior y considerar sus adentros; [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 128-129).

Apesar dos elogios tecidos a Álvaro, seus conhecimentos também foram desenvolvidos com o auxílio de Eulógio quando este, em 848, viajou para o norte peninsular. Eulógio visitou os monastérios de Santo Zacarias, em Pamplona, e de Leyre, em Navarra. O padre retornou a Córdoba com obras clássicas de teologia cristã, poesia latina, dentre outras. Assim, ajudando com a circulação de códices manuscritos pelo universo moçárabe ibérico, Eulógio colaborou com os estudos de Álvaro e de outros moçárabes notáveis como Juan de Sevilha. Este último era casado com uma irmã da esposa de Álvaro e provavelmente traduziu a Bíblia e seus comentários do latim para o árabe em meados do século IX (CASCIARO RAMIREZ, 1970; MATEO-SECO, 2001). Essas viagens de Eulógio também demonstram que não havia um isolamento cristão absoluto no Emirado de Córdoba.

A partir de uma carta ao médico Romano escrita entre 860 e 861, se deduz que Álvaro faleceu em 861, cerca de dois anos após o martírio do seu amigo Eulógio. Na ocasião da missiva, Álvaro informou sofrer de uma enfermidade, de estar na pobreza e de estar sendo

¹³² Termo que faz referência aos cristãos que lideraram a Igreja entre o final do século I e fins do século VI, ou seja, no período patrístico. Esses líderes eram os padres e bispos da Igreja Antiga e, geralmente, podem ser classificados em Pais Apostólicos, Pais Apologistas e Pais Teólogos. Também há a categoria dos Pais Gregos, Pais Latinos, Pais do Deserto, dentre outros. Santo Agostinho, por exemplo, é um dos Pais Teólogos. Os Santos Padres da Igreja foram responsáveis pelo desenvolvimento das doutrinas e pela estruturação da Igreja (CONEGERO, 2022).

injustamente acusado perante Servando, conde de Córdoba, por ter prejudicado o monastério construído na propriedade de sua família, instituição que tanto ele quanto o pai haviam ajudado. Não bastassem tais agruras, devido a essa acusação Álvaro também entrou em conflito com o bispo Saulo, o mesmo que tempos atrás, em outubro de 851, havia sido preso junto com Eulógio por ordem de Recafredo, metropolitano de Sevilha (MATEO-SECO, 2001; HERRERA ROLDÁN, 2005).

Mesmo com essas turbulências ao final de sua vida, a memória de Álvaro foi venerada em Córdoba. Anos depois, durante o califado de Alḥakam II (961/350 H.-976/366 H.), o 7 de novembro foi escolhido como data da festa a Álvaro de Córdoba, segundo projeto de Recemundo, bispo de Elvira (MATEO-SECO, 2001). Como bem observou a professora Doutora Aline Dias da Silveira durante a defesa desta tese, o início da festividade a Álvaro, um cristão rebelde, no califado de Alḥakam II, demonstra as muitas camadas e possibilidades nas relações entre cristãos e muçulmanos em Alandalus.

Ainda segundo Mateo-Seco (2001), em relação à produção escrita de Álvaro, ela é pequena quando comparada às obras de outros cristãos da época, mas grande em relação aos escritores moçárabes. Além da *Vida de Santo Eulógio*, um de seus principais escritos é o *Indiculus luminosus* (854), que consiste numa oposição aos árabes, com ataques ao Profeta Muḥammad. No seu *Epistolário* estão as cartas trocadas com Juan de Sevilha, Bodo Eleazar, Esperaindeo, bispo Saulo e com o médico Romano. Ele também compôs poemas latinos, destacando hexâmetros¹³³ criados em honra a São Jerônimo e o hino à festa de Santo Eulógio. Sua última obra, *Confessio*, cuja principal referência foi *Sinónimos*, de Santo Isidoro de Sevilha, é uma modesta confissão de fé sob o peso da enfermidade que o assolou no fim da vida. Todos os escritos de Álvaro abarcam pouco mais de duzentas páginas do *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*¹³⁴, compêndio que reúne a literatura moçárabe dos séculos VIII e IX.

Neste trabalho, nos interessa analisar a *Vida de Santo Eulógio* (*Vita divi Eulogii*), provavelmente escrita em 860. Nela há uma descrição da vida e do martírio de Eulógio, dados sobre a educação cristã aos nobres da época e a perseguição aos cristãos durante o emirado de Muḥammad I (MATEO-SECO, 2001). Trabalhamos essa obra em versão traduzida do latim para o espanhol feita por Pedro Rafael Díaz y Díaz, professor no Departamento de Filologia

¹³³ Verso alexandrino ou versos gregos e latinos formados por seis pés compostos exclusivamente por dácilos e espondeus (DICIONÁRIO ESTRAVIZ, 2023).

¹³⁴ Tomos I e II disponíveis digitalmente na Biblioteca Virtual de Polígrafos (Madrid) em: <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5350>

Latina da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Granada, publicada em 1993-1994 na Revista *Florentia Iliberritana* da mesma universidade.

Adiante, ela será analisada sob a perspectiva das emoções relacionadas à *santidade* e ao *martírio*.

3.1.2 “*Meu santíssimo amigo, digno da palma da vitória*”: Eulógio, o Hagiógrafo e Mártir

Tal como Álvaro, Eulógio nasceu em Córdoba, mas provavelmente no ano 800. Sua família era nobre e católica, de ascendência hispano-romana e goda (REPETTO BETES, 2000). Seu pai era membro da aristocracia senatorial, como informou Álvaro. Eulógio também se consagrou ao sacerdócio na basílica de São Zoilo:

2. El santo mártir Eulogio, nacido de noble cuna, hijo de un miembro de la aristocracia senatorial de la patricia ciudad de Córdoba, consagrado al ministerio de la iglesia, entregado al servicio de la basílica del benemérito San Zoilo y transcurriendo su vida en el seno de su congregación sacerdotal, destacó por sus numerosas y excepcionales virtudes y sobresalió por sus grandes y loables acciones (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 132-33).

Em relação à sua família, foi o próprio Eulógio que falou sobre o assunto com mais detalhes em uma carta de 15 de novembro de 851 para Wiliesindo, arcebispo de Pamplona: “5. Y pese a que el amor a mi piedosa madre Isabel, mis dos hermanas Niola y Anulón y mi hermano menor José me urgía a regresar a mi tierra, me obligaste a permanecer más y no permitiste marchar al afligido” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 221).

Vemos o tratamento carinhoso de Eulógio à sua mãe, a quem ele dedica o *amor* familiar. Por sua vez, sua genitora é qualificada como *piedosa*. Enquanto comportamento, a piedade é uma virtude bíblica, como esclarece a *Primeira Epístola a Timóteo* (4:78), tanto no presente quanto na vida futura junto a Deus, um dos objetivos do martírio.

7. Rejeita, porém, as fábulas ímpias, coisas de pessoas caducas. Exercita-te na piedade. 8. A pouco serve o exercício corporal, ao passo que a piedade é proveitosa a tudo, pois contém a promessa da vida presente e futura (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2071-2072).

E em relação a José, seu irmão caçula, Eulógio disse que ele foi demitido do seu alto cargo no governo do emir °Abdu Arrahman II, como mencionamos no capítulo anterior. Isso

demonstra uma relação próxima entre os parentes de Eulógio e a corte islâmica, provavelmente pela origem nobre da família do padre.

Quando se estuda a formação eclesiástica de Eulógio já é perceptível a influência da tradição martirial de Córdoba, que abordaremos mais adiante. Segundo Javier Simonet (1897-1903), na basílica de São Zoilo estavam as relíquias desse santo (Zoilo) e de seus companheiros de martírio. Dessa instituição se originaram dois sacerdotes de destaque, Eulógio e Samson (ca. 810-890).

Como é típico da escrita hagiográfica, Álvaro (1993-1994, p. 133) mencionou as virtudes de Eulógio: versado na literatura eclesiástica, grande conhecedor das doutrinas, autor de boas obras e “mestre dos mestres”. Além disso, no começo de seus escritos, Álvaro expressou sua estimada *amizade* com Eulógio, que começou nas aulas que ambos frequentaram ministradas pelo abade Esperaindeo, e em como o padre cordobês era um estudioso e cristão exemplar.

2. [...] Al abad, de perdurable recuerdo, Esperaindeo, un hombre que gozaba de gran reputación y nombradía por la notoriedad de su saber, solía visitarlo con bastante frecuencia y, mientras le escuchaba, por regla general se quedaba prendado de la autorizadísima palabra de quien por aquel entonces endulzaba las tierras de la Bética con el caudal de su sabiduría.

Allí conseguí verle por vez primera, allí trabé con él una hermosa amistad, allí me uní a él con un cariño indestructible. Era yo uno de los discípulos de ese extraordinario hombre antes mentado y, mientras frecuentaba asiduamente su casa y refinaba mi natural tosco, por fin entro en relación con tan grande hombre gracias a la providencia divina y paso a paso no sólo voy estrechando un vínculo irrompible, sino que incluso me identifico con él. Y nos hicimos discípulos de ese hombre, indagadores de la verdad, amigos mutuos, [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 133-134).

Observamos nesse trecho o uso do advérbio de lugar “ali” (*allí*) no começo das frases, enfatizando a primeira vez que Álvaro e Eulógio se conheceram e iniciaram sua amizade. José Luis García Barrientos (2000) nomeia essa repetição de uma mesma palavra no começo de várias sentenças ou de versos como *anáfora*. Sua função é a ênfase. Esse efeito de destaque foi utilizado por Álvaro.

Eulógio também exaltou o abade Esperaindeo no início do primeiro livro do *Memorial de los Santos*. Na ocasião, o padre cordobês destacou que o abade criticou o Profeta Muḥammad, entendido pelos cristãos como um libertino e fundador de uma heresia. Desse modo, sobre Esperaindeo ele escreveu o seguinte: “7. [...] Un varón elocuentísimo, gran lumbrera de la Iglesia en nuestros tiempos, el abad Esperaindeo, al mover su pluma contra las

necesidades de este impío e intentar refutar en una sola obra algunos de sus extravíos [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 77).

Vemos então que Esperaindeo foi uma figura central para a educação de Álvaro e Eulógio. Segundo Herrera Roldán¹³⁵, sua atividade literária pode ser localizada nos primeiros anos do mandato de ʿAbdu Arrahman II. Sua morte ocorreu por volta de 852, pois no primeiro livro do *Memorial* (851), Eulógio parece considerá-lo vivo, enquanto que no segundo livro, cuja redação foi iniciada em 852, o padre cordobês escreveu de um modo que sugere a sua morte, pois ele o mencionou como um abade de “santa recordação e memória” ao mencionar as paixões de Flora (15^a) e María (16^a).

9. Sus gestas, brillantes como estrellas del cielo, las redactó con estilo más prolijo para ganancia de la santa Iglesia y ejemplo de los débiles nuestro anciano maestro e ilustrísimo doctor, del que hicimos mención en el libro primero, el abad Esperaindeo, de santo recuerdo y memoria (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 118).

Álvaro descreveu seu amigo com outros adjetivos relacionados às suas devoções aos estudos e ao comportamento cristão: “2. [...] Era diligentísimo escudriñador de la letra de las Escrituras y finísimo intérprete de su sentido, hasta el punto de que nada anteponeía al estudio de la Sagrada Escritura, ni prefería otra cosa antes que meditar día y noche en la ley de Dios” (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 134).

Aliando esse conteúdo à descrição da formação de Eulógio, o laico descreveu mais qualidades do amigo padre desde jovem. Dentre as quais, o “*amor fraterno*” do sacerdote, esclarecendo assim seus atributos emocionais positivos.

3. Apenas rozaba los años de la juventud y es investido con la dignidad de diácono y en corto espacio de tiempo, destinado por sus méritos hacia cargos de mayor responsabilidad, es ordenado sacerdote, y acto seguido se empareja con sus maestros tanto por la ordenación como por su ejemplar comportamiento. Cuánta humildad, cuánto bondad, cuánto amor fraterno le eran connaturales, el aprecio de todos lo ponía bien de relieve (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 2005, p. 135).

Sendo defensores dos mártires, Álvaro e Eulógio viam com bons olhos o ascetismo cristão. Desse modo, para colocar o comportamento do padre cordobês como um exemplo aos demais cristãos, Álvaro descreveu sua vocação monástica. Entretanto, essa aptidão não era

¹³⁵ SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 77, nota 72.

contraditória à função sacerdotal de Eulógio. Pelo contrário: segundo o discurso de Álvaro, essas duas atividades se complementavam, mesmo que a princípio parecessem opostas.

3. [...] si le fuera posible, atendería a ambas dignidades: asumiendo como propia su ordenación como clérigo, no renunciaba como a algo ajeno al orden monástico; mezclándose entre los monjes, aparecía como sacerdote; cuando actuaba como sacerdote, diríase que se comportaba como un monje; a cualquiera de las dos dignidades accedía con competencia y con cualquiera de las dos dedicaciones él sólo sabía cumplir sobradamente (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 2005, p. 135).

Com tais caracterizações, Álvaro retratou Eulógio como um cristão ideal que merecia ser seguido e reverenciado. Como veremos mais à frente, essa é uma das funções dos textos hagiográficos. Como um católico modelo, Eulógio era “merecidamente acreedor de la palma de la victoria” (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 131).

O escritor cordobês enfatizou não somente os atributos emocionais (*amor fraterno*) e as qualidades morais de Eulógio – como sabedoria, humildade, simplicidade e honestidade -, mas também suas habilidades eruditas católicas, como a eloquência e a defesa dos mártires, comparando-o então com os autores que mais influenciaram os dois amigos, como Santo Agostinho e São Jerônimo.

8. Era él un hombre singularmente, y no medianamente, dotado en toda clase de actividades, que a todos servía por igual y, aun cuando a todos superaba en sabiduría, parecía efectivamente más humilde incluso que los más sencillos; de aire distinguido, singular honestidad, brillante elocuencia y ejemplar por su actitud ante la vida; alentador y panegirista de los mártires, tratadista y escritor avezado. [...] Y ¡oh increíble generosidad la de su alma! Sin pretender en ningún momento guardarse la sabiduría para él solo, todos nos lo participaba, rectificando extravíos, reparando desperfectos, restaurando prácticas en desuso, remozando lo antiguo, revitalizando lo pasado de moda, y cuantos logros podía reunir de los hombres de antaño esforzábese por dar cumplida cuenta de ellos en su obrar: él, una sola persona, exhibía de mil y una formas la severidad de Jerónimo, la medida de Agustín, la suavidad de Ambrosio y la paciencia de Gregorio para corregir yerros, sostener a los menores, alentar a los mayores y soportar los horrores (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 139-140).

Ainda sobre a formação erudita e a tendência ascética de Eulógio, propensão essa sempre complementar às suas funções de padre, Álvaro mencionou que o amigo frequentava os cenóbios de Córdoba.

3. [...] Solía concurrir a menudo a venerabilísimas comunidades cenobíticas, pero, para que no diera la impresión de que menospreciaba su propio rango,

nuevamente se reincorporaba al sacerdocio; y cuando permanecía en él por algún tiempo, para que su mística inquietud no se desdibujase con las cuitas del siglo, de nuevo volvía a ingresar en los monasterios honrándose la iglesia en una actividad con el magisterio de su palabra, cobrando lustre en otra con su autoedificación (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 135).

Javier Simonet (1897-190, p. 327-337) escreveu sobre as instituições eclesiásticas de Córdoba daquele contexto. Enumeramos aqui as cenobíticas¹³⁶ do período, que eram 11. Desse modo deduzimos, pelos escritos de Álvaro, que Eulógio frequentou essas instituições, nutrindo-se não somente de suas tradições eruditas, mas também martiriais. Segue a relação desses locais.

A Basílica de Santo Acisclo (1ª), nos arrabaldes da cidade, onde se venerava o corpo de Santo Acisclo, martirizado com sua irmã Vitória em fins do século III. Para alguns estudiosos havia um mosteiro nessa instituição. Em outro arrabalde estava a Igreja e Monastério de São Cristóbal (2ª), onde alguns mártires voluntários do século IX foram sepultados. Também havia o Monastério de São Martín (3ª), na serra cordobesa. Na planície cordobesa estavam a Igreja e o Monastério de Santa Eulália de Barcelona (4ª). Na parte oeste de Córdoba havia um santuário e um monastério devotados à Virgem Maria (5ª). Também na serra cordobesa havia o Cenóbio de São Martín (6ª)¹³⁷.

Na parte ocidental da cidade, num povoado chamado Froniano havia a Igreja e Monastério de São Félix (7ª). Situado numa aldeia denominada Lejulense havia o santuário e Monastério de Justo e Pastor, dedicados a esses dois mártires de Compluto, atual Alcalá de Henares (8ª). O Cenóbio de São Salvador era um dos mais famosos, localizado em Peñamelaría (9ª). Trinta milhas ao norte de Córdoba havia o Cenóbio de São Zoilo ou Armilatense, assim chamado devido à sua proximidade ao rio Armilata ou Armillato (10ª)¹³⁸. O Cenóbio de Tábanos foi o mais famoso no contexto aqui trabalhado, localizado 7 milhas ao norte de Córdoba na localidade isolada e montanhosa de Tábanos (11ª).

O Cenóbio de Tábanos era um monastério duplicado (masculino e feminino), segundo Eulógio na *Pasión de los Santos Mártires Jorge el Monje, Aurelio y Natalia* (858): “27. Por lo demás, visitaban monasterios masculinos y femeninos, pero sobre todo el cenobio Tabanense, que se tenía por muy famosos en aquellos lugares y que servía par ambos sexos, es decir, hombres y mujeres” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 239).

¹³⁶ A partir das explicações do Frei Ivo Müller (2010), entendemos o *cenóbio* não só como uma instituição sinônima de mosteiro, mas também como um modo de vida em torno do mosteiro.

¹³⁷ Javier Simonet (1897-1903, p. 333) alerta para não se confundir esse cenóbio com a Igreja de São Martín, localizada no arrabalde de Tersail.

¹³⁸ Eulógio denominou esse mosteiro de São Zoilo de Armilata, onde o mártir Wistremundo (7º) servia (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 108).

Segundo Herrera Roldán (2005), esse cenóbio foi construído após a conquista árabe-islâmica de Alandalus e destruído com o edito de Muḥammad I no verão de 853. Foi um centro cultural famoso e importante para os estudos e reflexões das Escrituras cristãs. Eulógio citou o renome desse cenóbio ao escrever sobre o monge Isaac (2ª), que serviu na instituição:

[...] prefirió la vida de los monjes y se dirigió a la aldehuela de Tábanos que, a siete millas de distancia al norte de la ciudad, entre montes escarpados y espesos bosques, está adornada por la muy hermosa fama de los hombres y siervas de Dios que practican la vida monástica (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 106-107).

Eulógio também mencionou a destruição desse cenóbio ao relatar a paixão de Columba (35ª) durante o mandado do supracitado emir.

9. Entretanto, como quiera que el furor de la persecución que rugía en ruina de las iglesias había movido a la ciudad a esta congregación femenina, se retiraron a recluirse a una propiedad que hacía poco se habían levantado en las inmediaciones de la basílica de San Cipriano (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 157).

Ainda segundo Herrera Roldán, o Cenóbio de Tábanos foi ponto de partida de muitos mártires voluntários. Todavia, a partir da narrativa de Eulógio identificamos apenas três: Isaac (2º), Fándila (30º) e Columba (35ª). Se havia mais, o padre cordobês não os mencionou de forma direta.

Como dissemos no tópico sobre Álvaro de Córdoba, Eulógio visitou os mosteiros de Alandalus, do norte peninsular e da região francesa. Segundo Mateo-Seco (2001), essas viagens foram feitas em 848 para o Reino de Navarra. O padre cordobês foi ao mosteiro de Santo Zacarias, na capital Pamplona, com “*fervor entusiástico*”, como mencionou Álvaro, mas também para aos mosteiros de Leyre, como o próprio Eulógio relatou em carta para Wiliesindo (851). Nesse último mosteiro o sentimento relacionado aos seus moradores foi o “*temor de Deus*”.

9. Y no se conformó con visitar los monasterios de su país, sino que se puso en camino con cuentas de encontrar a sus hermanos, que por aquellos días andaban por tierras de Francia y, prosiguiendo ruta al norte hacia territorio de Pamplona, entró en el monasterio de San Zacarías y, recorriendo diferentes cenobios de la zona con fervor entusiástico, se vio honrado con la amistad de numerosos abades, [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 2005, p. 141).

2. Y sobre todo me plugo llegarme ao cenobio de san Zacarías, que se halla a los pies de los montes Pirineos en los puertos de la menciona Galia (donde

nace el río Arga que con su rápido curso baña Zubiri y Pamplóna y desemboca en la corriente del Ebro), [...] Por lo demás, antes de acercarme a dicho lugar, permanecí muchos días en el monasterio de Leire, donde supe que residían varones señalados en el temor de Dios. Luego, tras recorrer unos lugares y otros, llegué al fin por obsequio divino al cenobio que había anhelado tantas veces. A su frente estaba en verdad al abad Odoario, un varón de suma santidad y de gran sabiduría, que nos acogió dignamente, más allá de lo que se puede referir, y mostró con nosotros toda su humanidad (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 220).

Na mesma carta a Wilisiendo, Eulógio citou com carinho e consideração todas as comunidades que conheceu durante suas viagens, bem como seus líderes. Com isso, ele solicitou ao arcebispo de Pamplona orações em favor dos mártires voluntários.

13. Cumplimos ahora en verdad humildemente con el deber de saludar, que un poco más arriba demos dejado de hacer, y pedimos que tengáis salud en muy dichoso espacio de tiempo, rogándoos que, con el respeto a vuestra dignidad a salvo, no rehuséis saludar de nuestra parte a nuestros amados y queridísimos padres, esto es, a Fortún, abad del monasterio de Leire, con toda su comunidad; a Atilio, abad del monasterio de Cillas, con toda su comunidad; a Odoario, abad del monasterio de Siresa, con toda su congregación; a Jimeno, abad del monasterio de Igal, con toda su comunidad, y a Dadilán, abad del monasterio de Urdaspal, con toda su comunidad. Saludamos también a los demás padres, cuya protección y consuelo tuvimos en nuestro viaje, y a toda la comunidad del Señor con un santo beso (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 224).

As viagens de Eulógio foram vantajosas para os estudiosos cristãos cordobeses, pois ele levou à sua cidade obras teológicas e poéticas, segundo Álvaro:

9. Allí gozó de la amena charla de San Odoario, abad que regentaba una comunidad monástica de 150 monjes. De allí se trajo consigo la obra de San Agustín “La ciudad de Dios” y la “Eneida” de Virgilio, las “Sátiras” de Juvenal y de Flaco, los “Poemas figurados” de Porfirio, los “Epigramas” de Aldhelmo, las “Fábulas” de Avieno e “Himnos católicos”, además de numerosas obras heterogéneas que contenían sutilísimos problemas de cuestiones sagradas, no para su uso particular, sino para ponerlo a la disposición de los estudiosos más perspicaces (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 141-142).

De acordo com Herrera Roldán 2005), na viagem de 848 ao Monastério de Leyre Eulógio também conheceu a obra *Historia del Falso Profeta Mahoma*, opúsculo que se tornou central para a composição do *Apologético de los Mártires* (857). Esse opúsculo colaborou com as argumentações anti-islâmicas e com a apologia ao catolicismo feitas pelo padre cordobês. Dedicaremos o próximo subtópico a essa obra e ao ponto de vista de Eulógio sobre o Profeta.

Desde essa viagem e, principalmente a partir de 851, os acontecimentos mais relevantes da vida de Eulógio tiveram relações diretas com os martírios ou com as tensões entre muçulmanos e cristãos. Tanto é que ele iniciou a escrita de sua primeira obra apologética, o *Memorial de los Santos*, em 851, defendendo seus correligionários dos ataques da religião islâmica, crença do “falacioso profeta”. Ele também dedicou a obra a todas as igrejas fundadas na “mais sólida pedra”, fazendo referência ao *Evangelho Segundo São Mateus* (16:18): “18. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1733-1734).

Assim, Eulógio falou em “igrejas” tanto no sentido de vários templos quanto no de Igreja Católica:

1. Cuando yo le puse a este libro el nombre de *Memorial de los santos*, lo había compuesto tan sólo para aquellos claustros de los que había salido aquel primer grupo de monjes para enfrentarse al falacísimo profeta. Pero una vez que supe de que ciudades, pueblecillos, aldeíllas y fortalezas se lanzaban a porfía hombres y mujeres a este combate, y comprobé que nadie temía el tribunal del juez, y por el contrario observé que todos habían elegido sin vacilar morir por el testamento y las leyes de nuestro Dios, se lo dediqué a todas las iglesias fundadas sobre la más sólida piedra, a fin de que todo el mundo tomase del triunfo de aquéllos tan gran ejemplo y alegría por su consuelo y gloria, como fue el hecho de haber venido de diversos lugares y afrontado los lances del martirio para ejemplo de toda la Iglesia (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 67).

Em abril do mencionado ano, o padre Perfecto se tornou o primeiro mártir voluntário executado. Sobre ele escreveremos mais adiante. Contudo, além desse caso, outro afetou Eulógio, inspirando-o a iniciar a escrita do *Memorial*. Esse outro caso foi o do mercador cristão Juan em 851, acusado por muçulmanos de provocar enganos em nome do Profeta (HERRERA ROLDÁN, 2005).

Segundo Javier Simonet (1897-1903), apesar de ter ficado preso por muito tempo, Juan sobreviveu aos castigos e foi libertado. Faleceu anos depois em circunstâncias pacíficas. Todavia, para esse historiador espanhol, o caso do mercador foi o marco inicial da perseguição islâmica aos cristãos. Nesse ponto discordamos desse pesquisador e concordamos com Eulógio, que afirma que a perseguição aos cristãos foi iniciada com a ascensão de Muḥammad I ao trono, em 852/238 H., com a expulsão de funcionários cristãos da corte, com o corte de pensões de soldados cristãos e com a destruição de igrejas e basílicas antigas (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005). Essas medidas do emir indicam uma perseguição de fato aos cristãos, de caráter oficial e sistemática.

Sobre o caso de Juan, Javier Simonet (1897-1903, p. 389-391) escreveu que ele era um bem sucedido mercador cristão que causava inveja em outros. Ele tinha o costume de jurar pelo Profeta Muḥammad, dizendo que seus produtos eram de qualidade superior, sempre que algum muçulmano ia à sua loja. Certa vez, alguns muçulmanos afirmaram que seus juramentos eram feitos para enganar os adeptos do Islām. Após ser provocado, Juan insultou o Profeta, então foi levado perante o juiz. O que aconteceu em seguida Eulógio relatou.

9. [...] Sobre él dieron falso testimonio ante el juez los enemigos del Dios vivo, presentando en su contra tal acusación: “Sabemos, juez, que éste anda siempre mofándose de nuestro maestro y atacándolo irreverentemente con palabras maldicientes. De esa manera, cuando quiere hacer negocios en el mercado, el muy sutil burlón no puede atraer de otra forma a compradores sino pronunciado antes nuestro juramento con palabras despreciativas. De ello somos testigos y en verdad declaramos que éste es reo de muerte” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 79).

Apesar de não ter sido martirizado, Eulógio considerou que Juan serviu de exemplo para muitos mártires devido ao seu testemunho cristão mesmo diante da violência que sofreu. Após ser açoitado, o mercador ainda foi humilhado publicamente e, depois, preso. O juiz foi descrito de forma negativa, como portador de um “*violento furor*”.

9. [...] El juez, sacudido por un violento furor ante su obstinación, lo entregó para que le dieran quinientos latigazos y más, y ordenó que lo siguieran azotando hasta que cayó al suelo exánime entre las manos de los verdugos. Y así, semivivo, con apenas latidos, lo puso de espaldas sobre un borrico y lo hizo recorrer toda la ciudad y la plaza precedido de la impía voz de un pregonero que iba diciendo: “Esto merecerá sufrir quien insulte a nuestro profeta y quien se burle de nuestro culto”. Por último, después de llevar a cabo tales actos en venganza de su maestro, lo mandaron a una mazmorra atenazado por cadenas de enorme peso. Allí mismo lo encontramos nosotros, encadenado y con las heridas de su espalda todavía frescas, y lo admitimos en nuestra compañía por el mismo tiempo en que estuvimos encerrados (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 79-80).

Como vimos, Eulógio conheceu Juan durante sua prisão. Segundo Herrera Roldán (2005), o encarceramento do sacerdote ocorreu no outono de 851, ou seja, entre o final de setembro e fins de dezembro daquele ano. Na prisão, Eulógio concluiu a primeira etapa então planejada do seu *Memorial de los Santos*, que consistia no livro primeiro e no livro segundo até o capítulo seis. Posteriormente, a obra foi ampliada. Naquele contexto da prisão de Eulógio, 16 mártires já haviam sido executados, 12 entre abril de 850 e julho de 851 e 4 entre outubro e novembro de 851. Eulógio já os defendia e, por isso, foi encarcerado. Sua prisão ocorreu por

ordem de Recafredo, arcebispo de Sevilha, arquidiocese da qual a diocese de Córdoba é subordinada ainda hoje.

Álvaro registrou a prisão de Eulógio e de outros sacerdotes, “*amedrontados*” com o “*turbilhão furioso*” de Recafredo. Temos aqui emoções negativas associadas a um cristão, mas devido à sua falta e apoio aos martírios voluntários. Álvaro também escreveu que o padre cordobês se dedicava às orações e à leitura enquanto estava preso. Segundo Mateo-Seco (2001), durante sua estada na prisão, Eulógio também elaborou estudos de métrica latina para os seus amigos, estudos esses que foram aproveitados por Álvaro.

4. Pero mientras se suceden estos y otros episodios semejantes, finalmente el obispo Recafredo se abalanzó como furioso torbellino sobre iglesias y clérigos y a todos los sacerdotes que pudo los amedrentó con la cárcel. Entre ellos, como chivo expiatorio, ingresó también él junto con su obispo, amén de otros sacerdotes, y durante su reclusión más se preocupó de oraciones y lecturas de su encarcelamiento (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 136).

De acordo com os tradutores Pedro Díaz y Díaz¹³⁹ e Herrera Roldán¹⁴⁰, “o bispo” que Álvaro e Eulógio mencionam em seus textos sem informar o nome era Saulo, bispo de Córdoba. Díaz y Díaz¹⁴¹ informa ainda que Eulógio e Saulo foram perseguidos por Recafredo e por nobres como Gómez - *exceptor*¹⁴² e conde da cidade - entre 850 e 856 devido às suas apologias aos martírios voluntários. Díaz y Díaz¹⁴³ também afirma que Recafredo, formalmente bispo de Córdoba, tornou-se arcebispo de Sevilha por imposição de ‘Abdu Arrahmān II, tendo presidido o Concílio de Córdoba de 839.

Percebemos a relação próxima entre Recafredo e o emir, afirmada também por Javier Simonet (1897-1903, p. 400), segundo o qual Recafredo era “mais cortês e amigo agradável” de ‘Abdu Arrahmān II do que cabia ao seu cargo. Devido à sua investidura como arcebispo pelo soberano muçulmano e por suas medidas contra os apologistas dos mártires, acreditamos que Recafredo agia sob pressão ou de modo conveniente ao emir. De todo modo, suas medidas mostram a discordância de parte do sacerdócio cristão aos mártires voluntários, ainda mais porque o movimento martirial ajudou a dificultar a vida dos cristãos no emirado.

¹³⁹ ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 136, nota 41.

¹⁴⁰ SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 105, nota 201.

¹⁴¹ ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 136, notas 39 e 41

¹⁴² Oficial de Justiça, secretário-geral, contador ou coletor de impostos (GALMÉS DE FUENTES, 2002; HERRERA ROLDÁN, 2005).

¹⁴³ ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 136, nota 40.

Devido a essas atitudes de Recafredo, Álvaro o chamou de “traidor” ou “enganador” em sua narrativa, contrastando tais características com os aspectos positivos atribuídos a Eulógio, que testemunhou a perseguição de Recafredo com “*vivo sentimiento de dor*”. O escritor cordobês também afirmou que alguns sacerdotes se recusaram a officiar a missa sob ordens de Recafredo. Este então ameaçou Eulógio com a excomunhão caso não celebrasse a missa ordenada.

7. Por el momento nos proponemos tan sólo revelar la providencial estratagema de este hombre admirable. Contemplando con vivo sentimiento de dolor que el natural tramposo del obispo se cernía sobre él y teniendo conocimiento de que el resto de los suyos comulgaban con él, [...] Y así, con esta ingeniosa estratagema, en los tiempos de Recafredo logró seguir siendo fiel a los dictados de su propia conciencia y, cuando asumía de este modo las obligaciones de su cargo, como no obstante llevaba una cómoda vida, no quería en lo sucesivo ejercer el ministerio del que se había excusado. Pero su propio obispo hasta tal punto le encareció la obligación de volver a officiar el sacrificio de la Misa que no vacilaría en dictar contra él sentencia de excomunión, si no daba de su palabra de reincorporarse cuanto antes a sus obligaciones (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 138-139).

Como vimos, Álvaro de Córdoba (1993-1994, p. 136) escreveu que Recafredo atacou igrejas e clérigos como um “*furioso furacão*”. Vemos, novamente, a *fúria* como emoção presente nos inimigos dos mártires. Mas nesse caso, atribuída a um cristão opositor, não a um muçulmano, como normalmente aparece nos textos de Eulógio e de Álvaro.

Em carta ao amigo laico, Eulógio também mencionou a sua prisão e associou Recafredo à *fúria* e confiou ao amigo a análise da sua obra *Memorial de los Santos* para também evitar a censura dos seus inimigos.

Cuando la furibunda voluntad de la autoridad me metió en la horrible cárcel turbando a toda mi familia con la irrupción de sus esbirros, pensé que esta obra, ya casi acabada, se habría esparcido por varios lugares según se encontraba en diversos pliegos y hojas. Pero como el Señor la conservó entonces, y ahora finalmente Él mismo me ayuda en medio de las estreches de la prisión, no sólo la he terminado, sino que también se la ha podido copiar en otro sitio; ya ha escogido no darse a conocer a otro antes que a ti, porque, más que no querer, no se atreve a mostrarse a otros, no sea que su rudo contenido dé a mis enemigos una ocasión de censurarme y su tosco estilo ofrezca a quienes me aborrecen algo ridículo (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 62).

O próprio Eulógio também informou sua saída da prisão no final de novembro de 851 ao relatar as paixões de Flora (15^a) e María (16^a). Conforme Herrera Roldán (2005), a soltura de Eulógio aconteceu após um acordo onde ele se comprometeu a seguir as ordens de

Recafredo. Apesar do pacto, isso não aconteceu. Os anos finais da vida de Eulógio foram paralelos à crise dos martírios voluntários.

16. [...] pues ellas consumaron el martirio el 24 de noviembre y a nosotros nos soltaron de los grilletes y nos sacaron de la inmundicia de la cárcel el 29 del mismo mes del antedicho año, por Cristo nuestro Señor, que vive con el Padre y el Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 120).

Como indica Herrera Roldán¹⁴⁴, em Córdoba havia dois tipos de prisão. Um conjunto delas era composto por celas subterrâneas, masmorras ou calabouços (em latim, *antrum*, *ergastulum*, *specus*, dentre outros termos) para estadas mais longas. Essas prisões eram mais duras, pois nelas também se usavam correntes para prender os prisioneiros. A outra reclusão, chamada de prisão pública, era menos rigorosa. Pelo texto de Eulógio, deduzimos que o mercador Juan foi colocado na prisão subterrânea e, depois, foi transferido para a prisão pública, onde encontrou Eulógio e outros sacerdotes. Contudo, antes de ir para a prisão pública, Eulógio e seus companheiros estavam nas masmorras. Como ele mesmo disse sobre as jovens Flora (15ª) e María (16ª): “14. [...] Entonces, al sacarnos también de las mazmorras, cuando a ellas las confinaron en dicha cárcel, [...]” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 119-120).

Ao falar sobre o martírio do diácono Pablo (11º), Eulógio também informou os tipos de criminosos que eram enviados à prisão pública, como assassinos e ladrões, dentre outros. O governo islâmico considerava os cristãos blasfemos como criminosos, mas obviamente seus defensores, como Eulógio e Álvaro, não os entendiam como tais.

[...] y por fin entregado a la prisión pública. En ella residían los mártires de Cristo hasta la hora de su muerte; en ella se castigaba bajo una estrechísima vigilancia los malvados crímenes y la osadía execrable de parricidas, homicidas, salteadores y libertinos, así como a los reos de diversos delitos; [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 110).

Outro trecho dos escritos de Eulógio confirma sua estada nas masmorras por ordem do emir, descrito na maioria das vezes como “tirano”. Essa parte foi mencionada em sua carta ao arcebispo Wiliesindo (851), onde Eulógio contou também sobre a “imundície” ou péssimas condições de higiene nas masmorras e remete à repressão feita não só pelo emir - um tirano com “*cruel furor*” -, mas também por Recafredo.

¹⁴⁴ SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 110, nota 218.

10. [...] En efecto, en el presente año, que es el de 851, en su estallido contra la Iglesia de Dios el cruel furor del tirano lo ha derribado, desbastado y dispersado todo, encerrando en la cárcel a obispos, presbíteros, abades, diáconos y a todo el clero, y a cuantos pudo coger en esa ocasión, encadenándolos con hierros, como a muertos en el mundo los ha sumergido en mazmorras subterráneas. Entre ellos, yo, aquel querido pecador vuestro, he sido encadenado y sufrimos junto a todos la tenebrosa inmundicia de los calabozos (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 223).

No ano seguinte, em 852, o emir convocou um concílio episcopal para tentar resolver as tensões de forma pacífica. Com esse instrumento, novos martírios foram proibidos, embora os antigos não tenham sido condenados. Mencionamos esse concílio no capítulo anterior. Entretanto, isso não impediu a continuidade dos martírios. Inclusive eles motivaram Eulógio a escrever mais dez capítulos (do sétimo ao décimo sexto) e um apêndice para o livro segundo do *Memorial de los Santos* e o livro terceiro, concluindo assim em 856 a obra iniciada em 851 (HERRERA ROLDÁN, 2005). Eulógio escreveu o seguinte no Prefácio do terceiro livro do *Memorial*:

Como quiera que el contenido de los volúmenes precedentes ha expuesto abundantemente la crueldad de los infieles, empeñados desde hace tiempo en fatigar la constancia de los invencibles mártires, y recorre con el paso de una verídica declaración de los orígenes, edades y actos bélicos de los santos, este tercer libro revelará no sin una enorme herida, creo, alguna crueldad más perpetrada contra nosotros (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 145).

Mas, ainda em 851, Eulógio começou a escrever outra obra, também durante o seu cárcere. Ainda preso, ele conheceu as jovens Flora (15ª) e María (16ª). Anos atrás ele havia conhecido Flora e ambas foram aprisionadas por ordens do juiz por terem ido à praça pública fazer profissão da fé cristã. O juiz esperava que elas desistissem de sua religião durante a prisão. Desse modo, como um incentivo ao martírio, em novembro daquele ano Eulógio finalizou o *Documento Martirial*, também precedido por uma carta a Álvaro. O *Documento* foi [...] Dedicado en la cárcel a las vírgenes Flora y María, presas en las mazmorras” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 175).

Eulógio mencionou esses acontecimentos no capítulo oito do livro segundo do *Memorial* e citou o título da nova obra, a então *Documento del martirio*. Isso mostra a simultaneidade de produção das duas obras com a mesma temática, mas com alguns objetivos específicos diferentes, já que o *Documento Martirial* foi pensado para apenas duas futuras

mártires, enquanto o *Memorial* engloba os outros quarenta e seis. Vejamos o seguinte trecho onde foi descrito o “*muito cruel*” juiz muçulmano,

13. [...] De inmediato el muy cruel juez se vio sacudido por un loco furor y, encolerizado ante aquellas terribles palabras, intentó impedir con durísimas voces el propósito de las vírgenes, las reprendió con amenazas, las acusó a gritos y las arrojó en la inmundicia de la cárcel y en compañía de prostitutas.

14. [...] Entonces, al sacarnos también de las mazmorras, cuando a ellas las confinaron en dicha cárcel, con el favor de Dios compusimos para su instrucción el libro del *Documento del martirio*, que para consuelo de su lectura y consumación de los combates emprendidos les dedicamos cuando ya estaban a punto de vacilar en su propósito ante la persuasión de algunos, añadiendo al final de la obrita una oración apropiada para su lucha y para toda la Iglesia [...]” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 119-120).

A partir desses trechos, entendemos que havia no sistema prisional de Córdoba uma organização que envolvia não somente os dois tipos de ambientes já mencionados – as masmorras e as prisões públicas -, mas também uma movimentação dos prisioneiros a partir da gravidade dos seus crimes. Infelizmente, não encontramos de forma clara nos textos de Álvaro e de Eulógio as condições precisas em que esse último escreveu o *Memorial de los Santos* e o *Documento Martirial*. Tendo trabalhado de forma oculta ou não aos guardas da prisão, Eulógio produziu bastante não somente obras de cunho panegírico, mas também instruções sobre a métrica latina aos seus amigos, como já mencionamos.

Outro dos principais escritos de Eulógio em defesa dos martírios voluntários foi o *Apologético de los Mártires* (857), motivado pelos martírios de Rodrigo (47º) e Salomón (48º), executados em março de 857. De início, a intenção do padre cordobês era continuar os dois últimos livros do *Memorial*, mas as críticas da comunidade cristã aos mártires voluntários e as mortes dos dois mártires citados o inspiraram a compor essa obra dividida em duas partes: na primeira há uma apologia ao martírio e, na segunda, a hagiografia sobre Rodrigo e Salomón (HERRERA ROLDÁN, 2005). No trecho a seguir, vemos não só o primeiro nome que Eulógio pensou para sua obra, inspirado nas atas sobre os martírios, como também sua preocupação em combater as críticas aos mártires. Lembramos que, nessa época, o emir Muḥammad I estava no quinto ano do seu mandato e sua política em relação aos martírios era bem mais severa do que a do seu pai ʿAbdu Arraḥmān II, caracterizando uma perseguição deliberada contra os cristãos, como já comentamos.

Cuando en mi afán, por dar a conocer las gestas de los mártires intentaba elaborar esta breve obra y aplicaba mi pobre pluma al estudio de los combates

de los santos, en cuando recordé las opiniones ladradores que acerca de este asunto se forman una opinión apropiada a la medida de su saber y deciden que a estos mártires no hay que mostrarles reverencia como a los anteriores, me he esforzado en contestarles en el comienzo de la obra, por lo que ha resultado que la materia de unas actas se ha convertido en un vigoroso apologético. Y aunque la parte final de la narración recoge el combate de los mártires y el contenido casi extremo del librito expone cómo han brillado los soldados de Dios con los trofeos de sus victorias, no obstante, por el hecho de haber salido en su inicio al paso de los insultos de los delatores, decidí llamarlo *Apologético de los santos* mejor que *Actas de los mártires* tan sólo (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 195).

Além dos seus escritos apologéticos, outro acontecimento importante na vida de Eulógio, após ser libertado da prisão, foi sua eleição como bispo de Toledo. Segundo Álvaro, essa decisão foi unânime por parte dos bispos da província da cidade e das dioceses vizinhas.

10. No creo que deba pasarse por alto en este relato el que tras la desaparición de Wistremiro, obispo de perdurable recuerdo de la metrópoli toledana, había sido propuesto por todos los obispos de provincia y de las diócesis colindantes, considerado digno del nombramiento y aprobado por refrendo de todos ellos para proveer la sede vacante. Pero la providencia divina que le reservaba para el martirio, puso trabas en el camino, y cuando ya la unánime elección le proclamaba para consagrarlo obispo, como no pudieron llevar a efecto su propósito por haber surgido contratiempos que lo estorbaban, se impusieron la exigencia de no nombrar otro obispo mientras él siguiera con vida. Y se bien es cierto que se vio privado por culpa de los circunstancias del ministerio episcopal, no se vio despojado sin embargo del honor de la consagración, si, como en efecto, alcanzó el episcopado celestial, ya que por la gloria del martirio se unió a Cristo: pues todos los santos son obispos, pero no todos los obispos son santos, y él, encontrando la santidad por la efusión de su sangre, desempeña el ministerio episcopal, pues que, según la eternas promesas, se cuenta en el cielo (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 143).

De acordo com Díaz y Díaz¹⁴⁵, Wistremiro foi bispo de Toledo entre 828 e 858. Desse modo, inferimos que a eleição de Eulógio teria ocorrido em 858. Javier Simonet (1897-1903) comenta sobre essa situação jurídica da Igreja. Com o domínio muçulmano, a instituição católica foi desprovida, na prática, de alguns direitos e regalias que antes existiam no Reino Visigodo. O sistema que elegeu Eulógio, por exemplo, escolhia os bispos de acordo com as expectativas do clero e das populações das dioceses vacantes, mas isso depois ficava sob a decisão e tolerância dos soberanos muçulmanos.

A essa eleição Recafredo e o emir se opuseram. Obviamente, o soberano muçulmano não desejava um rebelde como Eulógio em um cargo importante numa cidade conhecida por

¹⁴⁵ ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 143, nota 76.

suas insurgências, como era o caso de Toledo. Com isso, Eulógio permaneceu em Córdoba, mas nenhum dos bispos que o elegeram votou em outro sacerdote para ocupar o cargo (HERRERA ROLDÁN, 2005). Isso demonstrou a oposição de parte dos clérigos a Recafredo e ao emir.

Como pudemos ver no último trecho destacado escrito por Álvaro, o moçárabe leigo foi discreto sobre os motivos da não ocupação do cargo pelo amigo padre. Ele falou em “contratempos” que impediram Eulógio de ocupar efetivamente o cargo e disse que Deus já o tinha predestinado ao martírio. Acreditamos que com tal justificativa de divina providência, Álvaro desejava evitar maiores conflitos com autoridades como Recafredo e Muḥammad I.

Naquele ano, 858, nenhum martírio aconteceu. Mas no ano seguinte aconteceram dois, em março, que foram os martírios de Rodrigo (47º) e Salomón (48º). Em 859 ocorreram os dois últimos, encerrando então o movimento dos mártires voluntários. Foram os martírios de Eulógio e de Leocricia. Sobre esses dois últimos casos, Álvaro é nossa principal fonte.

3.1.3 O Profeta Muḥammad e o Islām Segundo Eulógio de Córdoba

O nome do último profeta do Islām foi central no caso dos martírios voluntários, pois os insultos públicos à sua figura (*istihfaf*) acarretavam em pena de morte. Dos 50 mártires, 43 blasfemaram contra Muḥammad, sendo presos e mortos por realizarem tal crime. Apresentamos alguns eventos de sua biografia na *Introdução*, mas aqui nos concentraremos em como Eulógio compreendia o Profeta e a religião islâmica. No caso de Álvaro, ele não mencionou Muḥammad em sua hagiografia sobre Eulógio e Leocricia, mas valorou o Islām negativamente. Assim, citaremos apenas esse trecho em sua obra, logo adiante, em momento oportuno.

Como dissemos anteriormente, ao viajar em 848 para o Monastério de Leyre, Eulógio encontrou por acaso a obra *Historia del Falso Profeta Mahoma*, que serviu como referência para o seu *Apologético de los Mártires* (857), que contém argumentações anti-islâmicas e a defesa do catolicismo perante o domínio da religião islâmica (HERRERA ROLDÁN, 2005). Sobre esse achado, o padre cordobês disse o seguinte:

15. En los días en que me encontraba en la ciudad de Pamplona alojado en el monasterio de Leyre, y hojeaba y examinaba todos los libros desconocidos que allí había, de repente descubrí en una parte de un opúsculo esta pequeña historia anónima acerca del abominable profeta: (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 202-203).

Segundo Herrera Roldán (2005), pode-se dizer com alguma segurança que o autor da *Historia del Falso Profeta Mahoma* foi um clérigo de Andújar, na Andaluzia, que a escreveu no final do século VIII. Essa pequena obra foi muito difundida no Medievo hispânico, como demonstram certos acervos espanhóis de códices dos séculos X e XI e uma carta de Juan de Sevilha ao seu amigo Álvaro, escrita por volta de 852. Abordaremos o conteúdo desse texto indiretamente, por meio do *Apologético* de Eulógio. Mas em outras obras o padre também expressou ideias e conceitos da *Historia del Falso Profeta Mahoma*. Assim, esse texto serviu como referência para duas hagiografias.

A *Historia del Falso Profeta Mahoma* se trata, do ponto de vista dos cristãos hispânicos, de um breve estudo biográfico sobre Muḥammad. Contudo, como um dos objetivos principais dessa obra é a defesa do catolicismo por meio dos ataques ao Profeta e ao Islām, o conteúdo do opúsculo é carente de informações históricas e teológicas confiáveis e humanizadas. A questão da confiabilidade dos dados é entendível quando se trata de textos medievais, pois as informações nem sempre circulavam com exatidão, principalmente no caso das datas e ainda mais entre universos étnicos e religiosos distintos. Em relação à humanização, Muḥammad não foi compreendido pela mesma ótica da cultura árabe-islâmica. No opúsculo, ele se aproxima mais de um monstro perverso do que de um ser humano com trajetórias históricas específicas, incluindo sua posição de liderança, prestígio, respeito e carinho por parte dos muçulmanos. Ele foi assim compreendido por ser visto como o inimigo principal do catolicismo na Hispânia, o grande mentor dos “embrutecidos árabes” conquistadores, vistos como impiedosos: “16. [...] A sus creyentes les ordena tomar las armas y, con una especie de nuevo celo por su fe, les manda pasar a cuchillo a sus enemigos” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 203).

Encarado como um inimigo, o Profeta foi descrito por Eulógio, no *Apologético*, como “abominável profeta”, “administrador ambicioso” e “astuto filho das trevas”¹⁴⁶. Em obras anteriores, como no primeiro livro do *Memorial*, ele foi descrito como “ímpio profeta”, “anjo de Satã” e “precursor do Anticristo”¹⁴⁷. O mesmo estilo de adjetivação negativa e ofensiva também foi usado para os muçulmanos e árabes, descritos como “embrutecidos”, “bárbaros” e “brutos animais”¹⁴⁸.

Toda essa adjetivação afrontosa gira em torno da oposição da Igreja a outras inimigas: as heresias. Católicos eruditos como Eulógio entendiam o Islām como uma heresia e, Muḥammad, como seu fundador. Vejamos o que Eulógio escreveu no começo do seu

¹⁴⁶ SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 203.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 77.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 203.

Apologético: “16. Nació, en efecto, el heresiarca Mahoma en tiempos del emperador Heraclio, en el séptimo año de su reinado, corriendo el 618. En esta época el obispo de Sevilla Isidoro brilló en la doctrina católica, y Sisebuto ocupó el trono real en Toledo. [...]” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 203).

Como dissemos, não havia muita precisão no período medieval na circulação dos dados, por isso Eulógio informou que Muḥammad nasceu em 618, não em 570 (o Ano do Elefante)¹⁴⁹, como defendem os seus biógrafos muçulmanos (LINGS, 2010). Eulógio também informou incorretamente o período que o Profeta esteve no poder: dez anos: “16. [...] Dicho abominable profeta Mahoma ocupó el poder diez años. a cuyo término murió y fue sepultado en el infierno” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 203).

Tal período faz menção à carreira política do Profeta desde que ele chegou em Medina, em 622, até sua morte em 630, correspondente em oito ou nove anos segundo o calendário islâmico. Esse erro é entendível, como já comentamos, mas mostra que a reputação política de Muḥammad alcançou regiões muito distantes da Arábia, de modo que até seus adversários reconheciam seus feitos.

Entendendo seu inimigo como um heresiarca, Eulógio definiu a religião islâmica como uma nova superstição fundada pelo Diabo para atacar a Igreja.

19. En fin, entre los demás autores de herejías tras la Ascensión del Señor sólo este infausto, al fundar por instigación del diablo una secta de nueva superstición, se ha separado lejos de la comunidad de la santa Iglesia, denigrando la autoridad de la antigua Ley, rechazando los vaticinios de los profetas, pisoteando la verdad del santo Evangelio y abominando de la doctrina de los apóstoles; él, transmitiendo por medio de su misma secta ridiculeces antes que cosas necesarias, ha enseñado con boca blasfema que Cristo es el verbo de Dios y su espíritu y, sí, un gran profeta, mas desprovisto del poder de la divinidad, [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 205).

Álvaro qualificou o Islām, indiretamente, como “crença sacrílega”, ao elogiar a resistência de Eulógio durante a sua prisão, ordenada pelo bispo Recafredo, e ao menosprezar outro inimigo dos mártires, o conde e *exceptor* (prócere) Gómez.

5. [...] Por su perseverancia en la fe verdadera se convirtió en el blanco de numerosos malos tratos e indecibles coacciones; uno de los próceres que solía increparle y cubrirle de amenazas, que por obra del justo juicio de Dios se había convertido a una sacrílega creencia, la fe que, teniéndola, combatía en insensato perdióla el pobre tonto. [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 137-138).

¹⁴⁹ Ver o capítulo 105 do Alcorão: a Sura do Elefante (ALCORÃO, 2005, p. 1054).

Essas visões blasfemas, para a perspectiva islâmicas, são compreensíveis quando pensamos pela ótica de Eulógio e de Álvaro e de católicos do seu contexto, que presenciaram o domínio árabe-islâmico sobre um território anteriormente cristão e, como destaca Armstrong (2002), se questionavam, teologicamente, o motivo de Deus ter permitido o sucesso político de uma heresia.

Entretanto, junto ao reconhecimento dos feitos sociais influentes de Muḥammad, Eulógio acreditava (e escreveu sobre) em algumas lendas e boatos sobre o profeta muçulmano, como a que ele teria sido enterrado no Inferno após seu cadáver ser destroçado por cães (por isso os muçulmanos sacrificariam cães todos os anos); que ele teria sido visitado por um espírito do erro em forma de abutre e não pelo Arcanjo Gabriel; e que ele teria iniciado seu reino em Damasco (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 205, 206).

Muḥammad não começou seu mandato político em Damasco, mas em Medina, estendendo-o para Meca a partir de 630. Curiosamente, Eulógio associou o início do “reino islâmico” (a Confederação Islâmica) a Damasco, talvez por essa ser uma das principais cidades do Império Bizantino, contra o qual os muçulmanos lutaram em seus primeiros anos de expansão.

Concordando com Herrera Roldán (2005), Karen Armstrong (2002) afirma que a biografia sobre Muḥammad (*Historia del Falso Profeta Mahoma*) foi escrita no final do século VIII. Mas enquanto o tradutor espanhol associa essa obra a um clérigo de Andújar, no sul ibérico, Armstrong (2002) a associa a um mosteiro de Leyre próximo a Pamplona, no norte ibérico, onde Eulógio a encontrou.

Armstrong (2002) ainda interpreta que essa biografia influenciou na crença de Eulógio e de Álvaro de que a ascensão do Islām era uma preparação à chegada do Anticristo, o grande impostor do Novo Testamento que instauraria um reinado que sinalizaria a chegada dos Últimos Dias. Assim, o sucesso político da religião islâmica encaixava-se nas crenças de que o Anticristo estabeleceria seu reinado no Templo de Jerusalém e seduziria muitos cristãos com suas doutrinas. A Grande Besta descrita no livro de *Apocalipse*, marcada pelo misterioso número 666, também era relacionada aos muçulmanos, ainda mais com a conquista islâmica de Jerusalém em 638.

Dominados pelo poder árabe-islâmico, os cristãos de Alandalus não compreendiam Muḥammad como uma personalidade histórica e muito menos o Islām como uma religião independente do Cristianismo, mas como um heresiarca e como uma heresia que anunciava o Fim dos Tempos. Nesse processo, em Muḥammad eram projetados os medos e os desejos

pecaminosos dos cristãos, por isso ao Profeta eram relacionados pecados como a luxúria. A falta de compreensão sobre a poligamia islâmica e o imaginário sobre o medo e as heresias também influenciavam nessas concepções. Essas perspectivas cristãs são compreensíveis quando entendemos o prestígio e o sucesso árabe-islâmico em um território outrora cristão. Contudo, tais noções medievais - e eventos violentos como as Cruzadas - alimentaram ideias xenofóbicas e islamofóbicas contra os árabes e os muçulmanos (ARMSTRONG, 2002).

3.2 Hagiografia Cristã Medieval e os Escritos de Eulógio e de Álvaro

Como nossas fontes principais se enquadram, predominantemente, no gênero hagiográfico, apresentaremos os aspectos fundamentais desse tipo de texto durante a Cristandade medieval. Adiante, analisaremos o caso dos mártires voluntários, a partir dos testemunhos de Eulógio e de Paulo Álvaro, levando em conta conceitos como *santidade* e as emoções descritas nos relatos dos dois amigos cordobeses.

Originado da língua grega, o termo “hagiografia” significa, literalmente, “escritura sagrada”. A partir dessa acepção básica, essa palavra teve vários sentidos desde o Medievo, mas todos orbitaram a ideia de sagrado. Com os trabalhos do jesuíta belga Jean Bolland (1596-1665) no final do século XVII, o vocábulo “hagiografia” foi mais divulgado e conceituado como a “ciência das vidas dos santos”. Naquele contexto, as narrativas sobre os santos e outras obras santorais foram submetidas aos parâmetros da cientificidade histórica da época. Dentre esses procedimentos, estava o de separar as historiografias consideradas autênticas das falsas e encontrar elementos reais nas narrativas. Com tais estudos, os Bollandistas (ou a Sociedade dos Bollandistas) compilaram, editaram e publicaram manuscritos relacionados às vidas dos santos, iniciando assim a coletânea *Acta sanctorum* (1643-1940). Tempos depois, na década de 1960, com as contribuições historiográficas da Escola dos Annales, os historiadores passaram a associar hagiografia com um significado próximo ao que autores medievais como Goscelin de Saint-Bertin (m. 1099) davam ao termo, entendendo-o como um gênero de diversas obras escritas sobre os santos e, claro, como um tipo de fonte histórica (MIATELLO, 2009).

Como bem sintetiza Ángeles García de la Borbolla (2002), a literatura hagiográfica - enquanto fonte de reconstrução de um passado histórico - é um gênero narrativo, em prosa ou em verso, cujos sujeitos principais são santos e santas. Esses textos têm uso privado ou litúrgico e legitimam a santidade dos santos, assegurando assim suas venerações por parte dos fiéis, pois os sujeitos santificados são entendidos como intercessores entre a humanidade e Deus. A hagiografia, enquanto narrativa, tem um caráter funcional de estar vinculada a um espaço de

culto onde uma tradição oral é fixada. Devido a esse aspecto, uma hagiografia difunde a devoção a um determinado santo para espaços além da sua zona de sepulcro.

A partir dessas últimas concepções, entende-se que são dos séculos II e III os primeiros textos hagiográficos do Cristianismo. Esses trabalhos inaugurais do gênero consistiam nos relatos sobre os primeiros mártires que eram transmitidos entre comunidades cristãs vizinhas dentro do Império Romano. Nasceu naquele contexto a sacralização da morte em função do testemunho da fé cristã, levando ao surgimento dos cultos aos mártires, aos quais eram atribuídas capacidades miraculosas (MIATELLO, 2009). Como pontuam Andréa Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva (2011), apesar de os cultos aos santos terem suas origens na Igreja antiga, foi no período medieval que essa veneração cresceu devido à expansão da fé cristã.

Nesse processo, a hagiografia se desenvolveu junto ao crescimento dos cultos aos santos. O objetivo principal desses textos era a publicização dos feitos dos santos e a divulgação de suas memórias. Junto a esses incentivos aos cultos, os monastérios e bispados - enquanto patronos dessas hagiografias - se fortaleciam institucionalmente. Até mesmo porque maioria dos escritores do gênero era composta por eclesiásticos – clérigos e religiosos¹⁵⁰ -, sujeitos compromissados com instituições religiosas e membros de redes de poder. Por isso que, além do objetivo central já mencionado, os textos hagiográficos também eram expressões das características culturais e textuais de suas épocas de produção, demonstrando assim as relações de poder das sociedades das quais seus autores faziam parte (SILVA; SILVA, 2011).

Além desses aspectos, convém ressaltar que a hagiografia compreende obras de cunho mais institucional, como as bulas e os processos de canonização, e textos de teor mais particular, como cartas, sermões e outros. O latim, língua culta e da Igreja Católica, foi adotado nos trabalhos hagiográficos dos primeiros séculos medievais. Só a partir de fins do século XII que as hagiografias passaram a ser traduzidas para ou escritas em línguas vernáculas, alcançando um público maior (SILVA; SILVA, 2011). Os relatos de Eulógio sobre os mártires e a biografia sobre esse, escrita por Álvaro, se enquadram em hagiografias particulares. Como era comum naquela época, os dois autores escreveram em latim, também porque ambos defendiam a latinização e o catolicismo perante o crescente prestígio da língua árabe e da cultura árabe-islâmica.

¹⁵⁰ Na organização administrativa da Igreja Católica, o “povo de Deus” é composto por leigos ou laicos, clérigos e religiosos. Os leigos são os fiéis batizados. Os clérigos (ou clero secular) são aqueles que receberam o sacramento de uma ordem e fazem parte da hierarquia do poder, atuando na administração da Igreja e em atividades relacionadas ao grande público, no geral. Já os religiosos (ou clérigos regulares) são os clérigos seculares que ingressaram numa vida consagrada e, em certos casos, contemplativa, como monges e frades (WALBERT, 2013).

A hagiografia medieval também foi um instrumento memorialístico, como afirmam Duarte e Santos (2010). Esse gênero era uma forma de manutenção e construção da memória dos santos e santas católicas. O modelo narrativo desses textos atendia aos requisitos de santidade da Igreja Católica. É por isso que a narrativa hagiográfica expressa as seguintes funções de memória:

1. Difundir as memórias sobre os santos para que suas vidas fossem imitadas;
2. Impor às comunidades cristãs, por meio do acesso às narrativas, um modelo de comportamento e de vida;
3. Adequar a vida dos santos e das santas às normas eclesiásticas para educar os cristãos no catolicismo.

A primeira tarefa memorialística, de difusão, era uma expressão feita da Igreja em relação aos santos. A segunda tarefa, era uma manifestação da comunidade aos santos e santas e, a terceira, da comunidade de crentes em relação à Igreja (DUARTE; SANTOS, 2010). Percebemos então um ciclo hagiográfico, que começa da Igreja à comunidade e que retorna dos fiéis à instituição eclesial.

Em relação à difusão das memórias dos santos, no início de sua *Epístola* (851) a Álvaro, Eulógio expressou seu objetivo de transmitir às gerações futuras um testemunho da sua época. Isso seria feito por meio do seu *Memorial de los Santos* (851-856), chamado por ele em 851 de “livro curto e pequeno”. Todavia, devido ao desenrolar dos acontecimentos, o *Memorial* acabou virando uma obra maior organizada em três livros e finalizada cinco anos depois.

Por ello ha sido mi empeño consagrarme a esta obra y reducido librito, con en fin de que, al dar a las futuras generaciones un testimonio que les pertenece de nuestra época, reciba yo de ellas la infamia de la mentira o un título de alabanza, aunque con todo esperamos recibir del Señor el premio de defensor de la Fe por ese motivo (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 61-62).

Álvaro, em sua hagiografia sobre Eulógio (860), manifestou a mesma intenção ao narrar a vida e a paixão do amigo. A esse, o escritor laico usou o termo “doce”, referindo-se com carinho ao companheiro de formação e religião.

19. Yo, mi Dulce Eulogio, he realizado la memoria de tu nombre tanto cuanto me fue posible, he pasado revista a tu vida, he referido tu sabiduría y he relatado tu heroico trance final, con objetivo de que por siempre perviva en el mundo un grato recuerdo tuyo y con inagotable esplendor, al igual que tu vida

en el cielo, así también aquí en la tierra brille tu fama; [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 153).

Eulógio também deixou claro no seu *Memorial* a importância de se imitar a vida exemplar dos santos ao falar sobre a monja Columba (35^a), executada em 17 de setembro de 853. À santa ele também pediu intercessão em sua vida terrena e após a morte, colocando-a como “instrutora da Igreja”.

13. Por lo demás, tú, santísima, que has instruido útilmente a la Iglesia católica en vida con el ejemplo de tu conducta y en la muerte con el elevado patrocinio de tus méritos, acuérdate de tu devoto, líbrame de las ataduras del mundo, sácame de las perturbaciones del siglo y dame a mi muerte el descanso del Paraíso, por nuestro Señor Jesucristo, que vive con el Padre y el Espíritu Santo, un solo e inmortal Dios por infinitos siglos de los siglos. Amén (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 159).

Como terceira função memorialística da hagiografia, Duarte e Santos (2010) apontam a adequação da vida dos santos às regras da Igreja. Essa medida visava a educação católica dos cristãos. Eulógio expressou isso claramente ao narrar sobre Flora (15^a) e María (16^a), mortas em 24 de novembro de 851. O relato sobre suas vidas foi antecedido por um parágrafo introdutório que mencionou a virgindade e a vocação das duas jovens para a vida religiosa. Essas duas características – virgindade e vocação – eram valores cristãos femininos importantes, de modo que são inerentes para a legitimação sagrada de mulheres na narrativa de Eulógio.

2. Por lo demás, se hace preciso relatar por separado la vocación de estas vírgenes, que nacieron en distinto lugar y con idéntico final y muerte se unieron a los celestiales, por lo que con el favor de Dios hemos de exponer, bien que con pobre estilo, la manera en que cada una de ellas alcanzó el culmen de su predestinada santificación (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 114).

Entendemos que o apreço de Eulógio pela virgindade tem sua origem em Maria de Nazaré, mulher-modelo do Cristianismo. Já sua defesa da vocação vem da sua crença de que os mártires foram martirizados por determinação divina desde antes dos seus próprios nascimentos e até mesmo antes da Criação. Essa ideia foi expressa diversas vezes em toda a obra do padre. Por exemplo, ao falar de Isaac (2^o) morto em 3 de junho de 851, ele escreveu:

4. Pero se hace preciso exponer con qué señales y prodigios fue marcado el santo Isaac en su infancia, a fin de que creamos que fue elegido por voluntad

divina para la corona del martirio por el hecho de que, estando en el vientre de su madre, provocó en sus progenitores un muy terrible estupor” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 69).

Como já mencionamos, Silva e Silva (2011) afirmam que os eclesiásticos, enquanto maioria dos autores de hagiografias, fortaleciam a Igreja Católica enquanto instituição. Sofia Gajano (2017) vai de acordo com essa constatação ao defender que uma das dimensões da *santidad* é o seu aspecto institucional, que a coloca na base das instituições eclesiásticas e monásticas. Percebemos que esse reforço eclesial era feito não só com as narrativas sobre os santos, mas também com a escolha das instituições como abrigo final dos restos mortais dos santos. Isso aconteceu com quase metade dos mártires de Córdoba. Como registraram Eulógio e Álvaro, 22 dos 48 mártires foram enterrados em instituições católicas¹⁵¹.

Desses 22 sepultamentos com localizações conhecidas, 5 foram na Igreja de Santo Acisclo (atualmente em Córdoba), 5 no monastério de São Zoilo (atualmente na província de Palencia, no norte da Espanha), 3 na Igreja de São Cristóbal (atual Igreja de São Pedro, em Oviedo)¹⁵², 3 no Monastério de Peñamelaria (atualmente também em Córdoba), 2 na Igreja de Santa Eulália (possivelmente na paróquia de Abamia, no atual norte espanhol), 2 na Igreja de São Ginés - situada, no século IX, no arrabalde de Tercios, 3 milhas ao sul de Córdoba¹⁵³ -, 1 no Monastério Três Santos (no século IX, monastério ou basílica cordobesa consagrada aos santos Fausto, Jenaro e Marcial)¹⁵⁴ e 1 no Convento de Cuteclara (hoje, ainda em Córdoba). Ressaltamos que logo após sua morte, Eulógio foi sepultado na Igreja de São Zoilo. Contudo, em 883, por meio de Alfonso III, suas relíquias foram transladadas para a capela de Santa Leocádia na Catedral de Oviedo, onde chegaram em 9 de janeiro. Em 1303 parte das suas relíquias foi posta numa urna de prata e outra parte retornou para Córdoba, sendo depositada na Igreja de São Rafael (REPETTO BETES, 2000; SAINS MAGAÑA, 2018).

No segundo livro do seu *Memorial*, Eulógio informou que o primeiro mártir voluntário, Perfecto, morto em 850, foi enterrado com ofícios religiosos na Igreja de Santo Acisclo. A capela de destino de Perfecto foi a mesma onde estão os restos mortais do santo que dá nome à igreja: Acisclo. Este também foi mártir, mas sobre ele falaremos mais adiante. Sobre as exéquias de Perfecto, o padre informou que:

¹⁵¹ Ver Apêndice 1 - *Quadro Martirial: Os Cinquenta Mártires Voluntários de Córdoba*.

¹⁵² Segundo Herrera Roldán na nota de número 242 (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA; 2005, p. 121).

¹⁵³ De acordo com Herrera Roldán na nota de número 280 (*Ibid.*, p. 135).

¹⁵⁴ CÓRDOBAPEDIA (2014) e conforme Herrera Roldán na nota de número 279 (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA; 2005, p. 135).

5 [...] Por lo demás, el cuerpo del santo mártir fue enterrado con los piadosos oficios de los religiosos y con un digno servicio del obispo y sacerdotes en la iglesia de San Acisclo, en la capilla en la que reposan los bienaventurados resto de éste” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 105).

Com tais aspectos, Duarte e Santos (2010) ressaltam que a Igreja Católica relaciona a escrita hagiográfica à memória cristã ao tomar para si a responsabilidade de não deixar o passado santo e martirial ser esquecido. Nesse sentido, os textos hagiográficos podem ser entendidos como *lugares de memória*, conceito esse que o historiador francês Pierre Nora (1993) define como locais no presente dotados de sentimentos de continuidade em relação ao passado. Esses locais têm dimensões materiais, simbólicos e funcionais que coexistem. Nesses lugares há a cristalização e a transmissão de lembranças de experiências vivenciadas por determinados grupos. Assim, *lugares de memória* contam, simbolizam e significam acontecimentos, pois representam, atualizam, reconhecem e reconstróem o passado.

Apesar de Nora (1993) afirmar que os *lugares de memória*, diferentes dos outros objetos da história, não precisam de referenciais na realidade, acreditamos que isso não pode ser observado na hagiografia, pois os textos hagiográficos - enquanto registro representativo sobre o passado em um suporte físico (em pergaminho, no caso das nossas fontes principais)¹⁵⁵ -, servem como referências de realidades de outrora.

Como afirmam Duarte e Santos (2010), a hagiografia, enquanto dever de memória institucional, mostra o interesse da Igreja em normatizar esse tipo de escrita para que as vidas contadas dos santos e santas correspondam às normas católicas. Essas vidas santas eram modelo para os fiéis e para a própria Igreja. Não só os milagres e as lições, mas também os sofrimentos dos santos eram encarados como paradigmas vitais a serem seguidos.

Ainda sobre as peculiaridades do texto hagiográfico, Cristina Sobral (2005) identifica dois aspectos essenciais no gênero: intencionalidade e discursos panegíricos. Já explanamos a primeira característica, cujo objetivo é fomentar o culto ou a catequização. Já o segundo atributo diz respeito ao caráter laudatório da hagiografia mediante a enumeração de virtudes, milagres e maravilhas, intertextualidade bíblica e narratividade atemporal. Vejamos esses traços nos textos de Eulógio e de Álvaro, começando pelo milagre.

¹⁵⁵ Conforme o próprio Eulógio escreveu para Álvaro no início do *Memorial de los Santos* ao solicitar a revisão de sua obra: “Por eso, queridísimo hermano, me cuidé de pasarte en primer lugar a ti, justísimo árbitro de mi escasa sabiduría, la propia obra, que se halla aún en pobre pergamino, [...]” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 62).

Sobre o mártir Isaac (2º), Eulógio relatou que ele causou um grande *assombro* ainda no ventre de sua mãe. Em seguida, narrou dois milagres relacionados a ele: a capacidade de falar enquanto recém-nascido e a participação no sonho de uma mulher religiosa.

4. [...] En efecto, poco antes de nacer, el mismo día se tuvo por tres veces la impresión de que hablaba, y la mujer, aterrada y medio muerta por lo insólito del caso, apenas pudo entender el sentido de sus palabras. También en otra ocasión, cuando aún contaba siete años, una religiosa tuvo la visión de que un globo de luz descendía del cielo y, de la multitud de todos los espectadores, fue éste el único que extendió los brazos, recogió la luz y se la metió en la boca bebiéndose todo su brillo, al tiempo que todos lo llamaban dichoso y verdaderamente santo por haber merecido tal don. Éstos son los prodigios y signos que en su infancia lo señalaron con gran anticipación como digno del martirio (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 69).

Álvaro narrou o martírio de Eulógio, o penúltimo mártir do movimento. Ele relatou que o cadáver do mártir foi colocado em um promontório junto ao rio, sendo rodeado por uma pomba de “singular brancura” que insistia em ficar próxima do morto apesar dos esforços das pessoas para afastá-la com pedras e palmas. Em seguida, ele mencionou o milagre presenciado por um guarda da cidade vizinha de Écija, que teve uma visão do corpo do padre rodeado por outras sacerdotes de “reluzente brancura”. Esse milagre deixou o guarda emocionalmente *aterrorizado*, mas em um sentido positivo por estar perante de um milagre cristão.

15. [...] Y no debe pasarse en silencio el milagro que para alabanza de su santo nombre realizó Cristo con su cuerpo. Un vecino de la ciudad de Écija, mientras realizaba con otros el servicio de guardia del palacio una noche de luna llena y cumplía su ronda de vigilancia, sintiendo ardoroso deseo de beber agua, se levantó a altas horas de la noche y se fue derecho a un caño de agua corriente que corre por el sitio en el que vio sobre el cadáver, que yacía debajo, unos sacerdotes de una reluciente brancura, portando unas deslumbrantes antorchas, que entonaban magistralmente armoniosos salmos. Aterrorizado por esta visión, regresó al puesto de guardia más propiamente huyendo despavorido que volviendo tranquilamente, y, tras contárselo todo a su compañero, pretendió volver nuevamente al lugar acompañado por él, pero esta vez ya no fue posible contemplar la escena [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 150).

Como pontua Jacques Le Goff (1990), o milagre (*miraculum*) foi uma das principais características das maravilhas ou do sobrenatural cristão medieval (*miraculosus*). O

miraculosus, junto ao *mirabilis*¹⁵⁶ e ao *magicus*¹⁵⁷, compunha o que chamamos hoje de *maravilhoso*¹⁵⁸. Porém, o historiador francês alerta que o que nós, contemporâneos, entendemos como um adjetivo ou uma categoria do espírito e da literatura – logo, uma epistemologia – era, para os medievais, um substantivo ou um universo ou coleção de objetos, uma realidade, uma ontologia. Nessa coletânea estavam lugares, seres humanos e antropomórficos, animais, seres metade homens e metade animais e objetos sobrenaturais.

As maravilhas anteriores ao Cristianismo eram produzidas por vários seres e forças, daí o termo plural *mirabilia* para nomeá-las. Já o maravilhoso cristão ou milagre (*miraculosus*), propriamente dito, tinha como único autor Deus. Assim, esse maravilhoso era constituído por um conjunto de objetos, seres e ações movidos pelas forças divinas, sendo um maravilhoso essencialmente monoteísta (LE GOFF, 1990).

Em relação às hagiografias, Le Goff (1990) concluiu que os milagres feitos pelos santos, enquanto intermediários de Deus, são até previsíveis por repetirem as maravilhas feitas por Cristo, como multiplicar alimentos, ressuscitar mortos e expulsar demônios. Não encontramos tais tipos de milagres nos textos de Eulógio e de Álvaro, mas outros, como já citamos. Contudo, os dois autores se basearam na vida de Cristo ao narrarem os feitos miraculosos dos mártires.

Além da descrição de milagres e de maravilhas, os textos hagiográficos também se referenciaram em outros textos. Por conferir estilo e legitimidade aos seus escritos, Eulógio e Álvaro recorreram frequentemente às narrativas bíblicas em seus discursos. Desse modo, a Bíblia Sagrada, enquanto texto principal do catolicismo, foi a maior referência com a qual suas hagiografias se basearam e dialogaram, sendo o maior exemplo que encontramos, nesta pesquisa, de *intertextualidade*. Essa ocorre quando um texto cita ou insere outro em seu conteúdo de forma direta ou indireta, sendo que o texto citado ou inserido faz parte da memória social de uma certa coletividade (ELIAS; KOCH, 2015).

No início do primeiro livro do *Memorial*, Eulógio mencionou seu interesse em defender os mártires e suas memórias contra seus oponentes, tanto muçulmanos quanto cristãos, que

¹⁵⁶ Traduzido como “maravilhoso”, tinha mais ou menos o mesmo sentido do nosso atual adjetivo “maravilhoso”. Termo utilizado em ambientes medievais cultos no sentido de sobrenatural ontológico. *Mirabilis* também incluía o maravilhoso ou sobrenatural de origem pré-cristã (LE GOFF, 1990).

¹⁵⁷ De início, pode ter sido um termo neutro para os medievais, contudo, evoluiu e passou a designar o sobrenatural maléfico ou satânico (*Ibid.*).

¹⁵⁸ Le Goff (1990) atribui tal divisão para os séculos XII e XIII do Ocidente medieval, caracterizando o maravilhoso entre os séculos V e IX como um maravilhoso reprimido pela Igreja por ser encarado como pagão, sedutor e perigoso para os fiéis. Com a intenção de transformar, ocultar ou destruir esse maravilhoso pré-cristão, a Igreja mais o reprimiu. Contudo, entendemos que a composição do maravilhoso pelo *miraculum* (milagre), já encarado como cristão e diferente do *mirabilis* e do *magicus*, serve para interpretarmos os escritos de Eulógio e de Álvaro.

questionavam a validade dos seus sacrifícios. No seu discurso apologético ao catolicismo, o padre cordobês escreveu que Deus, na figura de Jesus, forneceria as palavras para tal intento, pois o mesmo deu a palavra até aos animais.

3. [...] Dueño ya por ello de mi deseo, creo que el propio Maestro verdadero se dignará concedernos palabras de pregón para honesta enseñanza de los católicos, para dignísima alabanza de sus santos y para eficacísimo asalto de sus enemigos, Él que otorgó a animales irracionales hablar como hombres (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 73).

Como indica Herrera Roldán em nota¹⁵⁹, Eulógio fez uma alusão indireta ao episódio da jumenta de Balaão, narrada no livro de *Números*. Com a expansão dos israelitas, Balac, rei de Moab, ficou assustado e mandou seus emissários até o adivinho Balaão para que este amaldiçoasse os israelitas. Após consultar Iahweh, Balaão inicialmente negou o pedido. Balac insistiu e Iahweh instruiu Balaão para ir ao seu encontro para que falasse apenas o que Ele, Iahweh, lhe ordenasse. Conta o livro de *Números* (22:28-30) que, no caminho para o Reino de Moab, a jumenta de Balaão avistou um anjo de Deus com uma espada desembainhada. Ela se desviou do anjo duas vezes, sempre sendo espancada por Balaão por isso, até que após a terceira surra, Deus intercedeu e falou por meio da jumenta.

28. Então Iahweh abriu a boca da jumenta e ela disse a Balaão: “Que te fiz eu, para me teres espancado já por três vezes?” 29. Balaão respondeu à jumenta: “É porque zombaste de mim! Se eu tivesse uma espada na mão já te haveria matado.” 30. Disse a jumenta a Balaão: “Não sou eu a tua jumenta, que te serve de montaria toda a vida e até o dia de hoje? Tenho o costume de agir assim contigo?” Respondeu ele: “Não.” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 236-237).

A referência ao caso de Balaão nos leva a pensar que Eulógio, ao defender os mártires contra muitos de seus correligionários, entendia estar sendo pressionado a agir contra o povo de Deus, tal como Balac pedindo a Balaão que amaldiçoasse os israelitas. Contudo, a intercessão divina por meio de um animal mostrou que a obediência a Deus era a ação correta. Interpretando no seu contexto, Eulógio entendia que o correto era defender aqueles que se sacrificam em nome de sua fé, mesmo que tivesse que enfrentar cristãos contrários a isso.

Há casos também de intertextualidade bíblica mais expressiva mediante citação direta das sagradas escrituras. Como exemplo, ainda no início do *Memorial* e logo após a passagem

¹⁵⁹ SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 73, nota 43.

que menciona o caso de Balaão, Eulógio exortou aqueles que rejeitarão a doutrina cristã e se desviarão da verdade.

4. [...] Para tanto, estad preparados para dar a todo hombre que os la quiera pedir, cuentas sobre la esperanza que existe en él, no sea que – lejos tal idea – por rechazar con estúpido oído las enseñanzas de la sana doctrina seáis considerados reos de la sentencia de aquella antigua imputación de los apóstoles que dice: “Habrá en efecto un tiempo en que no sufrirán la doctrina santa, sino que con comezón en los oídos amontonarán maestros conforme a sus pasiones, y en verdad apartarán sus oídos de la verdad y se convertirán a las fábulas (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 73-74).

O tom escatológico dessa advertência foi extraído diretamente da *Segunda Epístola a Timóteo* (4:3-4), onde consta o seguinte:

3. Pois virá tempo em que alguns não suportarão a sã doutrina; pelo contrário, segundo os seus próprios desejos, como que sentindo comichão nos ouvidos, se rodearão de mestres. 4. Desviarão os ouvidos da verdade, orientando-os para as fábulas (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2077-2078).

No texto de Álvaro também há intertextualizações com a Bíblia. Uma delas é a referência a uma pomba branca, já anteriormente mencionada, que visitou o corpo do recém falecido Eulógio.

15. [...] Cuando su cadáver fue arrojado desde un promontorio al curso de las aguas, una nivea paloma de singular blancura, batiendo el aire con sus alas, se posó revoloteando sobre el cadáver del mártir. Todos trataban de espantarla arrojándose piedras, pero como con conseguían alejar a la paloma que seguía fija allí, intentaron ahuyentarla a palmetazos. Pero ella, que no volaba, sino que daba saltitos en derredor del cuerpo, se posó sobre un torreón próximo al cadáver, dirigiendo la mirada hacia los restos del santo varón (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 150).

Conforme os quatro evangelhos bíblicos, Jesus também foi visitado pelo Espírito Santo em forma de uma pomba após ser batizado por João Batista no rio Jordão. Segundo *Mateus* (3:16-17): “16. Batizado, Jesus subiu imediatamente da água e logo os céus se abriram e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e vindo sobre ele. 17. Ao mesmo tempo, uma voz vinda dos céus dizia: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1708).

As narrativas nos *Evangelhos de São Marcos* (1:9-11) e de *São Lucas* (3:21-22) são semelhantes:

9. Aconteceu, naqueles dias, que Jesus veio de Nazaré da Galileia e foi batizado por João no rio Jordão. 10. E, logo ao subir da água, ele viu os céus se rasgando e o Espírito, como uma pomba, descer até ele, 11. e uma voz veio dos céus: “Tu és meu Filho amado, em ti me comprazo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1759).

21. Ora, tendo todo o povo recebido o batismo, e no momento em que Jesus, também batizado, achava-se em oração, o céu se abriu 22. e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corporal, como pomba. E do céu veio uma voz: “Tu és o meu Filho; eu, hoje, te gerei!” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1793).

Por fim, o *Evangelho Segundo São João* (1:31-32) reafirma a visitação da pomba após o batismo de Jesus: “31. Eu não o conhecia, mas, para que ele fosse manifestado a Israel, vim batizar com água. 32. E João deu testemunho, dizendo: “Vi o Espírito descer, como uma pomba vinda do céu, e permanecer sobre ele [...]” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1845).

Ao mencionar a visita da pomba ao cadáver de Eulógio na beira do rio, Álvaro aludiu à visitação do Espírito Santo no formato dessa ave a Jesus recém saído das águas. O escritor cordobês comparou martírio e batismo, esse último, um rito de passagem e purificação dos pecados a partir do qual nasce uma nova vida. Ao comparar os dois ritos, Álvaro defendeu as bênçãos de Deus sobre Eulógio e a nova vida espiritual iniciada pelo sacerdote com o seu sacrifício.

A última grande característica hagiográfica destacada por Sobral (2015) é a narratividade atemporal que os autores atribuem aos seus próprios textos. Esse elemento foi expresso na crença de Eulógio e de Álvaro na predestinação dos mártires como tais desde antes da Criação. Anteriormente, citamos essa concepção de Eulógio sobre o mártir Isaac. A seguir, mencionamos a mesma conceituação, mas dessa vez sobre a María (16^a), morta em 24 de novembro de 851 e irmã de Walabonso (5^o).

11. Así pues, mientras esto se producía entre ellos de forma habitual, el muy digno diácono Walabonso fue, como se ha expuesto antes, coronado con el martirio por voluntad de Dios, junto el santo presbítero Pedro y los demás confesores, siendo él, que era posterior en edad a su hermana, el primero en elegir el martirio. Al final quedó privada del consuelo de la presencia de su hermano la sierva de Cristo que, predestinada para el martirio antes de la creación del mundo, estaba protegida siempre por dentro y por fuera con la intercesión de aquél [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 118).

Ao falar sobre outros mártires, mortos em meados de 852, Eulógio também mencionou as predestinações desde a Criação:

13. [...] En suma, desde la creación del mundo os está establecido y predestinado por voluntad divina el martirio, y ya que dentro de muy poco lo vais a consumir, conviene que os apliquéis en afanes de santidad más bienaventurados que de costumbre (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 127).

De igual posicionamento sobre a predestinação martirial foi Álvaro ao relatar as prisões dos últimos mártires do movimento: Eulógio e Leocricia. Esta, de origem cristã, estava sendo escondida por Eulógio e por pessoas de sua confiança. Mas em certo amanhecer, foi denunciado ao juiz muçulmano o seu paradeiro na casa de Eulógio e de Anulón, irmã do padre hagiógrafo:

15. [...] Y sucedió que el mártir elegido y predestinado estaba también allí y, mientras en presencia suya sacaban a la doncella y le detenían igualmente a él, tratándolos a empujones y colmándolos de tratos vejatorios, los llevaron a presencia del inicuo magistrado y sacrílego juez [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 148).

Ao citarem as predestinações dos mártires, Eulógio e Álvaro atribuíram às suas hagiografias um caráter atemporal, para além da cronologia temporal da existência. Essas características gerais, dentre outras, inserem as narrativas dos dois eruditos cordobeses no campo da literatura católica.

3.3 Literatura Católica e o Histórico Martirial Hispânico: outras referências de Eulógio e de Álvaro

A literatura católica compreende escritos teológicos e hagiográficos e histórias martiriais que circulavam oralmente e por escrito, principalmente na Andaluzia, incluindo em Córdoba, cidade onde ocorreram martírios desde o período romano. Eulógio e Álvaro, enquanto católicos eruditos e testemunhas dos martírios voluntários, foram influenciados por tais narrativas, como trataremos a seguir.

3.3.1 Pais da Igreja Latina, Doutores e Sábios

Nos tópicos anteriores elencamos alguns autores estudados por Eulógio e por Álvaro. Mas as referências dos dois amigos foram além dessas, incluindo o histórico de martírios em Córdoba. No caso de Eulógio, além da Bíblia Sagrada e dos autores citados por Álvaro em sua

hagiografia¹⁶⁰, suas principais referências foram alguns Pais da Igreja Latina, como São Cipriano, São Jerônimo e Tertuliano; Doutores da Igreja como Papa São Gregório I; e sábios como João Cassiano e Arnóbio, o Jovem, e outros¹⁶¹. Destacaremos aqui os que percebemos serem mais influentes nos escritos de Eulógio, segundo nossa interpretação.

Em relação aos Pais da Igreja, Eulógio usou essa expressão no livro primeiro do *Memorial* para alertar que os cristãos que não combatem heresias, como o Islã, são espiritualmente culpados:

20. [...] En efecto, la doctrina de los santos Padres no permite que queden sin culpa quienes con un malvado silencio se muestran inactivos respecto a las doctrinas de los herejes, no salen al paso de los enemigos de la Fe o no ejecutan en su celo hacia el Creador un castigo contra los herejes (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 87).

Em relação a São Cipriano (ou Cipriano de Cartago), Eulógio se baseou no seu epistolário, por esses escritos terem referências ao martírio. Lembramos que São Cipriano é considerado um dos Pais da Igreja Latina. Como explica Jiménez Duque (2000), Cipriano nasceu em Cartago, a mais importante cidade romana após Alexandria, em 210. De família politeísta, converteu-se ao Cristianismo aos trinta e cinco anos de idade. Tornou-se padre em 248 e bispo de Cartago no ano seguinte.

Nesse mesmo ano, o imperador Décio (249-251) iniciou uma perseguição contra os cristãos. Durante esse tempo, Cipriano permaneceu escondido. Nesse período ele escreveu cartas onde expressou apoio pelos mártires e confessores. A perseguição de Décio gerou muitos martírios e mais ainda apostasias principalmente por parte do clero. Uma das principais obras de São Cipriano foi a *De catholicae Ecclesiae unitate* (251). De caráter apologético, o sacerdote cartaginense defendeu a unidade eclesial, principalmente pelo intermédio dos bispos, onde se destaca o bispo de Roma, sucessor do apóstolo Pedro, fundador da verdadeira Igreja de Cristo.

¹⁶⁰ Segundo Álvaro de Córdoba (1993-1994, p. 141-142) sobre Eulógio: “9. Allí gozó de la amena charla de San Odoario, abad que regentaba una comunidad monástica de 150 monjes. De allí se trajo consigo la obra de San Agustín “La ciudad de Dios” y la “Eneida” de Virgilio, las “Sátiras” de Juvenal y de Flaco, los “Poemas figurados” de Porfirio, los “Epigramas” de Aldhelmo, las “Fábulas” de Avieno e “Himnos católicos”, además de numerosas obras heterogéneas que contenían sutilísimos problemas de cuestiones sagradas, no para su uso particular, sino para ponerlo a la disposición de los estudiosos más perspicaces”.

¹⁶¹ Como indica o tradutor Herrera Roldán (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 265-266), as outras referências de Eulógio são: Santo Agostinho (354-430), teólogo e filósofo norte-africano; Bento de Núrsia (480-547), monge itálico da ordem de São Bento; Bráulio de Saragoça (590-651), clérigo hispânico que foi conselheiro e confidente de reis visigodos; Esperandio, abade da Bética que foi seu professor; Eusébio de Cesareia (ca. 265-339); conhecido como “Pai da História da Igreja”; Isidoro de Sevilha (560-636), teólogo e bispo de Sevilha; presbítero e poeta hispânico do século IV; Lucano (39-65), poeta romano da Bética do período clássico do latim; Célio Sedúlio, poeta cristão da primeira metade do século V.

Perseguido, São Cipriano foi martirizado por meio da degola em 14 de setembro de 258. Na noite desse dia seu corpo foi enterrado, mas acabou sendo perdido após guerras e invasões. São Cipriano é uma das figuras mais conhecidas da Igreja africana e da Igreja como um todo. Sua festa litúrgica é celebrada no dia 16 de setembro (JIMENÉZ DUQUE, 2000).

Dentre as outras referências de Eulógio, Herrera Roldán (2005) destaca os escritos ascéticos dos séculos IV e V, como epístolas e biografias monásticas de São Jerônimo e as *Collationes Patrum* de João Cassiano. A partir dessas obras, o presbítero cordobês conheceu o pensamento de Tertuliano, que utilizou para defender o martírio voluntário.

Nascido em 331 ou 347 na cidade romana de Estridão (atualmente na Eslovênia), Jerônimo foi a Roma em 360, junto a outros companheiros, para continuar os estudos monásticos, iniciados em sua cidade natal. Seis anos depois, também em Roma, foi batizado. Depois, na cidade de Tréveris, iniciou sua vida monástica. Entre 372 e 381 Jerônimo viveu no Oriente, principalmente nos atuais territórios da Síria e do Iraque, e escreveu a *Vita Pauli monachi*, que se tornou a obra-base do eremitismo ocidental. Versado em grego, hebraico, Retórica e Direito, Jerônimo traduziu muitas obras do interesse da Igreja, como certos livros do Antigo Testamento – alguns ele também comentou - e a *Chronica* de Eusébio de Cesareia (ca. 265-339). Ele também escreveu livros de cunho doutrinal, como o *Adversus Helvidium*, sobre a virgindade perpétua de Maria (GROSSI, 2000).

A autoridade de Jerônimo se consolidou no Ocidente em fins do século V. Morto em 420, desde a instituição do seu culto, São Jerônimo foi retratado de diversas formas: como um penitente no deserto sírio, como estudioso, aos pés da Virgem Maria e de Jesus, como um dos doutores da Igreja e até mesmo com um homem de fé cercado por demônios, simbolizando as tentações que sofreu no deserto. Sua festa litúrgica é celebrada no dia 30 de setembro (GROSSI, 2000).

Em relação às *Collationes Patrum* (426-428), essas são um conjunto de vinte livros, no formato de diálogos, sobre a vida monástica. Seu autor, João Cassiano (ca. 360-435), iniciou seus estudos monásticos no Mosteiro de Belém. Por volta da metade da década de 380, junto com seu colega Germano viajou pelo Egito e pela Palestina, estabelecendo relações com os ascetas dessas regiões. Tempos depois, por volta de 410, morou definitivamente nos arredores da cidade de Marselha, no sul da Gália, onde se dedicou a escrever obras religiosas. Seu prestígio no Oriente influenciou na proeminência da sua figura no Ocidente, de modo que seus escritos tiveram um grande peso na concepção de vida monástica desde o final da Antiguidade (BORGONGINO, 2021; LEONARDI, 2000).

Para ele, a vida monástica consistia em duas renúncias: a exterior, ao mundo; e a interior, a si mesmo. A partir dessas renúncias e do exercício das virtudes, seria possível ascender para contemplar a Deus. Desse modo, a perfeição seria viável para o monge e o cenóbio seria a escola, ou a via, a essa perfeição. O modelo de santidade proposto por João Cassiano é extremamente monástico, tanto é que ele comparou os laicos cristãos aos não cristãos (gentios). Nas *Collationes Patrum* ele trabalhou a virtude da *discretio* (discrição ou discernimento) não como um esforço individual da ascese, mas como uma cedência/transferência total de si a um superior, Deus no caso, como requisito indispensável à verdadeira profissão monástica. A festa de São João Cassiano é celebrada em 23 de julho no Ocidente e em 28 ou 29 de fevereiro no Oriente (BORGONGINO, 2021; LEONARDI, 2000).

Por meio das obras de São Jerônimo e de João Cassiano, Eulógio conheceu os pensamentos de Tertuliano (ca. 150/155-220). Nascido na Cartago romana em uma família pagã, estudou grego, latim, Direito e Retórica em Roma. Aos quarenta anos, converteu-se ao Cristianismo. Segundo ele mesmo em sua principal obra, *Apologética* (197), a conversão foi bastante influenciada pelo testemunho dos mártires. Nesse trabalho, Tertuliano defendeu os cristãos perseguidos e refletiu sobre cidadania e liberdade de vários cultos perante as difamações contra os cristãos na África romana. Tertuliano também conceituou o Deus cristão como uma unidade em três pessoas, unidade essa revelada pela pessoa de Jesus Cristo (CARPINETTI, 2017; SILVA, ca. 2022).

No primeiro livro do *Memorial de los Santos*, Eulógio citou diretamente o Papa São Gregório I. Ele recorreu a essa autoridade eclesial para rebater o argumento dos opositores aos mártires que afirmavam que os sacrifícios voluntários não tinham validade por não manifestarem milagres. Eulógio confirmou a ausência de milagres, mas sinalizou que isso foi previsto como uma característica do Final dos Tempos, antes do aparecimento do monstruoso Leviatã.

13. Y por esto mismo, por no mostrar milagro alguno para confusión de los no creyentes y confirmación de los fieles, no les parecía un verdadero martirio a muchos de nuestros descreídos, que no saben que al final del mundo faltarán de la Iglesia señales de milagros, como cuenta san Gregorio en el libro de las *Morales*: “En verdad que por la terrible disposición de una determinación oculta – dice – antes de que el Leviatán aparezca en aquel hombre condenado en quien se encarnará, desaparecerán de la Iglesia las señales de los milagros; en efecto, la profecía se oculta, la gracia de la curación se suprime, la virtud de un muy prolongado ayuno disminuye, las palabras de la doctrina callan y se sustraen los prodigios de los milagros” [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 81-82).

Nascido por volta de 540 em Roma, em uma família cristã devota de São Jerônimo, desde cedo Gregório ocupou cargos administrativos, tornando-se superintendente de Roma em 572. Por volta de 575 dedicou-se à vida monástica beneditina, mas a partir de 579 retornou à vida administrativa católica após ser investido como diácono e embaixador do papa Pelágio II. Desde então, seguiu trabalhando na estrutura administrativa da Igreja. No começo de 590, após a morte do Papa Pelágio II em uma epidemia, foi eleito como 64º papa pelo clero, pelo povo e pelo Senado. Suas cartas trocadas com outras autoridades, em torno de oitocentas, são ricas fontes históricas que demonstram sua notável habilidade governamental (DRUMMOND, 2014; LEONARDI, 2000).

Ainda segundo Leonardi (2000), houve uma continuidade da sua vida monástica durante seu período como papa, que durou até sua morte em 604. Em nossa leitura, seu conceito que mais influenciou Eulógio como apologista dos mártires e da Igreja foi o de *praedicator* (pregador), relacionado à ideia da perfeição cristã. Dentre as muitas tarefas da Igreja, a mais determinante e significativa é a do cristão que, tendo experimentado o divino, torna-se um apóstolo dessa experiência e a leva aos outros. 3 de setembro é o dia da festa de São Gregório.

De acordo com Herrera Roldán (2005), Eulógio também utilizou fontes dos primeiros séculos do Cristianismo (Antiguidade Cristã) para falar sobre os muitos temas abordados em sua obra, principalmente o martírio voluntário, temática de apologia pouco comum no século IX. Contudo, como há poucas citações diretas nas suas narrativas, é difícil identificar as referências desse tipo.

A primeira grande referência de Eulógio foi a rica literatura martirial anterior a ele, exemplificada nos passionários, livros obrigatórios nas bibliotecas monásticas e lidos nos aniversários dos mártires (HERRERA ROLDÁN, 2005). De acordo com Ángel Fábrega Grau (1953), diferente dos legendários, os passionários são obras essencialmente litúrgicas compostas pelas atas ou paixões dos mártires que eram lidas na ocasião dos aniversários dos mártires nos Ofícios noturnos ou nas missas. Os passionários, enquanto relatos, eram organizados cronologicamente segundo o calendário litúrgico. Nos seus títulos apareciam os nomes dos santos, os locais de seus martírios e os dias festivos mensais. Os passionários também são classificados como hagiografia devido às suas estruturas narrativas.

Eulógio e Álvaro também tinham como repertório cultural o histórico martirial hispânico da Andaluzia, de modo mais geral, e de Córdoba, de forma específica. Esses martírios começaram no século III, quando a Hispânia já fazia parte do mundo romano. A seguir, apresentaremos esses martírios por ordem cronológica.

3.3.2 Os Mártires Hispânicos da Andaluzia e de Córdoba

3.3.2.1 Emeterio e Celedonio

Eulógio também citou os mártires Emeterio e Celedonio em sua obra. Eles eram irmãos e soldados das legiões romanas condecorados em combate. Por volta de 299 ou 300 testemunharam suas crenças cristãs em Calahorra, atualmente um município na província de Granada. Quando o imperador Diocleciano e Maximiano César do Ocidente ordenaram uma correção do exército, os dois soldados foram julgados, presos e condenados à morte. Foram degolados no dia 3 de março de um dos anos mencionados às margens do rio Cidacos. No mesmo local dos martírios foram erguidas suas tumbas em um batistério¹⁶². Os dois mártires foram cultuados intensamente no século IV. Com a conquista islâmica de 711/92 H., as relíquias desses mártires, bem como as de outros, foram levadas para igrejas, catedrais e abadias do norte hispânico. Assim se originou o culto às suas memórias em locais como Navarra, Guipúzcoa, Vizcaya e, principalmente, em Santander. Os dias de suas festas são, respectivamente, 3 de março e 30 de agosto (GONZÁLEZ CELADA, 2009; ODRIOZOLA, 2000).

O poeta cristão de provável origem hispânica Aurélio Prudêncio Clemente (348 - ca. 410) dedicou a Emeterio e a Celedonio o primeiro hino da sua renomada obra *Liber Peristephanon* (*Livro das Coroas*), escrito por volta de 410. Esse é o relato hagiográfico mais antigo sobre os mártires hispânicos. Escrito em latim, mas também composto por muitos helenismos, nesse livro Aurélio canta e conta, nos versos de quatorze poemas hexamétricos, os sofrimentos dos mártires cristãos em Roma e em suas províncias (GONÇALVES, 2013; ODRIOZOLA, 2000; REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 2023).

De acordo com Herrera Roldán (2005), Eulógio escreveu muitos paralelismos com a obra de Prudêncio. O escritor cordobês também mencionou diretamente o caso de Emeterio e Celedonio. Nesse trecho da sua narrativa, o padre combateu as críticas dos moçárabes aos mártires voluntários que diziam que os sacrifícios não poderiam ser entendidos como martírios por não haver perseguição por parte dos muçulmanos. Citando o episódio dos dois mártires mencionados, Eulógio defendeu a iniciativa provocadora dos mártires voluntários diretamente contra o inimigo muçulmano como uma ação autêntica de martírio. Ou seja, para configurar como tal, o martírio não necessitaria de perseguição muçulmana, mas sim da proatividade dos cristãos, tal como fizeram Emeterio e Celedonio.

¹⁶² Capela erguida no pátio externo de catedrais. É um local de realização de batismos.

22. Así ciertamente los santos mártires Emeterio y Celedonio, en su deseo de entregar sus vidas por Dios, estando ya ante el martirio se incitan mutuamente con tal exhortación: “Que con sus dardos hiera por doquier al enemigo la confesión que hemos empuñado; busquemos al oculto enemigo de la Fe dondequiera que esté” ¡Oh incomparable magnanimidad y fortaleza admirable, encomiable e imitable de los santos! Por ella, aunque el enemigo esté inactivo y se abstenga de perseguir a la Iglesia de Dios, se nos ordena irrumpir en su escondrijo y provocarlo a la guerra, a fin de que el valeroso combatiente encienda al tibio enemigo, lo saque de su escondite y lo incite en su desidia a entablar combate (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 90).

Eulógio finalizou esse trecho reforçando seu argumento de legitimidade do voluntarismo martirial com o livro de *Juízes* (5: 2), na parte do cântico de guerra entoado por Débora e Barac: “2. Já que, em Israel, os guerreiros soltaram a cabeleira e o povo espontaneamente se apresentou, bendizei a Iahweh!” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 355).

3.3.2.2. *Acisclo e Vitória*

O primeiro mártir de Córdoba anterior ao século IX que destacamos é Acisclo. A igreja erguida em sua homenagem foi frequentemente mencionada por Eulógio, ainda mais porque foi nessa instituição que cinco mártires foram enterrados, como já explicado. A única menção direta que Eulógio fez de Acisclo como mártir foi ao narrar sobre as mártires Flora (15ª) e María (16ª) em busca de coragem para se entregarem ao martírio.

Sobre María, ele escreveu o seguinte: “Y cuando, estando aún de camino, entró en la iglesia del santo mártir Acisclo para suplicar al Señor, encontró allí mismo por voluntad de Dios a la santa Flora que invocada y suplicaba en su ayuda a los mártires, [...]” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 119).

Durante o mandato do imperador romano Diocleciano (284-305) ocorreram os primeiros martírios cristãos na Península Ibérica. Os irmãos cordobeses Acisclo e Vitória foram torturados e executados. Acisclo foi o primeiro mártir de Córdoba, tendo sido decapitado em 304. Com isso, a Igreja de Santo Acisclo foi fundada em honras a ele e a Igreja dedicou aos dois santos o dia 17 de novembro (PADRE ROHRBACHER, 1959; THE BENEDICTINE MONKS, 1921). Clara Sánchez Merino (2017) informa que Acisclo e Vitória são os patronos de Córdoba, embora haja estudiosos que questionam a existência real de Vitória. Vale lembrar que a última perseguição do Império Romano aos cristãos foi posta em prática por Diocleciano e seus apoiadores entre 303 e 311, tendo sido a mais violenta e sistemática, tanto é que foi denominada como a Grande Perseguição (OLIVEIRA, 2010).

3.3.2.3 São Zoilo e Companheiros

Ainda no mandato de Diocleciano outros cristãos foram martirizados, como o jovem Zoilo e seu grupo de vinte companheiros¹⁶³. Eles foram mencionados no Hino IV do *Liber Peristephanon* (*Livro das Coroas*) de Aurélio Prudêncio Clemente, que também mencionou Emeterio e Celedonio. O sepultamento de Zoilo ocorreu em Cis, nos arrabaldes de Córdoba. Posteriormente, suas relíquias foram transportadas para o Bairro dos Bordadores. Ele foi torturado e morto com golpes de espada (REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 2023).

Como mencionou Álvaro, Eulógio se consagrou ao sacerdócio na basílica de São Zoilo, onde repousam as relíquias de muitos dos mártires voluntários do século IX. Sua festa é celebrada no dia 27 de junho (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994; REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 2023).

3.3.2.4 Fausto, Jenaro e Marcial

Esses três mártires foram mencionados pelo poeta Prudêncio entre 398 e 405. Provavelmente são do século VIII os relatos sobre suas paixões e os hinos em seus louvores. Após serem torturados, foram queimados vivos por ordem do Pretor Eugenio. Suas relíquias estão em Córdoba, numa igreja nos arrabaldes de Torres. Apesar disso, o culto a eles se difundiu por toda a Bética. A festa a eles é celebrada nos dias 13 ou 28 de outubro (JAVIER SIMONET, 1897-1903; REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 2023).

No livro segundo do seu *Memorial*, Eulógio informou que as cinzas desses três mártires se encontram na igreja erguida em nome deles. O padre também contou que o mártir Gumesindo (17º) foi consagrado sacerdote nessa igreja.

CAPÍTULO IX

GUMESINDO DE TOLEDO Y SIERVO DE DIOS, MARTIRIZADOS EN CÓRDOBA

El santo presbítero Gumesindo, de la ciudad de Toledo, vino un día con sus padres a Córdoba cuando todavía era un niño pequeño, y por el devoto deseo de sus progenitores fue inscrito mediante el sagrado orden del clericalato en la milicia celestial en la iglesia de los Tres Santos, en la que descansan presentes las cenizas de los cuerpos de los mártires Fausto, Jenaro y Marcial, y donde él

¹⁶³ Crescens, Julianus, Nemesius, Fratría, Primitivus, Justinus, Sthathaeus, Novatianus, Clemens, Marcellinus, Zeddinus, Felix, Venustus seu Hinnusticus, Marcellus, Italica, Lellus, Capito, Tinnus, Timaraus seu Tuscus e Sivanus (REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 2023).

destacó en el temor de Dios con una digna educación de sus maestros (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 120-121).

3.3.2.5 *Adulfo e Juan*

Esses foram os dois cristãos martirizados poucos anos antes dos mártires voluntários. Como o próprio Eulógio informou, eles eram irmãos de Áurea (46^a), morta em 856: “1. Por aquella época, una noble doncella llamada Áurea, hermana de Adulfo y Juan, los santos mártires antes mencionados, [...]” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 163).

De acordo com Mateo-Seco (2001), eles também eram muladis emigrados de Sevilha. Após a morte do seu pai muçulmano, foram cristianizados por sua mãe Artemia. Essa adesão ao Cristianismo levou à denúncia deles como apóstatas, pelos seus parentes paternos, e eles foram degolados provavelmente em 27 de setembro de 824 durante o governo de ʿAbdu Arrahman II. Apesar disso, ainda segundo Mateo-Seco (2001), seus martírios não foram em um contexto de perseguição islâmica organizada, mas sim devido ao crime de apostasia e à situação jurídica dos cristãos. 27 de setembro é o dia da festa em honra aos irmãos.

3.3.2.6 *Outros Mártires Citados por Eulógio*

O padre cordobês ainda mencionou outros mártires anteriores à sua época, como Félix de Gerona, São Sebastião, São Tirso, Adriano Justo e Pastor e Eulália de Barcelona. Para Eulógio, todos sofreram o martírio voluntário. Isso colaborava para o seu discurso panegírico em prol da escolha pelo martírio. Mais uma vez, os pagãos (muçulmanos) são descritos como *cruéis*.

24. En efecto, también de esa manera el muy bienaventurado Félix, al enterarse por un fiable relato de la persecución de católicos que tenía lugar en Gerona, ciudad de Hispania vecina a la Galia, y saber que allí mismo los paganos estaban hostigando cruelmente la Iglesia de Dios, dejó al punto el estudio de las disciplinas liberales que practicaba en Cesarea Mauritania, y cruzando el mar en veloz navegación, llegó a la mencionada ciudad y consumó allí triunfalmente como devoto soldado de Cristo el martirio que no se daba en su patria. Así fue como san Sebastián, el beatísimo Tirso, el elegido Adriano, Justo y Pastor, la virgen Eulalia de Barcelona, el obispo Bábilas y muchos otros se ofrecieron voluntariamente y consiguieron la corona. [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 92).

Desses nomes da tradição martirial católica ocidental, apenas São Sebastião e São Tirso não eram hispânicos. São Sebastião nasceu em Narbona, foi educado em Milão e martirizado

em Roma no século III durante o mandato de Diocleciano (BARCELONNA, 2000). Já São Tirso foi martirizado em Apolônia, na Bitínia (Ásia Menor), durante o mandato de Décio (259-251) (EL TESTIGO FIEL, 2023).

São Félix de Gerona (cidade atualmente na Catalunha, no nordeste espanhol) foi martirizado no final do século III (FRATERNIDADE SÃO GILBERTO, 2013). Em relação aos santos Adriano, Justo e Pastor, eles foram martirizados em Compluto, atual Alcalá de Henar, em 304 (FADUL, 2022). Já Santa Eulália de Barcelona também foi morta, como outros mártires, durante o mandato de Diocleciano no final do século III (CANÇÃO NOVA, 2023). Bábilas, o último mártir citado por Eulógio, era bispo de Antioquia e foi martirizado também no século III no governo do imperator Numeriano (283-284) (OLIVEIRA, 2023).

Como mencionamos no capítulo anterior, rebeliões foram comuns no Emirado de Córdoba. Contudo, o movimento dos martírios voluntários teve como dois aspectos singulares a participação integral de cristãos e o elemento espiritual do martírio. Entretanto, como demonstramos, os martírios cristãos, no século IX, não eram novidade na Andaluzia e, principalmente, em Córdoba. Os históricos martiriais do Ocidente católico como um todo e da cidade de Córdoba, em específico, desde os seus tempos romanos, faziam parte do imaginário dos cristãos cordobeses. Acreditamos que isso tenha influenciado na escolha do martírio como atitude espiritual e política de revolta.

3.4 Santidade, Martírio e Emoções: realidades interligadas

O movimento dos mártires voluntários cristãos no Emirado de Córdoba foi um evento tão complexo que exige uma abordagem a partir de mais de uma realidade ou dimensão. Percebemos então que os conceitos de *santidade*, *martírio* e *emoções* são indispensáveis para uma leitura coerente do caso. Como então compreender a definição de cada um e as relações entre eles?

3.4.1. A Santidade

A *santidade* cristã é um conceito presente em nossas fontes e discussões. Segundo Sofia Gajano (2017), esse fenômeno consiste no reconhecimento de características morais excepcionais em homens e mulheres com base em suas escolhas na vida cristã. Essas escolhas compreendem certos exercícios espirituais como oração, ascetismo e/ou opção por formas de

vidas religiosas já praticadas segundo códigos. Nessas escolhas, o modelo principal é Jesus Cristo.

No começo do seu *Memorial*, Eulógio explicou que os santos são pessoas “idôneas” e “perfeitas”. Ele esclareceu isso para rebater as críticas aos mártires que outros cristãos faziam baseados na suposta ausência de milagres nos martírios.

15. [...] porque la santidad, el temor del Señor y el culto del reino celestial no salen sino de personas idóneas y perfectas, mientras que tanto santos como malvados obran milagros y prodigios, que a veces no llegan a reportar a los hombres más que una vana fama. De aquí se deriva que quien sea famoso entre los hombres, si no es justo, llegue a ser condenado a los suplicios eternos, y que quien viva iluminado por la gracia celestial y santo en el conocimiento de su Creador, aunque no lo conozcan los mortales, sea incluido en los futuros gozos de los santos (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 83).

Em relação à vida consagrada, Eulógio reverenciou como “santísimos” os mártires que eram monges, como o seu conterrâneo Habencio (8º):

3. En cuanto al santísimo Habencio, ciudadano cordobés de edad ya avanzada, en su amor a la vida monacal habitó el monasterio de San Cristóbal, que se halla al sur de la ciudad y a la vista de la misma, sobre la otra orilla del Guadalquivir (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 108).

Álvaro fez o mesmo no início de sua hagiografia sobre Eulógio, tendo como diferencial, em relação à citação anterior, o fato de que Eulógio era um clérigo secular. Além disso, ele foi conhecido por suas “numerosas e excepcionais” virtudes, se destacando dos demais cristãos em seu tempo, chegando à “perfeição” e ficando acima dos seus contemporâneos no conhecimento da literatura e doutrina cristãs.

2. El santo mártir Eulogio, nacido de noble cuna, hijo de un miembro de la aristocracia senatorial de la patricia ciudad de Córdoba, consagrado al ministerio de la iglesia, entregado al servicio de la basílica del benemérito San Zoilo y transcurriendo su vida en el seno de su congregación sacerdotal, destacó por sus numerosas y excepcionales virtudes y sobresalió por sus grandes y loables acciones. Casi desde la misma cuna, absorto en la literatura eclesiástica y creciendo día día en la práctica de las buenas obras, alcanzó la perfección, y brillando por encima de sus contemporáneos en el conocimiento de la doctrina y descollando por la luminosidad de su saber se hizo maestro de maestros, porque, quien en su aún no desarrollado cuerpo albergada un maduro entendimiento, a todos superaba sin embargo, si no en edad, sí desde luego en su sabiduría (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 132-33).

Assim, a partir do conceito de *santidade* de Gajano (2017), vemos que os mártires voluntários descritos por Eulógio e por Álvaro são reconhecidos como homens e mulheres de ídolos excepcionais devido ao exercício das suas espiritualidades em defesa do Cristianismo. Sendo, também, uma construção, a *santidade cristã* é constituída em torno de homens e mulheres ainda durante suas vidas e após suas mortes. Essas características são facilmente observadas no caso dos mártires de Córdoba pela perspectiva dos seus defensores. Por exemplo, no começo do primeiro livro do seu *Memorial*, Eulógio qualificou os mártires como “santos” e como “soldados de Cristo” que “reinam no Céu” e dão como exemplo, aos cristãos, as suas vitórias, ou seja, as mortes em nome de Cristo. Além disso, Eulógio esclareceu seus objetivos: instruir os descrentes, enfrentar os inimigos do povo católico e colocar os feitos dos santos mártires nos céus. Logo, vemos aí a *santidade* construída, discursivamente, após as mortes desses fiéis.

Y por eso, ya sea por el propósito de salir al paso ceñido con la espada del verbo de Dios a quienes no sólo quieren contar a aquéllos entre los mártires, sino que incluso los atacan con boca sacrílega, con recriminaciones y blasfemias, intentando, de ser posible, torturar de nuevo su eterno descanso, ya sea por el deseo de dar satisfacción a la digna memoria de los santos que reinan en el cielo y han dejado a los mortales los ejemplos de sus victorias; por eso, bajo el apremiante estímulo de mi amor a Dios y en atención al pueblo católico, cuya vacilación antes los combates de los soldados de Cristo conozco, me plugo consagrarme a tales materias en la pobre medida de mi escaso ingenio y, pese a nuestra tosca expresión, instruir a los descreídos, enfrentarme a los enemigos y poner por los cielos los hechos de los santos (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 72).

Percebemos também que a *santidade* dos mártires voluntários foi elaborada tendo como referências qualificações cristãs bélicas, algo compreensível quando lembramos que os cristãos pró-martírios entendiam que estavam em guerra contra os seus inimigos muçulmanos, que então dominavam seu antigo território cristão. Na citação acima e em outros momentos vemos que Eulógio não se referiu aos mártires como criminosos, mas como “espadas do verbo de Deus” e “soldados de Cristo”.

Observamos então que a noção de guerra permeou esse imaginário cristão. Em seus discursos, Eulógio expressou que a Igreja vivia em constante luta contra os inimigos, entendidos geralmente como o Diabo, os hereges e os infiéis. Nessa guerra, os mártires, enquanto soldados de Cristo, eram “perfeitos” e “eleitos para levar a cabo o combate do Senhor”. Esse entendimento colocou os mártires como diferentes e acima dos demais cristãos, realçando suas santidades.

6. Y, aunque a los temerosos se les ha concedido la facultad de evitar la rabia de la persecución, esto no lo han de observar indiscriminadamente los perfectos: éstos, marcados por el previsor poder del Redentor y reclutados, por así decirlo, entre enormes legiones, han sido elegidos para llevar a cabo los combates del Señor, de forma que, si a causa de la verdad les sale al paso la muerte cruel, no deben preocuparse del daño de sus cuerpos ya que sin duda alguna adquieren el consuelo de la vida eterna de sus almas, según dice el Señor: “Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues quien pierda su vida por mí la encontrará en la vida eterna” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 75-76).

Também é comum encontrarmos na obra de Eulógio verbos que orbitam o sentido militar, como “marchar”. Vejamos um exemplo no caso de Aurelio (19º), que foi *alegre* rumo ao martírio: “11. Instruido, pues, el venerable joven en la manera de proyectar el curso de su combate martirial, suplicó el consuelo de los rezos de los presos y se marchó en paz con ánimo más alegre” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 126).

De modo semelhante, Álvaro realçou a santidade de Eulógio quando mencionou sua impossibilidade de assumir o cargo de bispo, como já comentamos. O caráter santo de Eulógio veio do seu sacrifício, porém, suas “virtudes” e sua “sabedoria” também o tornaram um dos eleitos. Para expressar isso, Álvaro usou metáforas e intertextualidade bíblica (*Eclesiástico* 26:17)¹⁶⁴.

10. [...] Y si bien es cierto que se vio privado por culpa de las circunstancias del ministerio episcopal, no se vio despojado sin embargo del honor de la consagración, si, como en efecto, alcanzó el episcopado celestial, ya que por la gloria del martirio se unió a Cristo: pues todos los santos son obispos, pero no todos obispos son santos, y él, encontrando la santidad por la efusión de su sangre, desempeña el ministerio episcopal, pues que, según las eternas promesas, se cuenta en el cielo.

11. Y como se señalase por sus virtudes y su sabiduría y para todos brillara con diáfana claridad como lámpara que brilla sobre el candelabro y como ciudad levantada sobre la cima de una montaña, [...] por la intervención de la divina clemencia, no con una resolución irreflexiva, sino con una calculada decisión, fue transportado hasta lo alto, y lo que había solicitado de los mártires con la efusión de sus lágrimas y a lo largo de todas sus obras había esparcido a título de plegaria, mereció alcanzarlo por sus obras de santidad, cosa que con mayor rigor podrá conocer quien se tome el trabajo de leer sus excepcionales obras. [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 143-144).

¹⁶⁴ Segundo Álvaro, as virtudes e a sabedoria de Eulógio eram como “17. Uma lâmpada reluzindo sobre o candelabro sagrado, assim é a beleza de seu rosto em corpo bem-acabado” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1185).

Vemos então que o *martírio*, enquanto testemunho da fé e sacrifício de sangue, era entendido por Eulógio e por Álvaro como um esforço espiritual e como uma batalha gloriosa com uma vitória segura, pois garantia a vida eterna com Deus. Os corpos dos santos eleitos eram destruídos, mas suas almas eram presenteadas com a eternidade.

Além da qualificação como guerreiros, os mártires também foram descritos como “atletas”. Essa qualificação foi feita no relato do martírio de Sabigotón (22ª) quando as então virgens mártires Flora (15ª) e María (16ª) aparecem para ela em sonho.

13. Entonces las santas vírgenes la acariciaron con palabras que derramaban las gracias celestiales y le dijeron: “Los beneficios de vuestro esfuerzo están guardados en los cielos y preservados para que los cosechéis en el momento preciso; y no se echará a perder la recompensa de los inscritos para el combate ya que empuja a los muy invictos atletas a ir al Reino” [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 127).

Em uma carta para Eulógio, Álvaro também chamou os mártires de “atletas”, além de exaltar Eulógio como sábio, cristão e apologista dos martírios voluntários, dando-lhe um caráter *santificado* e diferenciado dos demais cristãos.

[...] En efecto, Él, que se apiadó del pecado de esta época nuestra y divulgó el oculto combate de nuestros atletas, fue quien inspiró al doctor más grande de todos para presentarlo como veracísimo panegirista de tales hombres. Ceñido de un vigor ciertamente celestial, no del de este mundo perecedero, y adornado de elocuencia a la vez divina y humana, no sólo eres el primero en correr a exhortar el martirio, sino que también te elevas, sobre todos, por delante de otros soldados de la palestra eterna, en tu denodada defensa de la Iglesia así como en tu lucha de los combates del Señor (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 63).

Ainda segundo Gajano (2017), do ponto de vista histórico-antropológico, a *santidad* do Ocidente medieval foi um fenômeno com cinco dimensões: 1) espiritual: busca pelo divino; 2) teológica: expressão de Deus no mundo; 3) religiosa: momento de relação da humanidade com o sobrenatural; 4) social: elemento de coesão e identificação dos grupos e comunidades; 5) política: está na base das instituições eclesiásticas e monásticas.

A leitura das hagiografias de Eulógio e de Álvaro demonstram, principalmente a partir dos trechos citados neste tópico, que as escritas sagradas desses dois autores contemplavam essas cinco dimensões da *santidad*, pois o fenômeno do martírio voluntário na Córdoba do século IX era uma procura pelo divino (1), uma manifestação da vontade de Deus no mundo

(sendo os mártires assim eleitos desde antes da Criação) (2), o contato da humanidade com o sobrenatural por meio de milagres (3), um elo de sociabilidade e identificação dos cristãos apoiadores (4) e um acontecimento político (5), pois sendo defendido por clérigos, como Eulógio, fortalecia a Igreja enquanto instituição.

Como destaca António Rebelo (2004), enquanto fenômeno hagiológico – conjunto de obras sobre os santos -, a hagiografia está diretamente relacionada aos contextos religioso, político e sociocultural dos santos biografados. Nesse sentido, esse autor menciona Réginald Grégoire (1935-2012), historiador e hagiógrafo beneditino belga, que defendia que a hagiografia é uma historiografia apologética com funções didáticas criadas a partir de noções de virtudes pessoal, social, individual e coletiva. Desse modo, a hagiografia descreve e glorifica os heróis da fé, dentro das tradições literárias e filosóficas, com influências diretas da Antiguidade politeísta, uma das fontes de Eulógio e de Álvaro, como mencionamos.

3.4.2 O Martírio

Em relação ao *martírio* cristão, precisamos entender sua etimologia e seu uso conceitual tendo em vista as funções sociais do mártir na Cristandade medieval. Partimos então da definição etimológica feita por H. Strathmann (1985), que afirma que as formas essenciais e épicas desse vocábulo são os nominativos gregos *mártys*, *mártyros* e *mártyr*. Todos esses termos são derivados da raiz grega *smer*, cujas traduções podem ser “ter em mente”, “estar preocupado” ou “lembrar”. Assim, o mártir é alguém que lembra, que pode contar algo, ou seja, que é uma testemunha. Também baseado nesse autor, em seu estudo sobre o martírio na Antiguidade e no Medievo, o teólogo e historiador Valtair Miranda (2016) afirma que ao *martírio* foi acrescentada a noção de sofrimento. Logo, o mártir é o sujeito que sofre para dar um testemunho da sua fé. Essa experiência de sofrimento leva à morte em função da sua crença religiosa.

Tal conceituação tem relação com a *passio* latina (*paixão*), como falamos no começo deste capítulo, cujos sentidos são de “enfermidade” ou “perturbação moral” (QUICHERAT, [19-?]. Sendo derivada do radical *pati*, a *passio* tem ligação com a “paciência” e o “suportar a dor” desde os fins da Antiguidade, tendo como modelos os sofrimentos e angústias de Cristo e dos primeiros mártires cristãos, como Estêvão e Tiago Maior (RODRIGUES, 2020).

Logo, a *paixão*, em sua raiz latina, como Eulógio e Álvaro entendiam, tem um significado emocional por natureza, pois no imaginário cristão da época, expresso nas hagiografias desses dois autores, o mártir é aquele que é animado pelo desejo de entrar no

Paraíso com paciência, alegria e mansidão. O mártir morre em testemunho pelo Cristianismo, suportando assim a dor corporal para ter sua recompensa no reino celestial, por isso *o mártir é um emocionado e vitorioso espiritual por excelência*, pois sua morte é significativa, não sendo entendida como uma derrota sem resultados (do ponto de vista dos mesmos e dos seus apoiadores).

Assim, os imaginários discursivos hagiográficos que descrevem os sacrifícios dos mártires servem para dar exemplo aos católicos, uma vez que as imagens, como destaca Francirosy Barbosa Ferreira (2007), têm o poder de estimular o ser humano em vários níveis, inclusive no religioso, induzindo a emoções positivas e negativas. Eulógio e Álvaro tecerem seus textos associando a positividade aos cristãos e a negatividade aos muçulmanos.

Eulógio deixou esses entendimentos bem claros ao relatar os martírios de Rodrigo (47º) e Salomón (48º), sentenciados à morte pelo juiz com “*terrible crueldade*”.

27. [...] Así, reconciliados con el beso de la paz quienes nunca se había separado por una disputa, lloraron todos de alegría y suplicaron verse protegidos por los favores de los santos. Y de esa manera, bajo el apremio de los sayones, salieron muy alegremente con gran prisa por ir al lugar adonde iban a consumir su pasión. [...].

30. [...] Así pues, para que los mártires participasen de la pasión de Cristo, el magistrado bajo cuya terrible crueldad se veía por entonces duramente castigada la dignidad de todo cordobés, armado por el diablo con el estímulo de la ferocidad, ordenó que clavasen boca abajo sus cuerpos, bañados en la sangre del martirio, y que luego los hundieran en la profundidad del río: [...].

33. [...] A su vuelta le salió al paso una enorme muchedumbre de fieles con ansias de rendir el honor debido al grandísimo triunfador, que no rehusó sostener tales sufrimientos por causa de su Dios para ejemplo de los católicos (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 210-212).

Vemos, a partir da hagiografia de Eulógio, esses entendimentos que relacionam paixão, martírio e emoções, dentre as quais, principalmente, a *alegria*. De forma mais direta, Eulógio também esclareceu que os mártires foram renunciadores do mundo e dos seus bens com uma “*ânsia tão ardente*”. Ansiedade essa, claro, positiva por almejar o Reino dos Céus.

5. [...] Ellos han practicado la primordial renuncia de sus bienes y el desprecio del mundo con unos votos tan señalados y con un afán tan ardiente, que ansiaron ver a Dios y disfrutar de la compañía de los santos con gran rapidez e incluso desearon con ahínco el fin de su vida percedera, considerando mejor sufrir durante un brevísimo instante una sentencia humana, que habría de conducirlos al cielo de momento y sin dilación, que soportar con grave daño las astucias de los demonios a través de las variadas y largas vicisitudes de la vida (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 75).

Álvaro também expressou essa concepção do mártir como um renunciador da existência mundana ao relatar a seguinte fala de Eulógio perante as varas de castigo do juiz muçulmano: “15. [...] “Afila y prepara la espada; a ver si así, liberando mi alma de las ataduras corporales, consigues devolvérsela a quien me la dio,” (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 149).

Espantado com a atitude de Eulógio, o juiz ainda questionou o desprezo do padre pela vida terrena: “15. [...] ¿qué clase de locura te impulsó a sucumbir en tan mortal desvarío, haciendo caso omiso al natural amor a la vida?” (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 149).

Complementando tais considerações, também trabalharemos com o teólogo alemão Hüseyin Cicek (2021), que conclui que o *martírio* no Cristianismo sempre está relacionado com valores e sentimentos como bravura, amor, determinação, coragem, dentre outros. Com isso, o mártir é um modelo, um exemplo a ser seguido, um crente por excelência. O *martírio* cristão baseado nas ações e nos sofrimentos de Jesus Cristo tem, portanto, critérios. Dentre alguns requisitos para o mártir cristão ser reconhecido como tal estão: morte violenta, rejeição à violência, seu caráter de testemunha de atos e de palavras, perseguição violenta contra sua crença cristã e sua morte em ambiente cristão ou não cristão. Pela leitura dos relatos de Eulógio e de Álvaro, vemos que esses dois autores consideravam válidos os *martírios voluntários* tais como consideravam os antigos *martírios não voluntário* dos contextos romanos. Também observamos que as emoções acompanharam as descrições e narrativas das jornadas martiriais dos cristãos em Córdoba do começo ao fim.

Por que há então essa relação íntima entre *martírio* e *emoções*?

3.4.3 As Emoções

Como defende a historiadora Barbara Rosenwein (2011), a análise histórica das emoções é fundamental para a compreensão da condição humana, uma vez que as expressões, interpretações e experimentações das emoções são moldadas pelas sociedades onde os sentimentos estão inseridos. Essa pesquisadora ainda aconselha que a História das Emoções deve ser integrada a outros campos historiográficos, como as História Social, Política ou Intelectual. Seguindo nessa direção, articularemos o campo historiográfico das emoções com a Antropologia das Emoções de Lutz e Abu-Lughod (1990).

Como já exposto, essas três estudiosas não consideram as emoções como manifestações essencialistas e universais, conforme estudos biológicos e psicológicos evolucionistas

entendem. Suas definições dos sentimentos e afetos estão nos campos socioculturais e linguísticos, pois elas consideram as emoções como construções históricas e sociais oriundas de determinados contextos¹⁶⁵.

Para Lutz e Abu-Lughod (1990), emoções são expressões e fatos culturais (individuais e/ou coletivos) que envolvem os sujeitos, incluindo seus corpos. Mas os sentimentos não são apenas expressões encarnadas, são também práticas discursivas. E interessa-nos aqui as emoções como construções retóricas. Sendo fenômenos sociais desse tipo, os discursos emocionais são fundamentais para entender como os sentimentos são formados pela fala e/ou pela escrita, sendo postuladas como entidades da linguagem cujos significados são elaborados para atores sociais. Entram aqui os objetivos hagiográficos de Eulógio e de Álvaro de divulgar a *memória* e a *santidade* católicas.

Como discursos e emoções são variáveis de uma realidade cultural integradas entre si, analisaremos mais profundamente os termos e insinuações emocionais das hagiografias de Eulógio e de Álvaro levando em conta os seus momentos de produção, objetivos textuais e a valoração de suas emoções. Tais pressupostos serão vinculados e complementados ao conceito de *comunidades emocionais* proposto por Rosenwein (2011).

O medievalista francês Damien Boquet (2020) chama atenção para o fato de que “o cristianismo medieval foi uma religião da salvação pelas paixões” (BOQUET, 2020, p. 241), pois faziam parte desse credo os seguintes sentimentos: o amor a Deus, a vergonha, o pecado, o medo do Inferno, a aversão por lucro e a esperança da salvação. Apesar desse autor se concentrar no tema das emoções a partir do século XI, vemos todo esse repertório emocional nas hagiografias de Eulógio e de Álvaro.

Boquet (2020) também pesquisou as emoções em clássicos do catolicismo, como os Pais da Igreja, para os quais as emoções eram *movimentos da alma*. Segundo Santo Agostinho, as emoções estão relacionadas ao corpo pelos sentidos que elas estimulam. E de acordo com a retórica Antiga, principalmente em autores como Aristóteles, Cícero e Quintiliano, as emoções (*affectus* ou *passiones*) são auxiliares essenciais na arte de convencer conforme o *docere* (ensinar) e o *emovere* (estimular), princípios também adotados por autores cristãos como Santo Agostinho e Gregório Magno. Assim, para esses dois Pais da Igreja, as emoções não estão centradas apenas no *emovere*, mas também no *docere*. Com exceção dos autores antigos

¹⁶⁵ Haja vista, por exemplo, os “pronomes de tratamento” que expressavam relações hierárquicas verticais, como o *Meu senhor* ou *Meu mestre*, utilizado pelas esposas medievais para se dirigirem aos seus maridos e senhores feudais, e o *Minha amiga*, usado pelos senhores às suas esposas. Vemos aí sentidos diferentes dos atuais para família, amizade e posicionamentos políticos e seus afetos (LETT, 2020).

mencionados (Aristóteles, Cícero e Quintiliano), os demais influenciaram diretamente Eulógio e Álvaro, como já discutimos anteriormente.

No contexto desses estudos, Piroska Nagy (2020), medievalista e professora da Universidade de Québec, reflete sobre o imaginário contemporâneo acerca do Medievo, que elabora dois tipos de imagens: da Idade Média como uma época cruel, violenta e irracional, mas também como uma época de fascínios, paixões cavaleirescas, amor e religião e de hipersensibilidades, sendo, portanto, “um tempo de alteridade, aos antípodas da civilização moderna; o reino das emoções “espontâneas”, das paixões “incontroladas”, sempre indicaria então a ausência de cultura” (NAGY, 2020, p. 205).

Contudo, Nagy (2020) ainda explica que a forte emotividade do Medievo não era sem razão e nem sem cultura. Como qualquer outro período, a sociedade medieval expressava suas culturas afetivas por meio de teorias das emoções e de práticas sociais. Autores como John Huizinga - *O Outono da Idade Média* (1919) -, Norbert Elias - *O Processo Civilizatório* (1939) e Lucien Febvre - pioneiro nos estudos historiográficos sobre sensibilidades -, consideravam a emoção-paixão como uma força selvagem que era submetida ao trabalho civilizador da cultura e da história. Além deles, ao longo da primeira metade do século XX a maior parte das grandes teorias das Ciências Humanas – da Psicanálise à Sociologia – associava às sensibilidades um modelo de uma emoção não racional, fora da cultura e da sociedade, criando assim o “mito das paixões”. Para Nagy (2020), essas interpretações são visões teleológicas e etnocêntricas sobre história e sensibilidades. Devemos então observar as fontes medievais e entender que as emoções do período eram racionalizadas, encarnadas e morais.

Todavia, ainda segundo Nagy (2020), essa abordagem teórico-metodológica gera algumas questões: Como falar de *emoções* em um período - no caso, o Medievo - em que esse termo não existia? O conceito atual de *emoção* é moderno, do século XVIII, então como lidar com esse anacronismo ao pesquisarmos essa dimensão na época medieval?

Sabemos que esse termo é tão anacrônico quanto “Idade Média” e “Medievo”, ainda mais sendo todos criações modernas. Mas esses anacronismos não impedem que analisemos termos e realidades generalizantes como *sensibilidades*, *afetos* e derivados tais como pesquisadores como Boquet (2020), Nagy (2020) e Rosenwein (2011) utilizam para o Medievo e como Lutz e Abu-Lughod (1990) usam para abordagens antropológicas.

Nagy (2020) fala então em *psicologia medieval* para elencar termos latinos, presentes em documentos medievais cristãos, que se referem a sensibilidades e afetos, como *passio*, *affectus*, *affectio*, *motus animi* e *inclinatio*. Essas palavras nomeiam disposições ou *movimentos*

da alma que “atribuem à alma desejos e repulsas, prazeres e sofrimentos, numa relação estreita com as forças da racionalidade e do corpo” (NAGY, 2020, p. 209).

Ainda segundo Nagy (2020), tal como constatou Boquet (2020), esses termos aparecem em escritos clássicos do catolicismo como João Cassiano - que traduziu a *pathe* grega como “vícios e paixões” - Santo Agostinho - *motus animi*, *affectus*, *affectiones*, *passiones* e *perturbationes* - e Gregório Magno, que relacionou essas sensibilidade aos vícios e virtudes medievais.

Como então os *movimentos da alma* aparecem nos escritos hagiográficos de Eulógio e de Álvaro?

3.5 As Emoções Martiriais em Eulógio e em Álvaro

As hagiografias de Eulógio e de Álvaro estão repletas de termos emotivos ou que fazem insinuações a afetos que foram essenciais para fundamentar seus argumentos em favor dos martírios voluntários. Na hagiografia de Eulógio, encontramos 176 ocorrências envolvendo tanto alusões a sentimentos quanto termos e/ou expressões emocionais de modo mais direto. Na hagiografia de Álvaro, de menor volume, encontramos 36 ocorrências do mesmo tipo (*Apêndices 2 e 3*, respectivamente).

O quadro seguinte mostra todos os termos com sentidos diretamente emocionais e declinados nos escritos selecionados dos dois autores cordobeses.

Quadro 2 - Principais Termos Emocionais Latinos nas Hagiografias de Eulógio e de Álvaro

Termos	Quantidade de ocorrências em Eulógio	Quantidade de ocorrências em Álvaro
<i>affectibus</i>	1	0
<i>affectiones</i>	2	0
<i>affectus</i>	2	0
<i>affectum</i>	3	0
<i>affectu</i>	1	0

<i>affectione</i>	1	0
<i>affectiones</i>	2	0
<i>affectuosam</i>	1	0
<i>afflicti</i>	1	0
<i>afflictis</i>	0	1
<i>affligentes</i>	1	0
<i>animis</i>	6	0
<i>animo</i>	2	3
<i>animos</i>	1	1
<i>animarum</i>	1	0
<i>animas</i>	1	0
<i>animositate</i>	1	0
<i>animosum</i>	1	0
<i>passionem</i>	1	0
<i>passionais</i>	1	0
<i>passionibus</i>	1	0
<i>commotus</i>	3	0
<i>committere</i>	0	1

Fontes: ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994; SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005.

Em relação ao primeiro conjunto de termos, vemos que, para Faria (1962, p. 48), *affectus* tem os sentidos de “Afetado, possuído de, dotado, tomado de, cheio de [...]; disposto, [...], abalado, [...] sentimento, impressão [...], modo de ser, afeição [...], estado [...]” e, até mesmo,

“paixão”. Termos semelhantes e/ou derivados permanecem nessa semântica. De modo parecido, Quicherat [19-?, p. 47] define termos como *affectio* e *affectiones* como “Estado, disposição, modo de ser [...], afeição, ternura, amor”.

Já *afflicti* e *afflictis*, declinações de *afflicto*, têm os sentidos de aflição, perturbação, tormento, abatimento, desânimo, doença corporal e espiritual (FARIA, 1962, p. 49; QUICHERAT [19-?, p. 48]). E *affligentes*, declinado de *affligo*, significa “Abatido, acabrunhado, desesperado” (FARIA, 1962, p. 49) e também quebrar, oprimir, destruir, atormentar, dentre outros termos semelhantes (QUICHERAT [19-?, p. 48]).

O conjunto seguinte de termos é composto por *animis*, *animo*, *animos*, *animarum*, *animas*, *animositate* e *animosum*. De acordo com Faria (1962, p. 78), os sentidos desses termos são animar, vivificar, dar vida, estar disposto espiritualmente e, até mesmo, apaixonado, corajoso e ardente, no caso de *animosum*. Quicherat [19-?, p. 78] apresenta os mesmos significados, acrescentando os de excitar, reanimar, ousadia e até mesmo “viver tranquilo” e “sem temor”.

Em relação ao conjunto *passionem*, *passionais*, *passionibus*, todos são declinações de *passio*. Como já esclarecemos no começo deste capítulo, *passio* tem os sentidos de “enfermidade, perturbação moral” e “suscetível de paixões” (QUICHERAT, [19-?, p. 851]).

E quanto ao último conjunto de termos com sentidos diretamente emocionais expostos no Quadro 2, segundo Faria (1962, p. 212), *commotus* é o particípio passado de *commovéo* e tem como um dos significados “Pôsto em movimento, agitado, comovido”. Quicherat [19-?, p. 259] concorda com a classificação morfológica de *commotus*, bem como com esses sentidos, adicionando “abalado” como outro significado. Faria (1962, p. 623) também define o substantivo *motus* como “Movimento, agitação, abalo” e também como “Movimento (de alma), sentimento, comoção, paixão, desvario”. Quicherat [19-?, p. 755] entende o termo com esses mesmos sentidos.

Vemos então que todos esses termos fazem menção a *movimentos da alma*. Os tradutores Herrera Roldán e Pedro Díaz y Díaz também os traduziram com essas definições emocionais e afetivas, como pode ser observado nos Apêndices 2 e 3. O estudo da semântica dessas palavras é fundamental, mas não suficiente para entendermos a relevância das citações emocionais nas hagiografias de Eulógio e de Álvaro. Precisamos também entender a narração e a descrição dos sentimentos martiriais a partir de categorias conceituais, como *comunidades emocionais*, e suas principais características, que nos ajudam a reconstruir o quadro social em que os hagiógrafos em questão estavam inseridos.

3.5.1 As Comunidades Emocionais na Córdoba do Século IX

Barbara Rosenwein (2011) propõe estudar as emoções do passado levando em consideração as *comunidades emocionais*. Essas comunidades são grupos sociais como famílias, conventos, instituições, cortes, dentre outros “[...] cujos membros aderem às mesmas valorações sobre as emoções e suas formas de expressão” (ROSENWEIN, 2011, p. 07).

As *comunidades emocionais* têm, geralmente, quatro características: 1) um posicionamento social que as identifica como dominantes ou marginalizadas; 2) um sistema sentimental que expressa as emoções valorizadas e desvalorizadas; 3) laços afetivos e 4) centralidade a partir de uma *comunidade textual* (ROSENWEIN, 2011).

Aplicando essa categoria para uma história das emoções no nosso caso, a partir dos textos de Eulógio e de Álvaro identificamos três *comunidades emocionais* no Emirado de Córdoba de meados do século IX: a comunidade árabe muçulmana, a comunidade moçárabe antimartírio voluntário e a comunidade moçárabe pró-martírio voluntário. Concentraremos nossa análise na comunidade moçárabe pró-martírio voluntário, mas também colocaremos no nosso horizonte as outras duas, mas principalmente a comunidade árabe muçulmana, pois Eulógio e Álvaro, a partir das emoções descritas em seus textos, caracterizam essa comunidade de forma oposta à comunidade cristã pró-martírio.

3.5.1.1 Posicionamento Social da Comunidade Moçárabe Pró-Martírio Voluntário

Em termos de localização na hierarquia social, a comunidade árabe muçulmana era a dominante; a comunidade moçárabe antimartírio voluntário concordava com a dominante, sendo, portanto, geralmente tolerada; e a comunidade moçárabe pró-martírio voluntário era marginalizada e tolerada, como diferente, até certo ponto. Essas duas últimas comunidades foram toleradas, mas como vimos, com punições aos seus membros, no emirado de ʿAbdu Arraḥmān. Já no emirado seguinte, de Muḥammad I, essas comunidades foram pouco toleradas, como quando houve a demissão de funcionários cristãos da corte islâmica. Esse episódio aconteceu em 852/238 H. com a ascensão ao trono de Muḥammad I. Eulógio informou que:

Por lo demás, como se ha señalado al final del libro segundo, tan pronto como Mohamed se hizo con el poder de su padre, estalló contra nosotros en un odio abierto, y el mismo día en que, adornado de honores, subió al trono para reinar expulsó de palacio a todos los cristianos y promulgó que eran indignos de cargos en la corte regia (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 146).

Além de atribuir ao emir Muḥammad I uma emoção negativa, o *ódio aberto*, Eulógio informou sobre a destruição de igrejas como mais um indicador da perseguição islâmica aos cristãos.

Entretanto, como quiera que la cruel conjura del monarca arreciara con mayor frecuencia contra la comunidad de Dios, afligiera por Doquier a los cristianos y ni aun así se precipitaran a todos a su religión en general desplome, como él esperaba, ha ordenado demoler las iglesias recientemente construidas y destruir todo lo que brillaba en las antiguas basílicas con una nueva devoción y había sido añadido con tosco aparejo en tiempo de los árabes (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 147).

Como lemos, esse acossamento *cruel* aos cristãos foi ordenado pelo então novo emir. Apesar disso, Eulógio expressou uma satisfação ao mencionar que nem todos os cristãos se converteram à religião islâmica, como Muḥammad I esperava.

3.5.1.2 Sistema Sentimental da Comunidade Moçárabe Pró-Martírio Voluntário

O *sistema sentimental* de uma *comunidade emocional* elenca a valoração de emoções (ROSENWEIN, 2011). Pela análise das hagiografias de Álvaro e de Eulógio, dentre as *emoções valorizadas* pela comunidade moçárabe pró-martírio estavam: *alegria, serenidade, ardor, paixão, amor, felicidade, gozo celestial* e *santo temor*. Outras como *assombro, surpresa, aflição celestial* e *santo ódio* eram *valorizadas de forma relativa*, a depender da situação. Dentre os sentimentos desvalorizados estavam o *ódio*, a *ira* e a *fúria*.

Em relação aos sujeitos e grupos sociais atrelados a essas emoções, Álvaro e Eulógio associaram aos mártires as *emoções valorizadas* e as *relativamente valorizadas*. Em relação a essa última valoração, as hagiografias sempre descreveram essas emoções como positivas aos relacioná-las com os mártires e como negativas ao associá-las com os muçulmanos ou com cristãos antimartírio voluntário, como foi o caso do bispo Recafredo. Já aos muçulmanos couberam as ligações com as *emoções desvalorizadas*. Essa foi parte da estrutura principal das apologias dos dois autores.

Desde o capítulo anterior destacamos trechos com as emoções valorizadas e desvalorizadas. Por isso, neste tópico trabalharemos os sentimentos valorizados de forma relativa, que inclusive são os mais interessantes apontados nas fontes.

O *espanto*, a *surpresa* ou o *assombro* foram, comumente, mais associados aos muçulmanos, como na narração dos martírios de Rogelio (28º) e Serviodeo (29º). Eulógio

mencionou a *alegria* de ambos ao saberem da sentença de morte e da *perplexidade* dos pagãos (muçulmanos) perante essa atitude, tanto é que o verdugo islâmico, tomado pela *fúria*, teria experimentado um sentimento confuso por ter menos disposição para matar do que os mártires para morrer. Narrou-se aqui uma espécie de contradição quando se pensa na expectativa de *estados de espírito*. Nesse caso, o *espanto* foi associado aos muçulmanos, mas qualitativamente, foi favorável aos mártires cristãos.

2. [...] Se alegraron con semejante decreto los servios de Cristo, se regocijaron totalmente dispuestos a recibir la sentencia de esta muerte. Apremió el ferocísimo verdugo, gritó, se encolerizó, amenazó e instó a apresurarse al castigo a los elegidos, en quienes observaba ciertamente un deseo mayor de que morir que él mismo tenía de producirles la muerte. ¿Quién podría exponer, queridísimos hermanos, la crueldad de aquella hora?, ¿quién contar las calamidades, quién mostrar los suplicios, quién, en fin, narrar la admirable constancia de los santos, cuando los propios paganos, atónitos ante semejante espectáculo, sentían un no sé qué de indulgencia hacia al cristianismo? (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 138-139).

Em outros momentos, a *surpresa* foi diretamente associada aos mártires, como no *assombro* e *ardor* (positivos), por parte do casal Sabigotón (22ª) e Aurelio (19º), e no cheiro doce do cadáver de Rodrigo (47º), que espantou os cristãos durante suas exéquias.

16. ¡Oh asombrosa renuncia del mundo y admirable ardor divino! Por él se rechaza al amor a los hijos, por él se rehúsa la afluencia de riquezas, por él se recusa al afecto a los allegados, por él se elige la muerte en vez de la vida, por él se desdeña todo lo efímero, por él, y con miras a la eterna felicidad, [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 128).

34. [...] Se presentó también el venerable pontífice escoltado de una multitud de dichosos clérigos, presurosos y con ardientes deseos de participar en tales exequias. Y así que llegaron antes las santas reliquias y el ilustre padre descubrió su cabeza y acarició con besos los santos miembros, el interior de la habitación a la que el sacerdote había llevado antes el santo cuerpo despidió un aroma de asombrosa dulzura, y cuentan que todo el suelo de la celda, incluso cuando quitaron la tierra, exhaló algún tiempo la fragancia de un dulcísimo aroma. Resultó a todos asombroso que su cuerpo insepulto no lo hubiera consumido ninguna putrefacción, [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 212).

Eulógio descreveu que o casal Sabigotón (22ª) e Aurelio (19º) renunciou o *afeto* aos filhos e a outras coisas deste mundo para morrerem em martírio e alcançarem a “eterna *felicidade*”. Para causar o efeito de ênfase, ele também fez uso de *anáfora*, repetindo a expressão “por él” no início de cada frase, fazendo referência ao *ardor divino*. Já o cadáver não

decomposto e cheiroso de Rodrigo (47º) serviu para argumentar contra aqueles que diziam que os mártires não eram santos porque seus corpos apodreciam.

Em relação ao *espanto* miraculoso, Eulógio alertou que não se deve ficar assombrado e admirado perante tais prodígios, mas sim refletir sobre a renúncia dos mártires a este mundo e seus *afetos* para conhecerem o verdadeiro *amor*, que é divino. Para destacar esse ensinamento, mais uma vez ele utilizou de *anáfora* com o termo “si” no parágrafo quinze do livro primeiro do seu *Memorial*. Essa advertência corrobora o caráter ambíguo do *assombro* e sentimentos semelhantes.

15. En fin, cuando la providencia de Dios obra milagros para fe de los creyentes o futura religiosidad de los presentes, no debemos quedarnos asombrados admirándolos, sino más bien considerar con prudente reflexión si los obradores de esos mismos prodigios, tras desterrar sus vicios, destacan por su virtud; si, muertos para el mundo, viven para Dios; si, por causa de ese verdadero amor que supera todos los dones de las gracias juntos, tienen en da todos los afectos mundanos; [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 83).

O *santo ódio* também é um sentimento ambíguo. Embora o *ódio* seja atribuído aos muçulmanos, a *fúria* que os mártires direcionavam aos seus inimigos santificava esse sentimento pecaminoso, transformando-o numa virtude devido ao seu fim: a defesa da Igreja.

6. [...] De esa manera, armados con la loriga de la justicia, saltan al foro predicando el Evangelio de Dios a los príncipes y naciones del mundo. Elevados en contemplación mental sobre el monte excelso que es Cristo, los santos confesores han aprendido de las palabras del salmista que se debe anunciar la justicia del Señor en la gran asamblea; por ello, levantándose con santo odio contra los adversarios de la Iglesia, censuran a los impíos por la falsa doctrina de su malvado profeta, llena de engaños, sacrilegios y mundanas vanidades; [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 76).

É comum também, na hagiografia de Eulógio, que o discurso em prol do *santo ódio* ganhe sentidos bélicos, pois o martírio também era entendido como uma batalha espiritual. Por isso a descrição desse sentimento foi acompanhada de termos militares como “armados”, “adversários”, “guerra”, “inimigos” e “espada”.

20. [...] creo que es muy meritorio abatir a los impíos, enfrentarse a los enemigos de la Iglesia, preparar la guerra a los infieles y hacer caer con la espada del Verbo de Dios a los adversarios de la Fe, de suerte que, al levantarnos conforme dice el salmista, armados con un santo odio contra los que detestan a Dios, no nos preocupemos por la enemistad de aquellos que tienen la impiedad por amiga (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 87).

Como o próprio Eulógio citou (“o salmista”), ele desenvolveu a descrição desse sentimento a partir do livro de *Salmos*, capítulo 139, que diz o seguinte:

19. Ah! Deus, se matasses o ímpio.... Homens sanguinários, afastai-vos de mim! 20. Eles falam de ti com ironia, menosprezando os teus projetos! 21. Não odiaria os que te odeiam, Iahweh? Não detestaria os que se revoltam contra ti? Eu os odeio com ódio implacável! Eu os tenho como inimigos! (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1010).

Vemos então que a emoção do *santo ódio*, na hagiografia de Eulógio, deu base para um discurso legitimador da violência desde que os alvos dessa força *furiosa* fossem os inimigos da Igreja.

Outro sentimento dúbio e relativo é a *aflição celestial*. A *aflição* é negativa, mas aquela que ocorre devido à ânsia pela recompensa divina não é. Em um trecho composto por emoções positivas e cristãs - *temor de Deus, amor, doce ternura, ânimo* -, Eulógio descreveu o estado de espírito de Jorge (21º). Sua *ansiedade* aflita por ir ao Paraíso conferiu ao monge-mártir a valoração sentimental positiva pelo hagiógrafo.

23. [...] un hombre de la mayor humildad y de gran continencia; en todas sus palabras, expresiones y contestaciones resonaba el temor de Dios; su boca, extrayendo siempre amor de la pura fuente de su corazón, derramaba una dulcísima ternura. Predicaba que había que buscar la aflicción por el deseo del cielo y ordenada mortificar al cuerpo junto con sus vicios y concupiscencias, a fin de que, una vez animado con un renovado vigor de virtudes, apareciera más glorioso con él a la llegada del Señor (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 130).

Em carta a Álvaro, Eulógio também atribuiu a si mesmo esse sentimento: “Afligido siempre, hermano mío, por el recuerdo de mis pecados, no dejo de pedolerme diariamente porque por su frecuente práctica no me falta el deseo de pecar” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 171).

No contexto da epístola, a *aflição* de Eulógio é positiva porque parte da sua preocupação com seus pecados e pelo desejo de salvar-se segundo os parâmetros do Cristianismo.

3.5.1.3 Laços Afetivos na Comunidade Moçárabe Pró-Martírio Voluntário

Esse aspecto tem relação direta com o *sistema sentimental* de uma *comunidade emocional* (ROSENWEIN, 2011). Os laços afetivos da comunidade moçárabe pró-martírio foram definidos e exercidos a partir da valoração das emoções e a partir da noção coletiva que os cristãos tinham de si mesmos. Essa autopercepção era concebida como oposta à comunidade árabe muçulmana, centralizada na figura do seu fundador histórico, o Profeta Muḥammad. Assim, primeiramente precisamos entender como Eulógio e Álvaro concebiam a religião do qual faziam parte junto com os mártires. As noções de Igreja são centrais nessa temática.

Eulógio mencionou *igreja* em dois sentidos: 1) Igreja (*ecclesia*) como instituição, a Santa Igreja Católica sediada em Roma, em torno da qual se organizava a comunidade universal de cristãos; 2) igreja (*basilica*) como templos de culto e adoração a Deus.

Como instituição, Eulógio assim definiu a Igreja de forma emotiva (“*braços do coração*”) no começo do *Libro Primero* do *Memorial de los Santos*: “4. [...] Me voy a dirigir también a ti, comunidade universal de la santa Iglesia, para que abrases con los brazos del corazón en paz la palabra de la verdad que nuestra boca proclama; [...]” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 73).

No texto original em latim, o termo para essa Igreja, no mesmo trecho traduzido acima, foi *ecclesia*: “4. [...] *o uniuersalis ecclesiae sanctae conuentus* [...]” (EULOGII OPERA, 1974, p. 371).

Tanto Quicherat [19-?, p. 402] quanto Faria (1962, p. 335) traduzem *ecclesia* e *ecclesiae* como “assembleia”, “reunião”. Tais significados demonstram o sentido comunitário da Igreja medieval.

A Igreja também é o único caminho para a salvação da alma. Quando começou a informar sobre o mártir Aurelio (19º mártir), Eulógio afirmou esse princípio: 1. [...] enseñado a creer que Cristo es en verdad Dios e instruido en que en ningún sitio fuera de la Iglesia se puede encontrar la vía de la salvación y el camino del reino celestial” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 121).

O discurso do monge Jorge (21º mártir), citado por Eulógio, também definiu Igreja como uma comunidade coletiva de sentido universal.

25. [...] En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. A toda la Iglesia católica, salud perpetua en nuestro Señor Jesucristo de mi parte, el indigno y pecador monje Jorge, también diácono, hermano y compañero de los

quinientos siervos de Dios hijos de san Sabas (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 132).

Em carta a Álvaro, Eulógio colocou o Profeta como inimigo da Igreja, opinião defendida com *ardor divino* pelos mártires: “Pero cuando el creciente ardor divino inflamó a muchos y empujó a multitud de fieles a bajar al foro, para hacer profesión de fe y abominar luego del enemigo de la Iglesia, [...]” (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 61).

Mais adiante em seu texto, fica evidente a sua visão de que a Igreja hispânica fazia parte da Santa Igreja e que tinha como inimigo Muḥammad, contra o qual os santos mártires se rebelaram “de forma clandestina”:

6. [...] Instruidos por las palabras de este testimonio, han saltado contra el ángel de Satán y precursor del Anticristo manifestando abiertamente lo que es santo, lo que toda la Iglesia de Hispania proclama ahora también, aunque de forma clandestina, como oprimida que está (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 77).

Sobre a concepção de Muḥammad como inimigo da Igreja já trabalhamos no item 3.1.3. Ressaltamos aqui a centralidade dessa retórica nos discursos apologéticos aos mártires voluntários e para construir a noção de Igreja universal, pois parte desse discurso constrói a imagem de uma Igreja étnica e geograficamente coerente e abrangente perante um inimigo comum. Vemos aí o sentimento do *fervor religioso*.

Álvaro também apresentou a mesma noção comunitária de Igreja hispânica no início do seu relato sobre a paixão de Eulógio, informando também que o emir Muḥammad I, com uma *fúria incontrolável*, combateu o “rebanho de Cristo”.

12. En el tiempo en que la cruel dominación de los árabes en el encendido arrebato de su saña devastaba sin piedad todos los confines de Hispania, en que el rey Mohamed con furia incontenible y salvaje intención pensaba exterminar de raíz la raza de los fieles de Cristo, muchos, amedrentados por el terror implantado por el más sanguinario rey y tratando de trocar su desvarío a cambio de ejercer un cobarde servilismo a su inicuo capricho, en diferentes y señaladas ocasiones intentaron combatir a la grey de Cristo (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 144).

Além da noção coletiva de Igreja ao redor de Jesus Cristo, Álvaro caracterizou o emir como *furioso* e a dominação árabe como *cruel*. Tudo isso levou ao domínio *devastador* e *impiedoso* sobre “todos os confins da Hispânia”. Vemos nesse trecho um elemento discursivo cristão hispânico que consiste no sentimento de *Dolo* ou *Dó da Hispânia*.

Como identifica o pesquisador português António Rei (2008), o *Dolo* expressa uma narrativa de tristeza e de dor, um discurso de lamentação devido ao desaparecimento do Reino Visigodo e o surgimento do poder árabe-islâmico na Hispânia. Sobre esse território, segundo essa perspectiva, caíram todas as desgraças devido à presença islâmica. Assim, o *Dolo* é um discurso lamentoso pelo “Paraíso Perdido” que era preciso recuperar. A força discursiva desse elemento foi tão forte que chegou a influenciar textos posteriores do século XIII como o *De Rebus Hispaniae*, de Rodrigo Ximénez de Rada (1170-1247), e a *Primeira Crónica General*, de Afonso X, o Sábio, rei de Leão e Castela entre 1252 e 1284. No trecho destacado, Álvaro manifestou seu pesar e sua melancolia pela hegemonia árabe-islâmica sobre o antigo território cristão. Assim, vemos que o *Dolo* também é um elemento essencialmente emotivo.

Eulógio também usou o *Dolo* no começo do seu *Memorial de los Santos* ao citar a perseguição de Muḥammad I aos cristãos. Junto a isso ele também utilizou a noção de Igreja como instituição universal dos cristãos.

21. [...] ¿Y quién entre todos los perseguidores de los fieles ha hostigado con más saña a la Iglesia que este hombre abominable? ¿Quién ha amontonado tantos males para ruina de los católicos como este mismo infausto? (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 88).

Em outro momento do mesmo livro, Eulógio usou novamente o *Dolo*, mas dessa vez junto à nostalgia do antigo Reino Visigodo. A culpa da conquista islâmica também recaiu sobre os pecados dos católicos. Essa explicação também é encontrada em outros escritos medievais sobre alguma perda cristã.

30. [...] Por ello la Iglesia merece su preservación, no por beneficio de este pueblo infiel, a cuyo poder pasó por nuestros pecados el cetro de Hispania tras la ruina y destrucción del reino de los godos - que un día destacó por su muy feliz culto de la fe cristiana, floreció con la dignidad de sus venerables sacerdotes y brilló con la edificación de admirables iglesias-, [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 96).

O trecho da hagiografia de Álvaro que citamos anteriormente, como muitos outros, foi escrito no seu período de luto após o martírio de Eulógio. Não bastasse esse episódio e sua difícil emoção, também eram os anos da repressão ordenada por Muḥammad I, que teve menos tolerância à comunidade cristã, quando comparado com o governo de seu pai.

Retornando a Eulógio e às suas concepções de Igreja, encontramos uma contradição no seu discurso. Apesar de ele referir-se constantemente à uma Igreja de alcance universal e à uma Igreja hispânica *clandestina* (devido à perseguição do governo de Córdoba), pela sua própria

redação percebemos que essa Igreja, enquanto instituição e comunidade a partir dessa, também tinha suas cisões, pois era dividida entre apoiadores e opositores aos martírios voluntários. Além disso, não foram em todos os contextos que os cristãos sofreram perseguições do governo islâmico cordobês.

Ainda expressando o objetivo principal de sua escrita, Eulógio registrou que o seu *Memorial*

1. [...] se lo dediqué a todas las iglesias fundadas sobre la más sólida piedra, a fin de que todo el mundo tomase del triunfo de aquéllos tan grande ejemplo y alegría por su consuelo y gloria, como fue el hecho de haber venido diversos lugares y afrontado los lances del martirio para ejemplo de toda la Iglesia (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 67).

No original em latim, essa *igreja* enquanto templo aparece como *basilica*: “21. [...] *nullam opinantes esse molestiam diruptiones basilicarum*, [...]” (EULOGII OPERA, 1974, p. 385).

Quicherat [19-?, p. 141] traduz *basilica* ou *basilicae* como “basílica”, “vasto edifício” ou “igreja cristã”. De modo semelhante, Faria (1962, p. 130) traduz os mesmos termos como “grande edifício público”. Essas duas concepções mostram *igreja* no sentido de templo edificado.

Ainda nessa concepção, no último trecho de Eulógio que citamos, o padre mencionou as “igrejas fundadas sobre a mais sólida pedra”. Essa concepção claramente se baseou nas *metáforas* eclesiásticas do Novo Testamento que, expressam a ideia de que a Igreja (templo e instituição) é sólida, forte e segura como uma casa construída sobre a rocha¹⁶⁶. Em outros momentos dos seus escritos, Eulógio também mencionou as igrejas no sentido de templos específicos.

21. Afirman además que no deben ser mártires o tenerse por tales a quienes no han sido arrastrados con violencia al martirio, sino que han venido por propia voluntad a insultar a quienes no les han perjudicado en nada, considerando que ningún perjuicio son las destrucciones de iglesias, [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 88).

Tanto o sentido de *igreja* como *comunidade universal de crentes* quanto como *templo* perpassaram as noções cristãs medievais de coletividade de fiéis como corpo de Cristo.

¹⁶⁶ *Evangelho Segundo São Mateus* (07:24-27) e *Evangelho Segundo São Lucas* (06:46-49).

Segundo Le Goff (2005), o Ocidente medieval era uma civilização que começou a se organizar nos séculos VI e VII, estabelecendo-se ao redor do século XIII e chegando ao fim a partir do século XVII até o XIX. Nesse longo período, os modos de sentir e pensar e as concepções de tempo e de espaço demonstraram uma concepção de mundo caracterizada pela Criação: o mundo e a humanidade existiram por meio de um ato generoso de Deus. Nessa civilização, a crença no Deus do *Gênesis* era central. Essa noção de Criação se relacionava com os conceitos de Deus, da natureza e da humanidade. O papel da Igreja nessa dinâmica era pensar, ordenar e reordenar a coerência entre esses três conceitos.

Essa sociedade cristã, ordenada pela Igreja, era hierárquica e centrada no *dominium*, a dominação da senhoria. Contudo, essa hierarquia tinha um movimento recíproco de ascensão e descida: ao mesmo tempo em que Deus se encarnava, a humanidade se divinizava. A Encarnação de Deus inaugurou um tempo anterior e posterior e, após a ascensão de Cristo, veio o tempo que direciona para o Fim dos Tempos. Nesse processo, a salvação da humanidade foi dada por Cristo, o Deus feito homem. Nesse sentido, o sacramento da Eucaristia (ou Comunhão) *encarnava* a Encarnação: “Receber a hóstia é se tornar membro do corpo de Cristo, participar do grande corpo místico formado pela totalidade dos homens, os vivos e os mortos” (LE GOFF, 2005, p. 129).

Le Goff (2005) ainda destaca que desde os primórdios do Cristianismo a Eucaristia serve como modelo de tudo, pois ela é o corpo de Cristo, um corpo superior e místico que se une ao corpo de cada fiel. Sendo a presença de Cristo, a Eucaristia antecipa a ressurreição. É esse senso comunitário e de união que percebemos (também) na leitura das hagiografias de Eulógio e de Álvaro.

Tendo em mente esses conhecimentos, que associam noção religiosa comunitária e emoções, surge a seguinte questão: Podemos entender os cristãos do Emirado de Córdoba de meados do século IX como parte da Cristandade ou do mundo islâmico?

Fátima Fernandes (2006, p. 100), conceitua Cristandade como “um espaço amplo que envolvia as margens do Mediterrâneo e incluía povos de várias etnias, dialetos, ritos e traços culturais distintos”. Essa análise se assemelha ao conceito já trabalhado (no tópico 2.3) de mundo islâmico por levar em conta critérios geográficos, étnicos e culturais. Contudo, ainda segundo Fernandes (2006), essa noção de Cristandade foi mais consolidada a partir do século XI no contexto das prerrogativas papais de supremacia do poder espiritual sobre o temporal.

Para Hilário Franco Júnior (2006), o termo *Cristandade* era sinônimo de *Cristianismo*. Contudo, com o papa João VIII (872-882) a palavra passou a se referir aos territórios cristãos do Ocidente europeu, principalmente no final do século XI. Para se referirem a si mesmos

enquanto sociedade cristã, os sujeitos medievais usavam conceitos civilizacionais como *Christianitas* ou *Respublica Christiana* ou *Societas Christiana*, termos que não eram equivalentes à ideia de *Europa*. Por meio dos crescentes contatos com outras comunidades – como com o mundo islâmico desde o século VIII e com o mundo bizantino desde o século IX – os cristãos ocidentais formaram essa consciência identitária coletiva ocidental.

Em seu estudo sobre a ideologia cristã no Medievo ocidental, Francisco Gomes (2002, p. 221) definiu Cristandade como “um sistema de relações da Igreja e do Estado (ou qualquer outra forma de poder político) numa determinada sociedade e cultura”. Ele ainda explica sobre dois tipos modalidades nesse quesito: a Cristandade constantiniana - a partir do século IV, quando o Cristianismo tornou-se a religião oficial de Roma - e a Cristandade gregoriana - a partir do século XI com a Reforma Gregoriana do Papa Gregório VII (1020-1085).

Os cristãos cordobeses do século IX estavam, de fato, inseridos na Cristandade e, se sim, a qual tipo de Cristandade pertenciam?

Pela situação peculiar desses sujeitos, entendemos que os cristãos do Emirado de Córdoba estavam numa localização híbrida e interseccional entre *Cristandade* e *mundo islâmico*. Ao mesmo tempo que eram de cultura cristã, viviam em terras islâmicas, e ao mesmo tempo que estavam em contato e sob a soberania da cultura islâmica, tinham o direito de viverem em seus territórios segundo suas leis, desde que seus litígios não envolvessem muçulmanos (SONN, 2011)¹⁶⁷.

Pelos conteúdos das hagiografias de Eulógio e de Álvaro, entendemos que os cristãos cordobeses tinham como referência a Cristandade de modelo constantiniano¹⁶⁸, mas ao mesmo tempo também faziam parte do mundo islâmico, - junção do *Dār al Islām* (região de islâmica) e do *Dār alʿahd* (região de pacto, trégua ou conciliação) -, já que Alandalus era entendida pelos muçulmanos, teológica e juridicamente, como *Dār alʿahd*, pois era composta, majoritariamente, por uma população não muçulmana que foi conquistada.

Também entendemos que, dentro dessa modalidade de Cristandade, os cristãos cordobeses viam-se como um *corpus* universal. Apesar de não analisar precisamente o século IX, entendemos que a explicação de Armênia de Souza (2008) sobre o tema, em seu estudo sobre a obra do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350), contempla de modo geral o imaginário político do mundo cristão medieval.

¹⁶⁷ Conforme explicado no tópico 2.3.2.

¹⁶⁸ No campo teórico, essa modalidade cristã era composta pelo pressuposto do Cristianismo como religião do poder político (reino ou império). Nesse sentido, o Cristianismo era uma religião de unanimidade e de muitas funções. O código cristão era o único oficial, embora devesse ser apropriado de formas diferentes pelos letrados e iletrados, clero e laicos (GOMES, 2002).

É preciso ressaltar que a sociedade medieval ainda era vista mais como *corpus* ou uma cristandade universal do que propriamente como sistema político e, mais que súditos, ou diversos reinos peninsulares eram comunidades de crentes e assim deviam comportar-se, evitando práticas supersticiosas e heresias, [...] (SOUZA, 2008, p. 80).

Em relação aos laços afetivos, todas essas referências culturais cristãs contribuíram para que Eulógio e Álvaro sistematizassem as emoções positivas como cristãs e as opostas, negativas, como muçulmanas. A partir disso, eles construíram uma retórica de *irmandade cristã universal* contra os *inimigos muçulmanos*, os Outros, por excelência, dos cristãos cordobeses. Em trechos anteriores mostramos vários exemplos dessa retórica. Neste tópico, apresentaremos alguns momentos textuais que expressam a oposição entre as duas comunidades religiosas.

A seguir, o começo do primeiro livro do *Memorial de los Santos* de Eulógio, quando o padre colocou a *católica devoção* contra a *boca sacrílega* dos infiéis muçulmanos. Ele expressou um dos seus objetivos, que era “instruir os descrentes, enfrentar os inimigos e colocar nos céus os feitos dos santos”, pois, inclusive, em sua visão, o *povo católico vacilou perante os soldados de Cristo*.

2. Por ello, para que el Señor no me llame perro mudo e incapaz de ladrar, y para escapar al futuro juicio de los negligentes, me he esforzado por extraer algo del pobrísimo archivo de nuestra sabiduría y saciar con platos de simples verduras, aunque aderezadas con católica devoción, el hambre de los fieles, es decir, de aquellos que con una fe sana guardan la verdad de la religión cristiana tal como la recibieron de los Santos Padres. De esa manera no tomarán del enemigo un alimento mortal a falta del saludable sustento que está a nuestro cargo. Y por eso, ya sea por el propósito de salir al paso ceñido con la espada del verbo de Dios a quienes no sólo no quieren contar a aquéllos entre los mártires, sino que incluso los atacan con boca sacrílega, con recriminaciones y blasfemias, intentando, de ser posible, torturar de nuevo su eterno descanso, ya sea por el deseo de dar satisfacción a la digna memoria de los santos que reinan en el cielo y han dejado a los mortales los ejemplos de sus victorias; por eso, bajo el proeminente de mi amor a Dios y en atención al pueblo católico, cuya vacilación ante los combates de los soldados de Cristo conozco, me plugo consagrarme a tales materias en la pobre medida de mi escaso ingenio y, pese a nuestra tosca expresión, instruir a los descreídos, enfrentarme a los enemigos y poner por los cielos os hechos de los santos (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 71-72).

O trecho a seguir da hagiografia de Álvaro também opõe as duas comunidades, pois os muçulmanos, com sua dominação *cruel* sobre a Hispânia, enfrentaram o rebanho de Cristo.

12. En el tiempo en que la cruel dominación de los árabes en el encendido arrebato de su saña devastaba sin piedad todos los confines de Hispania, en que el rey Mohamed con furia incontenible y salvaje intención pensaba exterminar de raíz la raza de los fieles de Cristo, muchos, amedrentados por el terror implantado por el más sanguinario rey y tratando de trocar su desvarío a cambio de ejercer un cobarde servilismo a su inicuo capricho, en diferentes y señaladas ocasiones intentaron combatir a la grey de Cristo [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 144).

Portanto, a partir dessa retórica essencialmente religiosa e emotiva, Eulógio e Álvaro legitimaram seus discursos pró-martírios voluntários e contra os muçulmanos e cristãos que não concordavam com os atos dos mártires.

3.5.1.4 Comunidade Textuais na Comunidade Moçárabe Pró-Martírio Voluntário

A última e não menos importante característica de uma comunidade emocional, segundo Rosenwein (2011), são as comunidades textuais, ou seja, os textos que eram referências para as comunidades emocionais em questão. No caso dos muçulmanos, o principal texto era o Alcorão. E, no caso dos cristãos, independente do apoio ou não aos Martírios Voluntários, o texto central era a Bíblia Sagrada, principalmente o Novo ou Segundo Testamento. Como já vimos, a intertextualidade de Eulógio e de Álvaro com tal obra foi frequente.

As demais referências textuais - secundárias em relação à Bíblia, mas ainda assim importantes - já foram trabalhadas neste capítulo, como Santo Agostinho, São Jerônimo, Eusébio de Cesareia, Isidoro de Sevilha, Célio Sedúlio, Juvenco, Virgílio, Santo Isidoro de Sevilha, São Cipriano, São Jerônimo, Tertuliano, Papa São Gregório I, João Cassiano, Arnóbio, o Jovem, dentre outros, e obras como a *Historia del Falso Profeta Mahoma*.

Pensadas em conjunto e a partir de uma ótica civilizacional, Eulógio e Álvaro construíram discursos e imaginários que colocaram cristãos e muçulmanos como inimigos por excelência, regidos por escrituras diferentes e por emoções opostas entre si.

Essa sistematização emocional dos dois autores moçárabes nos lembra a valoração de pecados e virtudes na doutrina dos sete pecados capitais, principalmente na temática da *ira* e da *preguiça*, pois enquanto a *fúria* era atribuída aos muçulmanos, as oposições à *preguiça* - *ânimo*, *alegria* - eram as disposições espirituais dos mártires.

Segundo Albert Drummond (2014), a partir do pensamento aristotélico sobre os vícios humanos, pensadores católicos elaboraram estudos e listas sobre os sete pecados capitais durante o Medievo. Dentre esses nomes estão Santo Agostinho, Evágrio Pôntico (345-399), Aurélio Prudêncio, João Cassiano, Gregório Magno, Pedro Abelardo (1079-1142) e São Tomás

de Aquino (1225-1274). Nesse rol estão referências de Eulógio e de Álvaro, como já discutido. Portanto, podemos deduzir que a exegese sobre os pecados capitais esteve no horizonte intelectual dos dois autores moçárabes, embora eles não os citem de forma direta em seus textos.

No período medieval, a doutrina católica tinha como base a existência do Bem e do Mal, sendo o Mal tudo que é destrutivo e ruim à humanidade e, o Bem, uma virtude oposta à maldade. Nesse maniqueísmo, a Igreja era a depositária e mantenedora do Bem (DRUMMOND, 2014). Assim, os discursos panegíricos de Eulógio e de Álvaro, quando associam emoções específicas a grupos sociais determinados - retomando ao sistema doutrinário de vícios e virtudes - colaboraram com a divulgação das santidades dos mártires e com a manutenção da memória e dos valores católicos institucionais.

Conforme já demonstramos em vários trechos das hagiografias em questão, os *estados de espíritos* dos muçulmanos são associados à *ira*, tornando-os não somente infiéis como também pecadores e sujeitos maléficos. O discurso bíblico diz o seguinte o seguinte sobre a *ira* em *Salmos* 37: 8-9: “8. Deixa a ira, abandona o furor, não te irrites: só farias o mal; 9. porque os maus serão extirpados e quem espera em Iahweh possuirá a terra” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 899).

Já em *Efésios* 4: 26-27, junto à *ira* sabe a posse pelo Inimigo: “26. Irai-vos, mas não pequeis: não se ponha o sol sobre a vossa ira, 27. nem deis lugar ao diabo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2044).

Em total contraposição, os mártires são descritos, na maioria dos casos, como *alegres*, *felizes* e *animados* pelo espírito divino perante a morte que os levará ao Paraíso, ou seja, uma disposição oposta ao estado da *preguiça*, um grave pecado cristão. Conforme *Provérbios* 10:4: “4. A mão preguiçosa empobrece, o braço diligente enriquece” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1034). E ainda segundo o mesmo livro no capítulo 21:25: “25. O desejo do preguiçoso causa sua morte, porque suas mãos recusam o trabalho” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1053).

Assim, dentro da doutrina católica de vícios e virtudes, podemos interpretar que Eulógio e Álvaro classificaram os muçulmanos como pecadores e, os mártires, como virtuosos.

3.5.2 Emoções Martiriais e Rebeldes

A análise que Lutz e Abu-Lughod (1990) fazem das emoções aborda os afetos - para além do corpo - em suas dimensões políticas e discursivas, chamando atenção para as

expressões sobre sociabilidade e relações de poder que tais enunciados afetivos fazem. Nesse sentido, a retórica sentimental também comunica conflitos sociais e rebeliões contra o sistema vigente. Essa observação chama atenção no caso dos martírios voluntários, entendidos por nós como uma rebelião urbana e político-espiritual única, uma vez que os cristãos não eram autorizados a portarem armas e montarias naquele contexto. A reação dos mártires contra a crescente influência da cultura árabe-islâmica e a favor da revalorização da cultura latino-católica são outros elementos que contribuem para a singularidade da revolta martirial em Córdoba frente a outros tantos movimentos insurgentes¹⁶⁹. No horizonte de significados expresso por Eulógio e por Álvaro, o martírio dos corpos cristãos era a principal arma dos mártires voluntários.

O sentido bélico dos martírios pelos dois eruditos moçárabes já foi exposto anteriormente. Contudo, reproduziremos alguns trechos das fontes para reforçar essa significação, que caracteriza os martírios como uma rebelião contra o poder islâmico de Córdoba.

Ao narrar o martírio de Perfecto (1º), Eulógio destacou sua valentia no “santo combate”: 6. [...] En efecto, el mencionado presbítero consumó valientemente el curso de su martirio tras haber sido arrastrado a la fuerza a este santo combate; [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 70).

E aos mártires como um todo, o padre afirmou que eles foram eleitos e recrutados de “enormes legiões”: 6[...] éstos, marcados por el previsor poder del Redentor y reclutados, por así decirlo, entre enormes legiones, han sido elegidos para llevar a cabo los combates del Señor, [...] (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 75).

Eulógio também incitou Sabigotón (22ª) e Liliosa (23ª) ao combate, chamando-as inclusive de “esposas de Cristo”, defendendo assim um laço afetivo estreito entre as duas cristãs e Jesus Cristo.

12 [...] Por eso, señoras mías, esposas de Cristo, si todavía nos queda una esperanza firme de aguardar el premio que prometisteis, dignaos contarla para que nos dirijamos más prontamente al cielo, para que nos fortalezcamos con más fuerza en combate (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 127).

Em seu estudo sobre as modalidades de Cristianismo, Gomes (2002) esclarece o papel da religião cristã medieval na explicação e na justificação das relações sociais. No campo das

¹⁶⁹ Ver *Quadro 1* do *Capítulo 2*.

representações e dos discursos, a ordem divina sobrenatural garantia e equiparava a ordem natural e a ordem social. “É a religião na sua função integradora, de coesão social pela qual os homens encontram compensação para a sua situação presente, na esperança de uma salvação futura” (GOMES, 2002, p. 222).

Contudo, a ruptura do equilíbrio dessas relações por alguma força ou evento tornava a realidade insustentável e inexplicável, pois já não havia relação entre o imaginário religioso e o contexto vivido. Isso gerava formas de protesto sociais e movimentos de contra-legitimação que se expressavam religiosamente (GOMES, 2002). Podemos observar isso no caso dos mártires.

Embora Eulógio, dentro da noção de *Dó da Hispânia*, culpe os pecados dos católicos pela derrota do Reino Visigodo para os muçulmanos, podemos perceber nas hagiografias dos dois autores moçárabes um senso de ordem católica a ser recuperada. Isso só poderia acontecer por meio da revolta contra o poder árabe-islâmico, por isso a entrega dos corpos dos mártires para a morte. Ao mesmo tempo em que se salvarão, também salvarão a Hispânia do domínio estrangeiro.

Como explicamos antes, para a perspectiva moçárabe pró-martírio voluntário, os mártires eram *vitóriosos por excelência*. O sacrifício do corpo, tal qual Cristo, garantia recompensas celestiais. Os corpos mortos eram secundários perante as bênçãos espirituais recebidas pelos cristãos mortos. Álvaro esclareceu isso ao dizer que Eulógio, hagiógrafo e mártir, foi “mercidamente premiado com a palma da vitória”¹⁷⁰.

A seguir, resumiremos o histórico martirial de Eulógio, apresentando também a sua relevância, como santo, para o catolicismo.

3.6 A Jornada Martirial de Eulógio

Levando em conta a história, o martírio e os escritos hagiográficos de Eulógio e sobre Eulógio (por parte de Álvaro) e seus sentidos e efeitos literários, podemos entender os textos sobre a trajetória de Eulógio como uma narrativa literária. Nesta, o *enredo* é composto por *introdução* (exposição ou apresentação), *desenvolvimento* (complicação), *clímax* e *conclusão* (desenlace ou desfecho). Além do *enredo*, também fazem parte do gênero narrativo, incluindo o hagiográfico, elementos como *personagens*, *tempo*, *espaço* e *narrador* (GANCHO, 2002).

¹⁷⁰ “1. [...] mercidamente acreedor de la palma de la victoria” (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 131).

Nesse sentido, o começo da jornada martirial de Eulógio coincidiu com *início* do movimento martirial voluntário com o martírio de Perfecto (1º), em 18 de abril de 850; o *desenvolvimento*, com o desenrolar dos acontecimentos até o seu próprio martírio, em 11 de março de 859; e a *conclusão*, com o martírio de Leocricia quatro dias depois, em 15 de março de 859. Assim, devemos considerar principalmente a hagiografia de Álvaro sobre o seu amigo, que narrou esses dois últimos martírios do movimento.

Como define Cândida Gancho (2002, p. 11), o *clímax* “é o momento de maior tensão, no qual o conflito chega a seu ponto máximo. O clímax é o ponto de referência para as outras partes do enredo, que existem em função dele”.

No começo de sua hagiografia, Álvaro expôs seus objetivos:

1. Al ponerme a escribir la pasión del mártir y doctor Eulogio, he pensado que primero debía relatar su vida antes de pasar a retratar su admirable trance final, para dar a conocer a los lectores quién fue y cuán grande fue, y mostrar de este modo con las evidencias más incontrastables cómo se hizo merecidamente acreedor de la palma de la victoria (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 131).

Considerando tais conteúdos e seus sentidos literários, podemos entender que o *clímax* da jornada de Eulógio aconteceu durante o seu processo martirial. Neste tópico, focaremos nesse assunto e em suas consequências. Sobre a biografia e a formação erudita do padre cordobês, dedicamos o tópico 3.1.2 deste trabalho.

O processo martirial de Eulógio começou quando ele foi denunciado por ajudar a esconder em sua própria residência Leocricia (50ª), uma jovem muçulmana convertida ao Cristianismo e filha de pais árabes e muçulmanos, portanto, considerada criminosa pelo governo cordobês.

13. Por este tiempo se hizo célebre una joven llamada Leocricia, de estirpe noble, pero más noble se sentimientos, nacida de la hez de los gentiles y engendrada por entrañas de lobos, bautizada con el agua de la salvación e iniciada en secreto en los misterios de la fe en Cristo por una pariente suya consagrada al servicio de Cristo [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 145).

A descrição emotiva de Álvaro sobre ela - *mais nobre de sentimentos* - serve para enfatizar seu caráter santo. O mesmo ocorreu no trecho em que se fala do seu apego à uma das irmãs de Eulógio (Álvaro não especifica se Niola ou Anulón). Então Leocricia foi descrita como *sereníssima* e com *amável afeto* pela irmã do padre cordobês: “14. Mientras tanto esta

serenísima doncella sintió deseo de ver a la hermana de San Eulogio, a la que amaba con sentido afecto, y se presentó una noche en su morada, [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 147).

Leocricia seguia como cristã oculta. Sua companhia para levá-la de volta para casa não apareceu na hora combinada e ela teve que esperar mais um dia na casa da irmã de Eulógio para sair na noite seguinte. Segundo Álvaro de Córdoba (1993-1994, p. 148), isso foi uma providência divina para que ela “ganase la corona del martirio y San Eulogio la diadema de la gloria”, pois naquele dia, por denúncia ou traição, um pelotão de homens armados prenderam ela e Eulógio, que a acompanhava. Sendo figura conhecida na cidade por ser o maior defensor dos martírios voluntários, o padre foi levado à presença do juiz.

O que Álvaro descreveu em seguida foi baseado no binômio emocional já explicado. Ao juiz e ao verdugo muçulmano foram atribuídas a *fúria*, a *ira* e o descontrole. A Eulógio, a *serenidade*, *alegria*, valentia e a decisão resoluta de morrer por sua fé.

15. [...] El juez, que pensaba matarlo a golpes, con rostro fiero y natural colérico, atacado por furiosa ira, le interroga en términos agresivos y le pregunta en son de amenazas por qué ha retenido a la joven en su casa (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 148).

15. [...] Entonces el juez, visiblemente soliviantado, ordenó que le trajeran unas varas, amenazándole con quitarle la vida a golpes. El santo le interpeló: “¿Qué pretendes hacer con esas varas?” Respondió el juez: “Lo que pretendo es arrancarte el alma con estas varas”. Y el santo le dijo: “Afila y prepara la espada; a ver si así, liberando mi alma de las ataduras corporales, consigues devolvérsela a quien me la dio, porque no te pienses que vas a segar mi cuerpo con el látigo”. Y rebatiendo acto seguido en abierta invectiva y con bastante elocuencia la falsedad de su profeta y de su religión [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 149).

Depois, Eulógio foi levado ao palácio perante os conselheiros do emir. Um deles era muito amigo do padre, demonstrando assim a posição social nobre do sacerdote: “15 [...] uno de ellos, muy amigo suyo, compadeciéndose de él, [...] (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-199, p. 149). Esse amigo se *espantou* com a atitude de Eulógio rumo à morte e o aconselhou a renegar as blasfêmias contra o Islâm e, assim, ele não seria mais castigado.

15 [...] Escúchame, por favor, y no te expongas a una situación arriesgada. Te lo suplico, pronuncia una sola palabra en estos momentos apurados y luego podrás practicar tu fe donde quieras; que te juro que no te vamos a molestar más (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 149).

Em resposta, Eulógio lhe deu um sorriso e argumentou contra o mundo terreno e a favor do mundo espiritual, demonstrando sua *alegria* e sua obstinação.

15 [...] El santísimo mártir, dibujando una sonrisa, le contestó: “¡Ay, si pudieras saber lo que aguarda a los practicantes de nuestra fe, o si yo pudiera imbuir en tu corazón lo que guardo en el mío! Entonces ya no intentaría disuadirme de mi propósito, sino que más bien preferiría apartarte de los honores mundanos (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 149).

Levado ao patíbulo, um dos eunucos deu uma bofetada no padre, que lhe respondeu o seguinte: “15 [...] “Por favor, empareja a esta otra, tratándola igual que a la primera” (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 149). Nesse trecho, Álvaro fez uma intertextualidade direta com o *Evangelho Segundo São Mateus* 5:38-39: “Ouvistes que foi dito: *Olho por olho e dente por dente*. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; [...] (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1712).

Com tal associação, o hagiógrafo aproximou seu amigo de Cristo, acentuando-lhe o caráter santo. Em seguida, Eulógio foi degolado com *serenidade* e fé.

15 [...] Pero entre empujones de la soldadesca es llevado al lugar de la ejecución; allí, hincándose de hinojos en su actitud de oración y extendiendo su mano a los cielos, amparándose con la señal de la cruz y pronunciando unas breves palabras en voz queda, presentó su cuello al golpe de la espada y de un tajo, tras despreciar el mundo, encontró la verdadera vida. Consumó su martirio el sábado 11 de marzo a las tres de la tarde (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 149).

O relato do “transe final” de Eulógio contém sentimentos interessantes. Um deles é a *amizade* entre Eulógio e um nobre muçulmano, no caso, um dos conselheiros do emir. Esse personagem, cujo nome não é dito por Álvaro, é *misericordioso* e *piedoso*, pois pede ao amigo sacerdote que renuncie às blasfêmias ditas, podendo inclusive continuar a exercer o Cristianismo. Mesmo diante disso, Eulógio negou. Acreditamos que essa descrição humanizada de um muçulmano serviu para realçar a decisão firme de Eulógio, que seguiu inabalável para o martírio.

Em seguida, o hagiógrafo descreveu um dos milagres de Eulógio após sua morte, já apresentado anteriormente (o episódio com o guarda da cidade de Écija). Depois, foi narrado, de forma breve, o martírio de Leocrícia, que foi enterrada na basílica de San Ginés após ter o corpo resgatado por fiéis no rio Betis (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994).

No fim de seu trabalho, Álvaro se dirigiu ao amigo falecido almejando o futuro encontro celestial de ambos em um dos discursos mais emotivos e belos de sua hagiografia: “20. Tú, venerable senõr, haznos el favor de igualarnos, pues que gracias a nuestra solicitud son venerados tus restos y tributadas las debidas honras fúnebres, en el futuro nos veamos recompensados con un feliz encuentro y seamos agraciados con un don celestial, [...]” (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 154).

Os restos mortais de Eulógio foram lançados no rio Guadalquivir, mas sua cabeça foi recuperada no dia seguinte ao martírio, dia 12, e, seu corpo, no dia 13. Com isso, seu corpo foi sepultado na basílica de São Zoilo, imediatamente gerando um culto (HERRERA ROLDÁN, 2005; SAINS MAGAÑA, 2018).

Anos depois, a pedido do rei Alfonso III das Astúrias (866-910), seu corpo foi trasladado para a Catedral de Oviedo, onde chegou em 9 de janeiro de 883, sendo depositado na Capela de Santa Leocádia. Nessa mesma data se passou a celebrar a festa de Santo Eulógio de Córdoba (REPETTO BETES, 2000; SAINS MAGAÑA, 2018).

A figura seguinte é uma pintura do século XVII que representa o martírio de Santo Eulógio. A obra está localizada na Catedral de Córdoba e sua autoria é anônima.

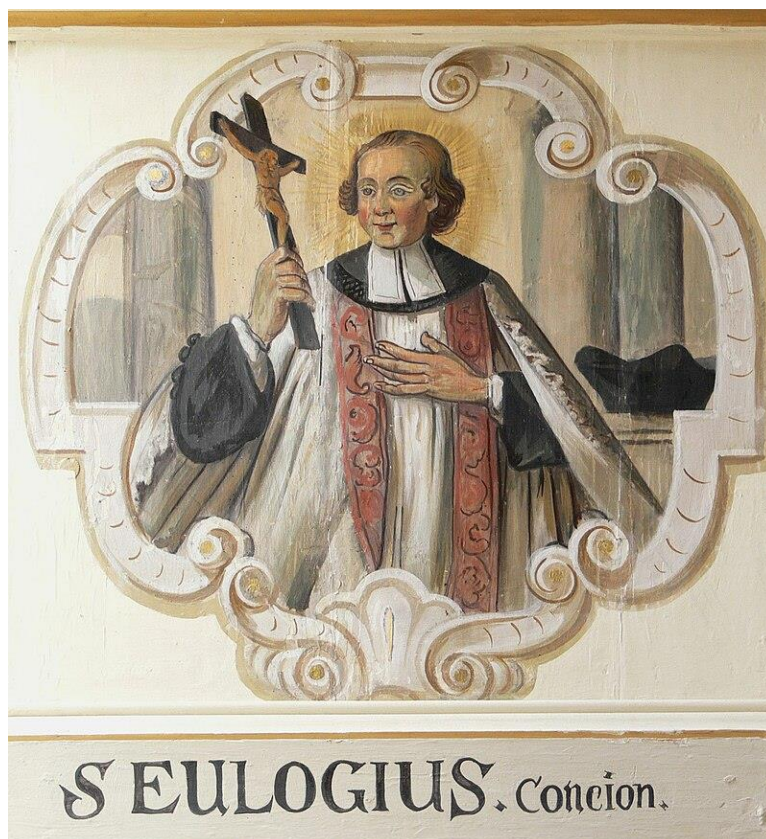
Figura 3 – O Martírio de Santo Eulógio de Córdoba



Fonte: WIKIMEDIA COMMONS, 2010.

A figura a seguir representa Santo Eulógio de Córdoba. A obra está localizada na Igreja Colegiada da Santa Cruz, na cidade alemã de Horb am Neckar. A pintura foi feita por Anton Hermann (1781-1782) e, a fotografia aqui reproduzida, por Andreas Praefcke.

Figura 4 – Santo Eulógio de Córdoba



Fonte: WIKIPEDIA, 2008.

Em diálogo via *email* com David Matamalas, vigário da Parroquia de de San Francisco y San Eulogio¹⁷¹, de Córdoba, descobrimos que Santo Eulógio passou a ser venerado como santo já na época de seu martírio por aclamação popular.

Em 1303 seus restos mortais foram movidos para a câmara santa da Catedral de Oviedo, sendo guardados em uma urna de prata. Em 1735, após solicitação de Pedro Miguel de Prado - irmão maior da Irmandade de São Rafael - ao bispo de Oviedo, suas relíquias retornaram a Córdoba, sendo mantidas num relicário de prata na Igreja de São Rafael (MORENO, 2019; REPETTO BETES, 2000; SAINS MAGAÑA, 2018).

Santo Eulógio é doutor da Igreja moçárabe e patrono de Córdoba e de Oviedo.

¹⁷¹ Feito em 27 de janeiro de 2022. Ver Apêndice 4.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A VITÓRIA DOS DERROTADOS

Como dissemos na *Introdução*, não existem (ou não sobreviveram ao tempo) textos árabe-islâmicos do século IX sobre os mártires voluntários de Córdoba¹⁷². Todavia, há dois relatos de julgamentos de cristãos que se entregaram ao martírio voluntário, perante o juiz muçulmano, nos séculos seguintes: uma coleção de decretos jurídicos (emitidos de 902 a 910) compilada pelo juiz andaluz Ibn Sahl (1023/413 H.-1093/486 H.), que menciona a cristã Dabba ou Dhabba¹⁷³, e a *História dos Juízes de Córdoba* (século X/IV H.) do norte-africano Muḥammad Ibn Alḥuṣānī, cronista nascido em Qayrawān que escreveu sua obra por sugestão do califa Alḥakam II (350 H./961-366 H./976) (HERRERA ROLDÁN, 2005, JULIÁN RIBERA, 1914; LAVAJO, 1988). Devido ao acesso digital, apresentaremos uma parte do texto de Alḥuṣānī.

Sua *História dos Juízes de Córdoba* contém um trecho do julgamento de um cristão feito pelo juiz Aslam, atuante entre 912/300 H.-921 e 922/309 H. A tradução desse documento, do árabe para o espanhol, foi feita pelo arabista espanhol Julián Ribera (1858-1934) e publicada em 1914 como *Historia de los Jueces de Córdoba* (de Aljoxaní)¹⁷⁴. Segundo o tradutor, esse documento é um dos mais interessantes retratos da vida social de Alandalus sob a gestão omíada. O autor da crônica, Alḥuṣānī, teve como referências documentos assinados pelos emires, arquivos das cúrias dos juízes cordobeses, documentos particulares de certas famílias e livros importantes, mas não mencionados na crônica.

No trecho mencionado, um cristão se apresentou ao juiz Aslam, pedindo a própria morte. O magistrado o repreendeu com severidade, questionando o motivo de tal ato. Segundo o cronista Alḥuṣānī:

La necesidad o ignorancia de los cristianos les llevara a atribuir a esta acción, de ofrecerse a la muerte, un gran mérito, cuando nada semejante se podía citar como ejemplo, digno de ser imitado, en la vida del profeta Jesús, hijo de María. El cristiano respondió:

- Pero cree el juez que si él me mata, ¿seré yo el muerto?
 - ¿Quién será, pues, el muerto? - le replicó el juez.
 - El muerto será una semblanza mía que se ha metido en un cuerpo; esa semblanza es la que el juez matará. En cuanto a mí, yo subiré inmediatamente al cielo (ALJOXANÍ, 1914, p. 232).

¹⁷² Em relação às fontes moçárabes sobre o tema ou que o citam, Joaquim Chorão Lavajo (1988, p. 95-97) listou todas no primeiro volume de sua tese.

¹⁷³ Também no primeiro volume de sua tese, Lavajo (1988, p. 95) fez uma breve análise desse documento.

¹⁷⁴ Lavajo (1988, p. 1072-1073) traduziu a versão de Julián Ribera para o português no terceiro volume de sua tese (Anexo 7).

Perante a decisão do cristão, o juiz chamou os verdugos para despirem e açoitem o réu para certificar o que ele havia afirmado. Em seguida, o magistrado perguntou ao castigado:

- ¿En qué espalda van cayendo los azotes?
- En mi espalda - repuso el cristiano.
- Pues hombre - díjole Aslam - asimismo ocurriría, pardiez, si cayera la espada sobre tu cuello. ¿Imaginas que podría ocurrir otra cosa? (ALJOXANÍ, 1914, p. 233).

Como podemos observar, segundo o ponto de vista islâmico, não fazia sentido os cristãos que desejavam o martírio alegando seguir o exemplo de Cristo, pois para os muçulmanos, Jesus, filho de Maria, era um profeta que não foi crucificado, mas que ascendeu ao Paraíso sem morrer. A crucificação foi uma simulação, dando aberturas a interpretações de que, no seu lugar, foi colocado um sósia para ser crucificado¹⁷⁵.

O capítulo 4 do Alcorão, intitulado a *Sura das Mulheres*, afirma o seguinte em dois momentos.

171. Ó seguidores do Livro! Não vos excedais em vossa religião, e não digais acerca de Allah senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria não é senão o Mensageiro de Allah e Seu Verbo, que Ele lançou a Maria, e espírito vindo dEle. [...] (ALCORÃO, 2005, p. 164).

157. E por seu dito: “Por certo, matamos o Messias, Jesus, Filho de Maria, Mensageiro de Allah.” Ora, eles não o mataram nem o crucificaram, mas isso lhes foi simulado. E, por certo, os que discrepam a seu respeito estão em dúvida acerca disso. Eles não têm ciência alguma disso, senão conjeturas, que seguem. E não o mataram, seguramente; (ALCORÃO, 2005, p. 161-162).

Em relação ao trecho da crônica de Alḥuṣanī, concordamos com Lavajo (1988) sobre a intenção principal do texto muçulmano: ao ter como pano de fundo a tradição islâmica da não crucificação de Jesus, filho de Maria, os cristãos são ridicularizados. Essa crônica não mencionou se o cristão foi morto, pois após sentir o castigo na própria pele, parece que o mesmo desistiu do martírio. Entretanto, a partir da leitura de Lavajo (1988), sabemos que a cristã Dabba ou Dhabba foi morta, como narra o texto de Ibn Sahl. Sua morte ocorreu por ela ter afirmado que Jesus era Deus e que Muḥammad mentiu sobre sua missão profética.

¹⁷⁵ Há muçulmanos que acreditam que Judas foi crucificado no lugar de Cristo. O Alcorão não esclarece sobre a identidade pessoal do possível sósia. O discurso alcorânico fala em “simulação”.

Esses documentos nos mostram que o movimento dos martírios voluntários repercutiu bastante em Córdoba anos depois da década de 850, pois chegaram ao ponto de serem mencionados nesses dois textos islâmicos. Isso corrobora a notável tradição martirial da cidade, como já explicada no capítulo anterior. Além disso, outros dados mostram que o movimento martirial voluntário dos moçárabes cordobeses teve uma repercussão regional considerável e um noticiamento, para além de Alandalus, baixo, mas digno de nota. Em relação à repercussão ibérica do movimento, 23 dos 50 mártires não eram de Córdoba, mas de outras localidades da península. Outros 11 não tiveram seus locais de nascimento ou de trabalho informados e outros 2 viajaram de outras regiões para o emirado, como Jorge (21º) - monge e diácono de Belém - e Serviodeo (29º) - jovem oriental que peregrinou, antes de ir a Córdoba, para Granada. Em suma, dos 50 mártires, apenas 14 tiveram suas origens confirmadas em Córdoba, segundo Eulógio e Álvaro. Os demais eram, provavelmente (incluindo os 11 citados), estrangeiros¹⁷⁶.

Ainda em relação à repercussão do movimento, não encontramos bibliografia ou documentação que mencione a posição do papado da época sobre o episódio. Em termos institucionais, encontramos dados apenas sobre o posicionamento do bispado, como já trabalhado no capítulo anterior.

Vemos que, da perspectiva do governo islâmico de Córdoba, os cristãos dos séculos X (crônica de Alḥuṣānī) e XI (coletânea jurídica de Ibn Sahl) foram julgados por questões doutrinárias. E, pelo menos no texto de Alḥuṣānī, foi feita uma representação caricatural do cristão julgado. Segundo Lavajo (1988, p. 94), o caso dos mártires voluntários foi uma página sombria da história de Alandalus e “contradiz de tal modo a tão proclamada tolerância islâmica”. Esse historiador português também defende que o “quase total silêncio” por parte de cronistas árabes e muçulmanos é explicado pelo fato de não ser conveniente, para o poder islâmico, a narração de acontecimentos polêmicos que poderiam deturpar a imagem do Emirado de Córdoba.

Sobre a tolerância islâmica, já dissertamos. Mas e quanto ao “quase total silêncio” e sua relação com o ponto de vista islâmico sobre os mártires cristãos voluntários percebidos nas obras mencionadas e, principalmente, na crônica de Alḥuṣānī?

O silenciamento sobre o movimento martirial pela cultura árabe-islâmica andaluza foi relativo, pois ocorreu, ao que tudo indica, somente no século IX. Anos depois, os dois eruditos muçulmanos mencionados escreveram sobre o assunto, embora não tenham mencionado, diretamente, “martírios voluntários”, mas cristãos que cometeram crimes deliberadamente para

¹⁷⁶ Para mais detalhes, ver *Apêndice 1 - Quadro Martirial: Os Cinquenta Mártires Voluntários de Córdoba*.

serem julgados pelos juízes muçulmanos. Sendo escritores da elite muçulmana, as posturas de Ibn Sahl e de Alḥuṣānī foram mais seguras e convenientes ao poder islâmico cordobês, que já via o movimento martirial enfraquecer, podendo então abrir mão do relativo silenciamento político sobre esses cristãos rebeldes e criminosos e apresentar seu ponto de vista, que abordou o fenômeno a partir do risível e do escárnio, como registrou Alḥuṣānī.

Em *História do Riso e do Escárnio* (2003), o historiador francês Georges Minois trata o riso e suas várias formas - agressivo, sarcástico, escarnecedor, amigável, sardônico, angélico - e o humor e suas muitas expressões - irônico, burlesco, grotesco ou multiforme - como fenômenos sociais concebidos e expressados segundo cada época e contexto. O mesmo condicionamento cultural ocorre com as emoções e outras manifestações humanas. Apesar de Minois (2003) concentrar seu estudo nas tradições grega, romana e cristã da Antiguidade ao século XX, suas considerações nos ajudam a avaliar o escárnio da crônica de Alḥuṣānī e pensar o que essa atitude diz sobre o seu período e as relações entre cristãos e muçulmanos. Ainda mais que Minois (2003) afirma que o riso é tanto individual quanto coletivo e, ao se associar com outras manifestações culturais, permite avaliar sociedades e suas políticas, sendo então um elemento subversivo ou conservador. E essas duas posturas políticas são essenciais para compreendermos os martírios voluntários. Além disso, sendo o riso uma consequência de um *estado de espírito*, nada mais adequado do que associarmos uma História do Riso com a História das Emoções.

Como explica Aisha Stacey (2017), a tradição do Profeta registra o sorriso como um ato de caridade. Com exceção de momentos mais extremos e graves, narra-se que o fundador histórico do Islām era sempre visto com um sorriso, considerado, para a teologia islâmica, como uma ação positiva individual e coletivamente. No mesmo sentido, *O Jardim dos Virtuosos*, uma das mais importantes fontes da sunna profética, registra o seguinte:

695. Abu Zar relatou que em certa ocasião o Mensageiro de Deus lhe disse: “Não menosprezes qualquer ato de bondade, inclusive o de receberes o irmão com semblante alegre.” (Muslim) (IBN CHARAF AN NAWAWI, 2016, p. 394).

Esse sorriso como caridade e, portanto, sinal de virtude religiosa, não foi o mesmo observado na crônica de Alḥuṣānī, cuja intenção foi zombar do cristão que pediu a morte. O sorriso nesse texto muçulmano foi de escárnio, de quem estava no poder e que tinha condições para ridicularizar seus inimigos. Foi um riso que diminuiu a gravidade da situação.

Segundo Minois (2003), esse e outros sorrisos não eram bem vistos entre os cristãos da Alta Idade Média, que o associavam ao Inimigo. O Cristianismo era caracterizado, desse modo, como uma religião da seriedade. A demonização do riso foi defendida e difundida pelos Pais da Igreja, referências de Álvaro e de Eulógio, que entendiam o ato de rir como uma ofensa a Deus, uma consequência do pecado original e, desse modo, um prazer carnal, um sinal das nossas decadências e fraquezas. E em relação ao Novo Testamento, não há nenhum registro que Cristo tenha sorrido, embora seja mencionado que ele tenha se alegrado (*Evangelho Segundo São Lucas 10:21*), bem como se entristecido, chegando a chorar.

Contrariando essa perspectiva teológica, lembramos, como apresentado no final do capítulo anterior, que Álvaro escreveu que Eulógio sorriu durante o seu martírio: 15 [...] El santísimo mártir, dibujando una sonrisa, le contestó: “¡Ay, si pudieras saber lo que aguarda a los practicantes de nuestra fe, [...]” (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994, p. 149).

O sorriso de Eulógio foi de satisfação, digno de um religioso devoto que realizava seu desejo pelo martírio. Assim, Álvaro divinizou o sorriso e o expressou como um elemento contestador à autoridade muçulmana andaluza.

Retornando ao texto de Alḥuṣanī, vemos que no contexto cordobês do século X o escárnio foi, portanto, uma das expressões do poder islâmico da cidade. Assim, seguindo a classificação social do humor em Minois (2004), essa forma de riso foi conservadora. O mesmo não aconteceu em outros contextos, onde a zombaria foi uma manifestação subversiva, como em algumas cantigas satíricas - de escárnio e de maldizer - do Trovadorismo galego-português, de fins do século XII a meados do XIV. Embora, como conclui Wendel Borges (2020), os trovadores satíricos tenham feito críticas e alusões a nobres, clérigos e pessoas de camadas sociais menos favorecidas, os sujeitos criticados, no âmbito poético, representavam a ordem social a que pertenciam, de modo que podemos entender o escárnio à nobreza e ao clérigo como um elemento subversivo.

Assim, pela leitura das fontes escolhidas, vemos que o sorriso cristão aparece como uma expressão de satisfação e de rebeldia. Já o escárnio muçulmano aparece como uma expressão de poder e de manutenção do domínio islâmico sobre os cristãos. Acreditamos que o poder muçulmano da Córdoba medieval tenha esquecido o caso martirial cristão apenas temporariamente, no século IX, como afirmamos. Daí em diante o fenômeno foi retratado em textos de forma breve. E essa brevidade está mais relacionada a uma política de ridicularização dos cristãos do que a uma política deliberada de esquecimento.

Finalizaremos este trabalho refletindo sobre o martírio voluntário, experiência que, até então, desconhecemos existir nas narrativas islâmicas, pelo menos como um ato de cometer crimes de forma deliberada para que o réu seja levado a julgamento¹⁷⁷.

Maurice Halbwachs (1990) - em sua teoria que articula o lembrar a partir de afetos e emoções que têm como referência um grupo social -, enfatiza que sempre lembramos em conjunto, de modo que nunca estamos sozinhos. Nesse processo, o relembrar no presente dispensa testemunhos. Pensando em martírio, entendemos que o mesmo foi uma experiência coletiva, embora o seu lembrar necessite de testemunhas, mas nesse caso, elas bastam por escrito, como as hagiografias de Álvaro e de Eulógio. No mais, o culto aos santos mártires do século IX, principalmente de Santo Eulógio, evidenciam a força dessas memórias na tradição católica ibérica.

Michael Pollak (1989), outro pesquisador francês, também parte do seu conterrâneo Halbwachs e de sua noção de *grupos de referência* para pensar a memória, o esquecimento e o silêncio. Ao pensar sobre grupos e culturas minoritárias, dominadas e marginalizadas (fora do centro), Pollak (1989) fala em *memórias subterrâneas* no campo da subversão, que emergem em momentos de crise. Tais memórias contrapõem a memória oficial, de escala nacional, que tende a uniformizar as lembranças ao reconstruí-las sobre uma base (política) comum.

Partindo de Pollak (1989), podemos considerar então as lembranças católicas sobre os mártires voluntários de Córdoba como uma *memória subversiva*?

Sim. Porém, com o aspecto muito interessante de que essa *memória subversiva*, por ser sobre martírios voluntários, inverteu a ordem da hierarquia social “dominantes *versus* dominados”, pois do ponto de vista católico, o martírio voluntário foi uma vitória. Uma vez que os objetivos principais da rebeldia martirial eram a defesa da fé e a ascensão ao Paraíso, o sucesso terreno e político islâmico (*fath*) sobre os corpos cristãos eram inerentes para tais metas. Com isso, a vitória islâmica se tornava aparente e falsa. A morte dos corpos cristãos era secundária. O principal era a recompensa espiritual. Portanto, para os católicos pró-mártires, os martírios voluntários foram vitórias genuínas.

Desse modo e também pensando nas categorias de mundo secular e de mundo espiritual, tão caras aos cristãos medievais, entendemos que o movimento dos martírios voluntários na

¹⁷⁷ Embora, como falamos na *Introdução*, há casos de martírio desde os primórdios históricos do Islâm, como o episódio da morte de Sumayya Bintu Ḥayāt, a primeira mártir muçulmana. Desde a Batalha de Baḍr (624) também há narrativas de companheiros do Profeta - como ‘Umayr, do clã Salimah dos Ḥazraj -, que ansiavam pelo martírio (LINGS, 2010, p. 208). Como refletiu a professora Doutora Francirosy Barbosa durante a defesa desta tese, muitos martírios, de certo modo, também foram voluntários. Contudo, no caso aqui estudado, o diferencial foram as realizações de crimes que incorressem em julgamento.

Córdoba de meados do século IX foi uma *vitória dos derrotados*. Essa expressão é contraditória, mas tanto quanto a entrega ao martírio em si, ato da força vital direcionada ao seu próprio fim. Essa força foi tão contraditória, potente e complementar quanto a *santidade*, que instituiu o *sagrado* no meio terreno e profano.

A escolha deliberada pela morte visando a *santidade* mostra o poder da significação humana, que, no nosso caso estudado, deu sentido à morte para além da negação da existência terrena.

REFERÊNCIAS

Fontes

Documentos Principais

ALBARI OPERA. In: IOANNES GIL (Ed.). **Corpus Scriptorum Muzarabicorum I**. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1974, p. 143-344.

Disponível em: <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5350>

Acesso em: 21 nov. 2022.

ALJOXANÍ. **Historia de los Jueces de Córdoba**. Tradução: Julián Ribera. Madrid: Imprenta Ibérica, E. Maestre, 1914.

Disponível em: <https://ia801202.us.archive.org/21/items/BRes002208/BRes002208.pdf>

Acesso em: 28 jan. 2023.

ÁLVARO DE CÓRDOBA. Vida de San Eulogio. Tradução e notas: Pedro Rafael Díaz y Díaz. **Florentia Iliberritana**: revista de estudios de Antigüedad Clásica, Universidad de Granada, n. 4-5, 1993-1994, p. 130-154.

Disponível em: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4454>

Acesso em: 07 set. 2021.

EULOGII OPERA. In: IOANNES GIL (Ed.). **Corpus Scriptorum Muzarabicorum II**. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1974, p. 363-498.

Disponível em: <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=5350>

Acesso em: 21 nov. 2022.

SAN EULOGIO DE CÓRDOBA. **Obras Completas**. Tradução, introdução e notas: Pedro Herrera Roldán. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2005.

Livros Religiosos

ALCORÃO. Português-árabe. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa**. Tradução e notas explicativas: Doutor Helmi Nasr. Medina: Complexo do Rei Fahd, 2005.

Disponível em:

www.islambr.com.br/wp-content/uploads/2019/03/alcorao_sagrado_helmi.pdf

Acesso em: 07 ago. 2020.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. **Bíblia Sagrada**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

Crônicas Medievais

ABEN-ADHARI. **Historias de Al-Andalus**: Tomo I. Tradução, Notas e Estudo Histórico-Crítico: Don Francisco Fernandez Gonzalez. Granada: Impressão de D. Francisco Ventura y Sabatel, 1860.

Disponível em:

http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=87126

Acesso em: 2 jan. 2020.

Bibliografia

ADAMUZ, José Alejandro. Estas son las 15 únicas ciudades patrimonio de la humanidad en España. National Geographic: Viajes. España, 7 abr. 2023.

Disponível em: <https://viajes.nationalgeographic.com.es/a/estas-son-las-15-unicas-ciudades-patrimonio-de-la-humanidad-en-espana-13772#slide-4>

Acesso em: 10 abr. 2023.

AGUILAR GAVILÁN, Enrique. **Historia de Córdoba**. Madrid: Sílex Ediciones, 1995. *E-book Kindle* (não paginado).

AILLET, Cyrille. Identité chrétienne, arabisation et conversion à Courdoue au IX siècle. In: THÉLAMON, F.; BOUDON, J. (Orgs.). **Les Chrétiens dans la Ville**. Rouen: Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2006, p. 65-77.

Disponível em: <https://books.openedition.org/purh/1430>

Acesso em: 19 jul. 2022.

AL BACHA, Abdur Rahman. **Retratos das Vidas dos Companheiros do Profeta Mohammad (S)**. Tradução: Samir El Hayek. Portal IslamBR, 2010.

Disponível em: www.islambr.com.br/wp-content/uploads/2019/03/sahaba.pdf

Acesso em: 22 fev. 2021.

ALVES, Leonardo Marcondes. Os mandeus: gnósticos e discípulos de João Batista. **Ensaio e Notas**, 16 mai. 2020.

Disponível em: <https://wp.me/pHDzN-3m2>

Acesso em: 20 jul. 2020.

AMALVI, Christian. Idade Média. Tradução: José Carlos Estêvão. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume I. Tradução: Hilário Franco Júnior (Coord.). São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 599-616.

ANDRADE FILHO, Ruy. **Os muçulmanos na Península Ibérica**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1997.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Jerusalém**: uma cidade, três religiões. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Maomé**: uma biografia do Profeta. Tradução: Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes, Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **O Islã**. Tradução: Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

BALTA, Paulo. **Islã**: uma breve introdução. Tradução: William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2016.

BARCELONNA, F. Scorza. Sebastián. In: LEONARDI, C.; RICCARDI, A.; ZARRI, G. (Orgs.). **Diccionario de los Santos (Volumen II, J-Z)**. Madrid: San Pablo, 2000, p. 2031-2032.

BERABA, C. A.; NETO, Rodolfo. **Os Piratas**. [S.I.]: Fronteiras no Tempo, 21 abr. 2020. Podcast.

Disponível em: <https://fronteirasnotempo.com/fronteiras-no-tempo-47-os-piratas/>
Acesso em: 13 out. 2022.

BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (século XIV)**: o exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. 2008. 415 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

Disponível em: <https://tinyurl.com/yaphg9pq>
Acesso em: 30 set. 2019.

_____. Uma análise da categoria “espaço” no Islã medieval. **Portal Academia.edu**, [ca. 2008].

Disponível em: <https://www.academia.edu/16827052>
Acesso em: 10 ago. 2020.

BOQUET, Damien. A Emoção na Idade Média: um período de razão. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). **História das Emoções 1**. Da Antiguidade às Luzes. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020. *E-book Kindle* (paginado).

_____. As Paixões da Salvação no Ocidente Medieval. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). **História das Emoções 1**. Da Antiguidade às Luzes. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020. *E-book Kindle* (paginado).

BORGES, Wendel de Souza. Clivagem Social na Poesia Trovadoresca Galego Portuguesa de Escárnio e de Maldizer. **Mediação**, Pires do Rio-GO, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2020, p. 97-109.

Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/mediacao/article/view/10033>
Acesso em: 07 jun. 2023.

BORGONGINO, Bruno Uchoa. O monge e o demônio etíope: raça e *discretio* nas *Collationes Patrum* de João Cassiano (426-428). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 47, mai./ago. 2021, p. 371-386.

Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/topoi/a/DkvVFJtCLBzRfv8dLbDJ3DM/?format=pdf&lang=pt>
Acesso em: 28 mai. 2022.

BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; SOUZA, Guilherme Queiroz de (Org.). **Dicionário: cem fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias**. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 159-164.

Disponível em: <https://bit.ly/100Fragmentos>

Acesso em: 23 jul. 2021.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. In: BRAUDEL, Fernand. **Escritos Sobre a História**. Tradução: J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 41-77.

BRIANCESCO, Eduardo. ¿Como ler hoy textos medievales? **Revista de Filosofía y Teoría Política**, n. 26-27, 1986, p. 70-75.

Disponível em: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1271/pr.1271.pdf

Acesso em: 28 set. 2020.

CAMARGO, Valéria. **Violência ou Martírio?** Uma análise da violência e do significado do martírio nas fontes e interpretações islâmicas. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2016.

CANÑADA JUSTE, Alberto. Los Banu Qasi (714-924). **Príncipe de Viana**, año 41, n. 158-159, 1980, p. 5-96.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=15651>

Acesso em: 1º jun. 2021.

CANÇÃO NOVA. Santa Eulália, adolescente torturada e martirizada. **Canção Nova**, 2023.

Disponível em: <https://santo.cancaonova.com/santo/santa-eulalia/>

Acesso em: 18 fev. 2023.

CASTRO, Américo. **España en su Historia**. Cristianos, moros y judíos. Buenos Aires: Editorial Losada S. A., 1948.

CARPINETTI, Luís C. L. **A definição da Trindade no Apologético de Tertuliano**, 2017.

Disponível em: <https://tinyurl.com/2psarrz5>

Acesso em: 28 mai. 2022.

CASCIARO RAMIREZ, JOSE M. Las Glosas Marginales Arabes del *Codex Visigothicus Legionensis* de la *Vulgata*. **Scripta Theologica**, 1970, vol. 02 (2), p. 303-339.

Disponível em: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/12262>

Acesso em: 21 jun. 2022.

CHALLITA, Mansour. **Esse desconhecido Oriente Médio**. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 1990.

CHEJNE, Anwar G. **Historia de la España Musulmana**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.

CICEK, Hüseyin I. Über die Ambivalenzen des Martyriums. **Veritas: Revista de filosofia da PUCRS**, v. 66, n. 1, p. 01-09, jan. dez. 2021.

Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/40274/26911>

Acesso em: 26 nov. 2021.

CIPRIANI, S. Pedro. In: LEONARDI, C.; RICCARDI, A.; ZARRI, G. (Orgs.). **Diccionario de los Santos (Volumen II, J-Z)**. Madrid: San Pablo, 2000, p.1856-1864.

CONEGERO, Daniel. Quem Foram os Pais da Igreja? **Estilo Adoração**, 2022.

Disponível em: <https://estiloadoracao.com/pais-da-igreja/>
Acesso em: 11 jul. 2022.

CONTRERA, Ximena Isabel León. **O desterro dos naturais da terra**. Escrita, cotidiano, profecias e revolta na expulsão dos mouriscos de Espanha (1492-1614). 2018. 539 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
Disponível em: <https://tinyurl.com/y74xdssg>
Acesso em: 1º mai. 2020.

COOPE, Jessica A. **The martyrs of Córdoba**: community and family conflict in an age of mass conversion. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1995.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. Introdução. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). **História das Emoções 1**. Da Antiguidade às Luzes. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020. *E-book Kindle* (paginado).

CÓRDOBAPEDIA. **Santos Fausto, Jenaro y Marcial**, 2014.
Disponível em: https://cordobapedia.wikanda.es/wiki/Santos_Fausto,_Jenaro_y_Marcial
Acesso em: 11 mai. 2022.

CORREIA, Fernando Branco. **Fortificação, guerra e poderes no Ġarb al-Andalus (dos inícios da islamização ao domínio norte-africano)**. 2010. 780 p. Dissertação (Doutorado em História) – Universidade de Évora, Évora, 2010.
Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/11908>
Acesso em: 03 jun. 2021.

_____. Fortificações de iniciativa omíada no Gharb al-Andalus nos séculos IX e X hipóteses em torno da chegada dos *Majus* (entre Tejo e Mondego). In: II SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE CASTELOS – Fortificações e Territórios na Península Ibérica e no Magreb (séculos VI a XVI). **Anais do II Simpósio Internacional Sobre Castelos**. Lisboa: Edições Colibri, 2013, p. 73-84.
Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/10657/1/7%20FBCorreia.pdf>
Acesso em: 03 jun. 2021.

COSTA, Rodrigo Franco da. A Batalha de Ourique e a Construção da Identidade Portuguesa: de Fernão Lopes á Luis de Camões. **Medievalis**, vol. 5 (1), 2014, p. 01-21.
Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/medievalis/article/download/44246/23736>
Acesso em: 19 jan. 2023.

DAMAJ, Ahmad Chafic. Mujeres andaluzas y lo andalusí en tres poetas árabes contemporáneos. **MEA**, Sección Árabe-Islam 55, 2006, p. 107-137.
Disponível em: <https://tinyurl.com/ybaxfzwa>
Acesso em: 6 jul. 2020.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

DIARIO CÓRDOBA. Fallece el profesor y historiador Enrique Aguilar Gavilán. **Diario Córdoba**, 16 fev. 2020.
Disponível em: <https://www.diariocordoba.com/cordoba-ciudad/2020/02/16/fallece-profesor-historiador-enrique-aguilar-36061014.html>

Acesso em: 24 nov. 2022.

DICIONÁRIO ESTRAVIZ. Hexâmetro. **Dicionário Estraviz**, 2023.

Disponível em: <https://estraviz.org/Hexâmetro>

Acesso em: 05 abr. 2022.

DÍAZ Y DÍAZ, Pedro Rafael. Nota de Presentación. In: ÁLVARO DE CÓRDOBA. Vida de San Eulogio. Tradução e notas: Pedro Rafael Díaz y Díaz. **Florentia Iliberritana**: revista de estudios de Antigüedad Clásica, Universidad de Granada, n. 4-5, 1993-1994, p. 127-129.

Disponível em: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4454>

Acesso em: 07 set. 2021.

DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. Muladí. **Real Academia Española**, 2023.

Disponível em: <https://dle.rae.es/?w=muladí&origen=REDLE>

Acesso em: 19 jan. 2023.

DRUMMOND, Albert. As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais. **Revista Mundo Antigo**, Ano III, V. 3, nº 5, jul. 2014, p. 41-62.

Disponível em: <https://tinyurl.com/ydzkax4a>

Acesso em: 15 mai. 2023.

DUARTE, Teresinha Maria; SANTOS, Márcia Pereira do. A Escrita Hagiográfica Medieval e a Formação da Memória dos Santos e Santas Católicas. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 23 a 26 ago. 2010, Santa Catarina. **Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**, UFSC, Santa Catarina, 2010, p. 01-09.

Disponível em:

www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278263189_ARQUIVO_Textocompletotofaz.genero.versaofinal.pdf

Acesso em: 24 nov. 2021.

DUMÉZIL, Bruno. Os Bárbaros. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). **História das Emoções 1**. Da Antiguidade às Luzes. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020. *E-book Kindle* (paginado).

ELIAS, Vanda Maria; KOCH, Ingedore Villaça. **Ler e Compreender**: os sentidos do texto. São Paulo: Contexto, 3. edição, 2015.

EL FASI, Mohammed. A islamização da África do Norte. In: EL FASI, Mohammed (Ed.). **História Geral da África (vol. III)**. Brasília: UNESCO, 2010, p.73-83.

Disponível em: www.dominipublico.gov.br/download/texto/ue000320.pdf

Acesso em: 24 jul. 2021.

EL TESTIGO FIEL. Santos Tirso, Leucio, Calínico y compañeros, *mártires*. **El Testigo Fiel**, 2023.

Disponível em: https://www.eltestigofiel.org/index.php?idu=sn_4510

Acesso em: 18 fev. 2022.

FÁBREGA GRAU, Ángel. **Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)**. Tomo I: estudio (*Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Litúrgica: vol. VI). Madrid-Barcelona: Instituto P. Enrique Flórez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

Disponível em:

<https://ia804507.us.archive.org/13/items/pasionariohisp01fabr/pasionariohisp01fabr.pdf>

Acesso em: 18 mai. 2022.

FADUL, Sérgio. São Justo e São Pastor. **Nossa Senhora da Glória**, 06 ago. 2022.

Disponível em: <https://www.nsdagloria.com.br/single-post/são-justo-e-são-pastor>

Acesso em: 18 fev. 2023.

FELDMAN, Sergio Alberto. **Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo**: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica. 2004. 316 p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/33173>

Acesso em: 29 set. 2021.

FERNANDES, Fátima Regina. Cruzadas na Idade Média. In: MAGNOLI, Demétrio (Org.). **História das guerras**. 3 ed. São Paulo, Contexto, 2006, p. 99-129.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Entre arabescos, luas e tâmaras**: performances islâmicas em São Paulo. 2007. 372 p. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24102007-143500/pt-br.php>

Acesso em: 05 jan. 2023.

FIERRO, Maribel. Al-Andalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe. In: MARÍN, Manuela (org.). **Al-Andalus/España**. Historiografías en contraste (siglos XVII-XXI). Madrid: Casa de Velázquez, 2009, p. 325-350.

_____. **Atlas Ilustrado de la España Musulmana**. Madrid: Susaeta, 2012. *E-book Kindle* (não paginado).

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FRATERNIDADE SÃO GILBERTO. São Félix de Girona, mártir. **Fraternidade São Gilberto**, 06 ago. 2013.

Disponível em:

<https://fraternidadesaogilberto.blogspot.com/2013/08/sao-felix-de-girona-martir.html>

Acesso em: 18 fev. 2023.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução: Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. Tradução: Eliana Magnani. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume II. Tradução: Hilário Franco Júnior (Coord.). São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 504-521.

GALÁN SANCHÉZ, Pedro Juan. Reseñas. **Revista de Estudios Latinos**, n. 10, 2010, p. 242-247).

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4579492>

Acesso em: 1º fev. 2021.

GALICIA DIGITAL. **José Eduardo López Pereira**, [199-].

Disponível em: galegos.galiciadigital.com/en/jose-eduardo-lopez-pereira

Acesso em: 2 jan. 2021.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. La arabización de Al-áandalus. **Boletín de la Real Academia de la Historia**, 2002, Tomo 199, n. 01, p. 17-34.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/39538>

Acesso em: 11 jul. 2022.

GANCHO, Cândida Villares. **Como Analisar Narrativas**. São Paulo: Ática, 2002.

GARCÍA BARRIENTOS, José Luis. **Las figuras retóricas**. El lenguaje literario 2. 2. ed. Madrid: Arco Libros, S.L., 2000.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. La Leyenda Hagiográfica Medieval: ¿Una especial biografía? **Revista Memoria y Civilización**, Universidad de Navarra, n. 05, 2002, p. 77-99.

Disponível em: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/9210>

Acesso em: 30 jan. 2022.

GARCÍA FITZ, Francisco; GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. Tolerancia, convivencia y coexistencia en Al-Andalus, ¿mito o realidad? **Desperta Ferro**, nº 7, 2011, p. 42-45.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3756393>

Acesso em: 2 ago. 2020.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII). **Clio e Crimen**, n. 6, 2009, p. 243-277.

Disponível em: rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/5558

Acesso em: 23 jul. 2021.

_____. **La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado**. Del catastrofismo al negacionismo. Madrid: Marcial Pons Historia, 2013. *E-book Kindle* (não paginado).

_____. ¿Fue Al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GARCÍA GUTIÉRREZ, Rosa; NAVARRO DOMÍNGUEZ, Eloy; NÚÑEZ RIVERA, Valentín (Eds.). **Utopía: los espacios imposibles**. Frankfurt: Peter Lang, 2003, p. 267-280.

Disponível em: <https://www.academia.edu/465928>

Acesso em: 25 jul. 2021.

GEARY, Patrick. Memória. Tradução: Eliana Magnani. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume II. Tradução: Hilário Franco Júnior (Coord.). São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 191-207.

GOMES, Francisco José Silva. A Cristandade medieval entre o mito e a utopia. **Topoi**, Rio de Janeiro, dez. 2002, p. 221-231.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/topoi/a/339VsXWrYQ857wTYkkfr3vg/?format=pdf&lang=pt>

Acesso em: 19 abr. 2023.

GOMES, Maria Joana. Tradução e polifonia na literatura medieval: o caso da *Crónica do Mouro Rasis*. In: BRANDENBERGER, Tobias; RAMOS, Maria Ana (Eds.). **Vozes e Letras: polifonia e subjectividade na literatura portuguesa antiga**. Berlim: LIT Ibéricas, 2019.

GÓMEZ RENAÚ, María del Mar. La lengua *aljamiada* y su literatura: una variante islámica del español. Castilla: **Estudios de Literatura**, n. 25, 2000, p. 71-83.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2904158>

Acesso em: 20 abr. 2021.

GONÇALVES, Ana Teresa M. Martírio e Heroísmo: uma análise do *Livro das Coroas* de Prudêncio. **Revista Mosaico**, v. 6, n. 2, jul./dez. 2013, p. 141-149.

Disponível em: seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/2872/1757

Acesso em: 13 mai. 2022.

GONZÁLEZ CELADA, Jesús. Las reliquias de los santos Emeterio y Celedonio, mártires en Calahorra y su dispersión en España. **Kalakorikos**, 14, 2009, p. 389-409.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3096294>

Acesso em: 13 mai. 2022.

GROSSI, V. Jerónimo. In: LEONARDI, C.; RICCARDI, A.; ZARRI, G. (Orgs.). **Diccionario de los Santos (Volumen II, J-Z)**. Madrid: San Pablo, 2000, p. 1180-1191.

GUIANCE, Ariel. Traslados de Reliquias y Espacios Fronterizos en la España Medieval. **Intus-Legere Historia**, Penãlolen, vol. 12, n. 02, 2018, p. 32-57.

Disponível em: intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/255

Acesso em: 20 jul. 2022.

GUICHARD, Pierre. Islã. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval: volume I**. Tradução: Hilário Franco Júnior (Coord.). São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 704-721.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução: Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

_____. **A Memória Coletiva**. Tradução: Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HALLSAL, Paul. **Tariks' Address to His Soldiers, 711 CE**. Fordham University Center For Medieval Studies, 1998.

Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/711tarik1.asp>

Acesso em: 27 nov. 2022.

HANANIA, Aida; LAUAND, Jean. O diplomata da língua árabe. **Revista Língua Portuguesa**, ano 8, nº 82, agosto de 2012, p. 48-51.

HENRIET, Patrick. Sainteté Martyriale et Communauté de Salut. Une lecture du Dossier des Martyrs de Cordoue (milieu IX siècle). In: LAUWERS, Michel (Dir.). **Collection D'Études**

Médiévaux de Nice (volume 4). Guerrier et Moines: conversion et sainteté aristocratiques dans L'Occident médiéval. Antibes, 2002, p. 93-139.

Disponível em: <https://www.academia.edu/15645644>

Acesso em: 19 jul. 2022.

HERRERA ROLDÁN, Pedro. Introducción (*Memorial de los santos*). In: SAN EULOGIO DE CORDOBA. **Obras Completas**. Tradução e Introdução: Pedro Herrera Roldán. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2005, p. 05-53.

_____. Introducción (*Documento martirial*). In: SAN EULOGIO DE CORDOBA. **Obras Completas**. Tradução e Introdução: Pedro Herrera Roldán. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2005, p. 169-170.

_____. Introducción (*Apologético de los mártires*). In: SAN EULOGIO DE CORDOBA. **Obras Completas**. Tradução e Introdução: Pedro Herrera Roldán. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2005, p. 193-194.

HODGSON, Marshall G. S. **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization** (Volume One: The Classical Age of Islam). Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.

HOURLANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. Tradução: Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

IBN CHARAF AN NAWAWI, Abu Zakaria (Org.). **O Jardim dos Virtuoso**s. Tradução e adaptação do árabe para o português: Samir El Hayek. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2016.

IES EL BROCENSE. **Dpto. Latín y Griego**, 2021.

Disponível em: <https://ieselbrocense.educarex.es/index.php/departamentos-92/latin-y-griego/80-avisos18/624-dpto-latin>

Acesso em: 23 nov. 2021.

JAROUCHE, Mamede. A conquista de Alandalus segundo o relato de 'Abdulmalik Bin Ḥabīb (m. 238 H./853 d.C.). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, maio/ago. 2017, p. 223-225.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X01803501>

Acesso em: 29 fev. 2020.

_____. Uma poética em ruínas. In: ANÔNIMO. **Livro das mil e uma noites, volume I: ramo sírio**. 3. ed. Tradução e notas: Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2006, p. 11-35.

JAVIER SIMONET, Francisco. **Historia de los Mozárabes de España**. Madrid: Cámara de S. M., Real Academia de la Historia, 1897-1903. Acervo Digital da Biblioteca Virtual de Andalucía.

Disponível em: <https://tinyurl.com/y7ckgn5d>

Acesso em: 23 jun. 2020.

JIMÉNEZ DUQUE, B. Cipriano de Cartago. In: LEONARDI, C.; RICCARDI, A.; ZARRI, G. (Orgs.). **Diccionario de los Santos (Volumen I, A-J)**. Madrid: San Pablo, 2000, p. 502-508.

JULIÁN RIBERA. Prólogo del Traductor. In: ALJOXANÍ. **Historia de los Jueces de Córdoba**. Tradução: Julián Ribera. Madrid: Imprenta Ibérica, E. Maestre, 1914, p. VII-XLVI. Disponível em: <https://ia801202.us.archive.org/21/items/BRes002208/BRes002208.pdf>
Acesso em: 28 jan. 2023.

JUNIOR, Lincoln Etchebéhère; LEPINSKI, Thiago Pereira de Sousa. Cristandade Oriental: a Igreja Etíope na Idade Média. **Mirabilia**: electronic journal of antiquity and middle ages, n. 9, 2008, p. 75-88.
Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283306>
Acesso em: 1º/11/21.

JÚNIOR, Carlos de Faria; SOUZA, Flávio H. Santos de. A “condenação” do arianismo (século IV d.C.). **Revista Jesus Histórico**, Kliné Editora, Ano IX, vol. 16, 2016, p. 58-76.
Disponível em: <https://www.klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos16/3-flaviohenrique-carlosdefaria.pdf>
Acesso em: 18 nov. 2021.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Gadamer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. *E-book Kindle* (paginado).

LAFUENTE, Modesto. **Historia General de España**. Tomo Primero. Barcelona: Montaner y Simon Editores, 1887. Acervo Digital da Biblioteca Virtual de Andalucía.
Disponível em: <https://tinyurl.com/ycoau659>
Acesso em: 23 jun. 2020.

LANE, Edwin. After Gadaffi, Libya’s Amazigh demand recognition. “BBC News”, 23 dez. 2011.
Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-africa-16289543>
Acesso em: 27 ago. 2023.

LAVAJO, Joaquim Chorão. **Cristianismo e Islamismo na Península Ibérica (volume I)**. 1988. Dissertação (Doutorado em História) – Universidade de Évora, Évora, 1988.
Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/9606>
Acesso em: 15 set. 2021.

_____. **Cristianismo e Islamismo na Península Ibérica (volume II)**. 1988. Dissertação (Doutorado em História) – Universidade de Évora, Évora, 1988.
Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/9606>
Acesso em: 15 set. 2021.

_____. **Cristianismo e Islamismo na Península Ibérica (volume III)**. 1988. Dissertação (Doutorado em História) – Universidade de Évora, Évora, 1988.
Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/9606>
Acesso em: 15 set. 2021.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**. Tradução: José Rivair de Macedo. Bauru, SP: Edusc, 2005.

_____. **Em busca da Idade Média**. Tradução: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Memória. Tradução: Bernardo Leitão [et al.]. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990, p. 424-483.

_____. **O imaginário medieval**. Tradução: Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. **O maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Tradução: António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1990.

LEONARDI, C. Gregorio I Magno. In: LEONARDI, C.; RICCARDI, A.; ZARRI, G. (Orgs.). **Diccionario de los Santos (Volumen II, J-Z)**. Madrid: San Pablo, 2000, p. 958-964.

_____. Juan Casiano. In: LEONARDI, C.; RICCARDI, A.; ZARRI, G. (Orgs.). **Diccionario de los Santos (Volumen II, J-Z)**. Madrid: San Pablo, 2000, p. 1289-1292.

LETT, Didier. Família e Relações Emocionais. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). **História das Emoções 1**. Da Antiguidade às Luzes. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020. *E-book Kindle* (paginado).

LÉVI-PROVENÇAL, E. Tarif. In: ARNOLD, T. et al. (Eds.). **Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)**. Leiden: Brill, 1913-1936.

Disponível em: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/tarif-SIM_5674

Acesso em: 24 jul. 2021.

LIND, Georg Rudolf. Cristianos, moros y judíos en la historia de España. **Revista Letras**, Universidade Federal do Paraná, vol. 27, 1978, p. 35-50.

Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19445/12708>

Acesso em: 27 jan. 2023.

LINGS, Martin. **Muhammad**: a vida do Profeta do Islâm segundo as fontes mais antigas. Tradução: Cléris Nogueira, Luiz Pontual, Sérgio Rizek. São Paulo: Attar, 2010.

LITO, Barbara. Sombras do Al-Andaluz: Escombros de uma Herança Submersa. **Cerrados**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura, Brasília: UnB, n. 43, Ano 25, 2017, p. 53-68.

Disponível em: <https://tinyurl.com/y7fzv8f2>

Acesso em: 15 abr. 2020.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. Real Academia de la Historia. **Francisco Fernández y González**, 2018.

Disponível em: <http://dbe.rah.es/biografias/9507/francisco-fernandez-y-gonzalez>

Acesso em: 20 set. 2018.

LÓPEZ Y LÓPEZ, Ángel Custodio. El conde de los cristianos Rabī Ben Teodulfo, exactor y jefe de la guardia palatina del emir Al-Ḥakam I. **Revista Al-Andalus Magreb**, n. 7, 1991, p. 169-184.

Disponível em: <https://rodin.uca.es/xmlui/handle/10498/7913?locale-attribute=en>

Acesso em: 21 jun. 2021.

LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. Introduction: emotion, discourse, and the politics of every day life. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (Eds.). **Language and the politics of emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990, p. 01-23.

_____. Preface. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (Eds.). **Language and the politics of emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990, p. vi-vii.

MAALOUF, Amin. **As Cruzadas vistas pelos árabes**. Tradução: Pauline Alphen, Rogério Muio. Brasiliense: São Paulo, 1988.

MACEDO, José Rivair. Os caminhos da Rota da Seda e os relatos de viajantes medievais. In: MACEDO, José Rivair (Org.). **Os Viajantes Medievais da Rota da Seda (séculos V-XV)**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011, p. 09-28.

MAÍLLO SALGADO, Felipe. Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes: los visires. **Studia Historica**, Historia Medieval, vol. 23, 2005, p. 221-249.

Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3675/367539027008.pdf>

Acesso em: 25 jul. 2021.

MANZANO MORENO, Eduardo. Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Andalus: una nueva interpretación. **Hispania**, LIX/2, nº 202, 1999, p. 389-432.

Disponível em: <https://tinyurl.com/y7crp2nw>

Acesso em: 07 abr. 2020.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. **Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal**: notas e observações de viagem. 2009. 270 p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

Disponível em: <https://tinyurl.com/3jce5t85>

Acesso em: 26 jul. 2021.

MARTIN, Maria Sonsoles Guerras. A teoria política visigoda. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 159, set. 1995, p. 369-378.

Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/download/36009/18911/0>

Acesso em: 1º/12/20.

MARTÍN, Jose Carlos. *Los Crónica bizantina-arábiga*: contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada. **E-Spania**, 1º jun. 2006.

Disponível em: <https://journals.openedition.org/e-spania/329?lang=es>

Acesso em: 19 jul. 2022.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. Al-Andalus y Nizar Kabbani: La Tragedia. **Cuadernos 'Ilu**, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, n. 1, 1998, p. 9-24.

Disponível em: <https://tinyurl.com/y89epmwz>

Acesso em: 4 jun. 2020.

MARTOS QUESADA, Juan. La labor historiográfica de Ibn ʿIdārī. **Anaquel de Estudios Árabes**, vol. 20, 2009, p. 117-130.

Disponível em: <https://tinyurl.com/y9nkrnvr>

Acesso em: 17 abr. 2020.

MATEO-SECO, Lucas F. Paulo Álvaro de Córdoba. Un personaje símbolo de la cultura mozárabe. **DADUN**: depósito académico digital Universidad de Navarra, 21º Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (2000), 2001, 209-234.

Disponível em: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/3953>

Acesso em: 16 nov. 2021.

MELO CARRASCO, Diego. Una aproximación en torno a la construcción del relato historiográfico en los albores del islam clásico. **Tiempo y Espacio**, Universidad del Bió, Chile, Año 25, vol. 32, 2014, p. 46-66.

Disponível em: <https://tinyurl.com/y7dnuvow>

Acesso em: 26 abr. 2020.

MIATELLO, André L. P. Hagiografia. In: CEIA, Carlos (Coord.). **E-Dicionário de Termos Literários**, 26 dez. 2009.

Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/hagiografia/>

Acesso em: 27 jan. 2022.

MICHELETTE, Pâmela Torres. Isidoro de Sevilha e a construção de um conceito de monarquia teocrática no Reino Visigodo. **Revista Crítica Histórica**, ano IV, n. jul. 2013, p. 37-57.

Disponível em:

<https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/2906>

Acesso em: 18 jan. 2021.

MINOIS, Georges. **História do Riso e do Escárnio**. Tradução: Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

MIRANDA, Ana Luísa Sérulo. Conflitos sociais no Gharb al-Andalus nos séculos VIII E IX. **Incipit 2. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto**, 2011-12. Porto: Biblioteca Digital da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2014, p. 51-60.

Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id03id1430&sum=sim>

Acesso em: 15 jun. 2021.

MIRANDA, Valtair Afonso. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, Andréia C. L. Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da. **Mártires, confesores e virgens**: o culto aos santos no Ocidente Medieval. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 21-45. *E-book Kindle* (paginado).

MINSTER, Christopher. The Difference Between Pirates, Privateers, Buccaneers, and Corsairs “**ThoughtCo**”, 04 mar. 2019.

Disponível em: <https://www.thoughtco.com/pirates-privateers-buccaneers-and-corsairs-2136214>

Acesso em: 13 out. 2022.

MORENO, Eloy. Sane Eulogio, el santo que regresó a Córdoba bajo el amparo de San Rafael. **ABC de Córdoba**, 09 jan. 2019.

Disponível em: https://sevilla.abc.es/andalucia/cordoba/semana-santa/sevi-san-eulogio-santo-regreso-cordoba-bajo-amparo-san-rafael-201901090838_noticia.html

Acesso em: 17 mai. 2019.

MÜLLER, Frei Ivo. Diferença Entre Convento e Mosteiro. **Paróquia Virtual**, 28 ago. 2010.

Disponível em: paroquiavirtualfreiivo.blogspot.com/2010/08/diferenca-entre-convento-e-mosteiro.htm

Acesso em: 18 ago. 2022.

NAGY, Piroska. A emoção na Idade Média: um período da razão. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). **História das Emoções 1**. Da Antiguidade às Luzes. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020. *E-book Kindle* (paginado).

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Capítulo IV: Relíquias e Peregrinações na Idade Média. NASCIMENTO, Renata C. de Sousa; SILVA, Paulo Duarte. **Ensaio de História Medieval**: temas que se renovam. Curitiba/PR: Editora CRV, 2019, p. 73-88.

NASR, Helmi. O Alcorão: sua história e sua origem. **Revista de História da USP**, v. 45, nº 91, 04 set. 1972, p. 01-12.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/issue/view/9710>

Acesso em: 12 jan. 2023.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. **Revista Projeto História** – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da PUC-SP, n. 10, dez. 1993, p. 07-28.

Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>

Acesso em: 04 fev. 2022.

NUNES, Augusto F. T. S. **Ibn Marwan e a fitna**: Islamismo e Feudalismo no Ghardb al-Andalus. 2014. 149 p. Tese (Mestrado em História do Mediterrâneo Islâmico e Medieval) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014.

Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/23981/1/ulfl212805_tese.pdf

Acesso em: 03 jun. 2021.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ODRIOZOLA, F. Emeterio y Celedonio. In: LEONARDI, C.; RICCARDI, A.; ZARRI, G. (Orgs.). **Diccionario de los Santos (Volumen I, A-J)**. Madrid: San Pablo, 2000, p. 681-685.

OLAGÜE IGNACIO. **La Revolución Islámica en Occidente**. Guadarrama: Fundación Juan March, 1974. Acervo Digital da Fundación Juan March.

Disponível em: <https://tinyurl.com/y9qsrwoe>

Acesso em: 23 jun. 2020.

OLIVEIRA, Julio C. Magalhães de. A perseguição de Diocleciano na África e os autos da repressão à Igreja de Cirte: os *Acta Munatii Felicis*. **Dimensões**, vol. 25, 2010, p. 18-31.

Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2540>

Acesso em: 25 mai. 2022.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. São Babilas - 24 de Janeiro. **Tradiction in Action do Brasil**, 2023.

Disponível em: https://www.traditioninactiondobrasil.org/SOD/215_sd_Babylas1-24.htm

Acesso em: 18 fev. 2023.

OLIVEIRA, Umberto. Patrística – O que é? Surgimento, Períodos, Agostinho e Hipona e Obras. **Gestão Educacional**, 25 out. 2019.

Disponível em: <https://www.gestaoeducacional.com.br/patristica-o-que-e/>
Acesso em: 10 jul. 2022.

ORCID. **Pedro Herrera Roldán**, 2021.

Disponível em: <https://orcid.org/0000-0002-6278-5937>

Acesso em: 23 nov. 2021.

PABLO DOMÍNGUEZ, Juan. Claudio Sánchez-Albornoz y la “España musulmana”. In: JAVIER CASPISTEGUI, Francisco; PEIRÓ, Ignacio (Eds.). **Jesús Longares Alonso: el maestro que sabía escuchar**. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2016, p. 231-249.

PADRE ROHRBACHER. **Vidas dos Santos**: Volume IV. São Paulo: Editora das Américas, 1959.

PALMA, Rodrigo Freitas. Breve história da pena de crucificação. **Virtù: Direito e Humanismo**, Brasília, Ano 01, n. 02, v. 01, jan.-abr. 2011, p. 25-31.

Disponível em:

revistaeletronica1.hospedagemdesites.ws/revista-eletronica-virtu/pasta_upload/artigos/a3.pdf

Acesso em: 18 out. 2021.

PENEDO, Ana Paula Cortes. **A escravatura no Al-Ândalus**. 2012. 104 p. Dissertação (Mestrado em Portugal Islâmico e o Mediterrâneo) – Universidade do Algarve, Faro, 2012.

Disponível em:

https://sapientia.ualg.pt/bitstream/10400.1/5008/1/a_escravatura_no_al_andalus.pdf

Acesso em: 27 jul. 2021.

PEW RESEARCH CENTER. **The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050**, 02 abr. 2015.

Disponível em: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

Acesso em: 15 set. 2021.

_____. **The Changing Global Religious Landscape**, 05 abr. 2017.

Disponível em: <https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/#global-population-projections-2015-to-206>

Acesso em: 15 set. 2021.

PIRES, Hélio Fernando Vitorino. **Incursões Nórdicas no Ocidente Ibérico (844-1147): fontes, história e vestígios**. 2012. 326 p. Tese (Doutorado em História Medieval) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012.

Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/303717188.pdf>

Acesso em: 20 jul. 2021.

PLATAFORMA LATTES-CNPq. **Currículo Lattes**: Mamede Mustafa Jarouche, 2021.

Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/0672700266933074>

Acesso em: 2 jan. 2021.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Tradução: Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 03-15.

PRESSE, France. Morre Samuel Huntington, autor do ‘Choque de civilizações’. **G1 Mundo**, 27 dez. 2008.

Disponível em: <https://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL937092-5602,00-MORRE+SAMUEL+HUNTINGTON+AUTOR+DO+CHOQUE+DE+CIVILIZACOES.html>
Acesso em: 12 ago. 2021.

PUIG MONTADA, Josep. A Língua Árabe. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). **O Islã Clássico: itinerários de uma cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 51-67.

RAINHA, Rodrigo dos Santos. A organização do Reino Visigodo: perspectivas historiográficas. In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; SILVA, Paulo Duarte (Orgs.). **Ensaio de História Medieval: temas que se renovam**. Curitiba: CRV, 2019. 224 p.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA. Breve Historia. **Real Academia de la Historia**, 2023.
Disponível em: <https://www.rah.es/la-academia/>
Acesso em: 23 jan. 2023.

_____. Ibn Sahl. **Real Academia de la Historia**, 2023.
Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/21573/ibn-sahl>
Acesso em: 29 jan. 2023.

_____. San Fausto. **Real Academia de la Historia**, 2023.
Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/46928/san-fausto>
Acesso em: 10 fev. 2023.

_____. San Zoilo. **Real Academia de la Historia**, 2023.
Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/6956/san-zoilo>
Acesso em: 10 fev. 2023.

REBELO, António Manuel R. A estratégia política através da hagiografia. In: PÉREZ JIMÉNEZ; Aurelio; FERREIRA; José R.; FIALHO, Maria do Céu (Coords.). **O Retrato Literário e a Biografia como Estratégia de Teorização Política**. Universidad de Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004, p.131-158.
Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/87499>
Acesso em: 13 mai. 2022.

REI, António. Cronologia Gharb Al-Andalus (711-1250). **Instituto de Estudos Medievais-FCSH/Nova**, Lisboa, [entre 2003 e 2020].
Disponível em: <https://docplayer.com.br/48564332-Gharb-al-andalus.html>
Acesso em: 22 out. 2020.

_____. Elemento proféticos na Cronística Moçárabe (séculos VIII-XI). **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 7, dez. 2014, p. 141-154.
Disponível em: www.dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/132
Acesso em: 02/12/20.

_____. Literatura Moçárabe. Memória de uma cultura de resistência (Séculos VIII-XII). **Revista Medievalista Online**, ano 4, n. 4, 2008, p. 01-18.
Disponível em: <https://www.academia.edu/41911621/>
Acesso em: 12 jun. 2020.

REIS, Márlon Jordán Santos dos. **Narrativas Apocalípticas Bizantinas e Heráclio, o “Novo Alexandre”**. 2017. 36f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

Disponível em: <https://www.bdm.unb.br/handle/10483/17317>

Acesso em: 03/12/20.

REIMÃO, Sofia. Como Visitar a Mesquita de Córdoba. **Partiu Pelo Mundo**, 2019.

Disponível em: <https://partiupepomundo.com/como-visitar-a-mesquita-de-cordoba/>

Acesso em: 12 jun. 2023.

REPETTO BETES, J. L. Eulogio de Córdoba. In: LEONARDI, C.; RICCARDI, A.; ZARRI, G. (Orgs.). **Diccionario de los Santos (Volumen I, A-J)**. Madrid: San Pablo, 2000, p. 741-742.

RIOSALIDO, Jesús. Los Vikings em Al-Andalus. **Al-Andalus Magreb**, Universidad de Cádiz, n. 5, 1997, p. 335-344.

Disponível em: <https://rodin.uca.es/xmlui/handle/10498/7881>

Acesso em: 20 jul. 2021.

RODRIGUES, Sérgio. Da Paixão de Cristo à Paixão Amorosa. **Veja**, 31 jul. 2020.

Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/sobre-palavras/da-paixao-de-cristo-a-paixao-amorosa-2/>

Acesso em: 18 jul. 2022.

RODRÍGUEZ NEILA, Juan Francisco. Perfil histórico de Córdoba en la época visigoda (y II). **Boletín de la Real Academia de Córdoba**, n. 114, 1988, p. 127-139.

Disponível em: <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/6373>

Acesso em: 1º nov. 2020.

ROGERS, David. *Fuero juzgo*. **Enciclopédia jurídica**, 2000.

Disponível em: www.encyclopedia-juridica.com/pt/d/fuero-juzgo/fuero-juzgo.htm

Acesso em: 29 set. 2021.

ROSA, Luiz da. O que significa a Bíblia de Jerusalém? **A Bíblia.org**, 26 nov. 2014.

Disponível em: <https://www.abiblia.org/ver.php?id=766>

Acesso em: 25 nov. 2021.

ROSENWEIN, Barbara H. **História das Emoções: problemas e métodos**. Tradução: Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

RUCQUOI, Adeline. Tradução: Ana Moura. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SAAVEDRA, Eduardo. **Estudio Sobre la Invasión de los Árabes en España**. Madrid: Imprenta de el Progreso Editorial, 1892. Acervo Digital da Biblioteca Virtual de Andalucía.

Disponível em: <https://tinyurl.com/ya9e7zpd>

Acesso em: 23 jun. 2020.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAINS MAGAÑA, Elena. Real Academia de La Historia. **San Eulogio de Córdoba**, 2018.

Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/9134/san-eulogio-de-cordoba>
Acesso em: 16 nov. 2021.

SÁNCHEZ MERINO, Clara. El lenguaje gestual en las pinturas de Acisclo Antonio Palomino en la Catedral de Córdoba. **Revista Anahgramas**, n. IV, 2017, p. 212-258.

Disponível em: <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/17773>

Acesso em: 4 out. 2020.

SARTIN, Gustavo H. S. de Souza. **A História dos Godos Escrita por Jordanes**: estudo e tradução. 2019. 251. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2019.

Disponível em:

https://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/11906/1/TESE_HistóriaGodosEscrita.pdf

Acesso em: 20 set. 2021.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. Velhas e novas relações entre os medievalistas e suas fontes. **VARIA HISTORIA**, Belo Horizonte, vol. 26, n. 43, jan./jun. 2010, p. 17-28.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v26n43/v26n43a02.pdf>

Acesso em: 28 set. 2020.

SANTOS JÚNIOR, João Júlio Gomes dos; SOCHACZEWSKI, Monique. História global: um empreendimento intelectual em curso. **Revista Tempo**, vol. 23, n. 3, set./dez. 2017, p. 482-502.

Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tem/v23n3/1980-542X-tem-23-03-483.pdf>

Acesso em: 02 jun. 2020.

SANTOS, Rainri Back dos. **Hermenêutica, com Rainri Back**. Entrevistadores: Marcos Carvalho Lopes e Murilo Ferraz. [S.I.]: Filosofia Pop, 13 nov. 2017. Podcast.

Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/podcast/filosofia-pop-052-hermeneutica/>

Acesso em: 09 ago. 2021.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**: ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. Jean-Claude Schmitt: entrevista a Hilário Franco Jr. **Revista USP**, n. 23, 1994, p. 14-21.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26971>

Acesso em: 02 jan. 2023.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais**: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SENKO, Elaine Cristina. **O passado e o futuro assemelham-se a duas gotas d'água**: uma reflexão sobre a metodologia da história de Ibn Khaldun (1332-1406). 2012. 208f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

Disponível em: www.humanas.ufpr.br/portal/arquivos/ElaineCristinaSenko.pdf

Acesso em: 26 abr. 2020.

SILVA, Andréia C. L. da; SILVA, Leila Rodrigues da. Reflexões sobre um projeto de pesquisa em História Comparada: hagiografia, sociedade e poder na Península Ibérica medieval. **Saeculum – Revista de História**, [25], João Pessoa-PB, jul.-dez. 2011, p. 183-194.

Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/14000>

Acesso em: 27 jan. 2022.

SILVA, Andréia C. L. da. Hagiografia Medieval: propostas para estudos em perspectiva comparada. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, vol. 12, Ano XII, n. 01, jan.-jun. 2015, p. 01-21.

Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/802/764>

Acesso em: 27 jan. 2022.

SILVA, Elias Gomes. O pensamento teológico de Tertuliano. **Monergismo**, Ribeirão Preto-SP, [ca. 2022].

Disponível em: monergismo.com/textos/biografias/pensa-teo-Tertuliano_Elias-Gomes.pdf

Acesso em: 28 mai. 2022.

SILVA, Fabrício de Lima Patu e; RUI, Adailson José. Os moçárabes e a resistência cristã perante a dominação islâmica em Córdoba do século IX. In: V Congresso Internacional de História, 27 a 29 set., 2016, Jataí-GO. **Anais do V Congresso Internacional de História**, Jataí-GO, UFG Regional Jataí, 2016, p. 02-09.

Disponível em: <https://tinyurl.com/28ews5zw>

Acesso em: 17 nov. 2021.

SILVEIRA, Aline Dias da. Da Expansão Árabe à Era Dourada. In: NASCIMENTO, Renata C. de Sousa; SILVA, Paulo Duarte. (Orgs.) **Ensaio de História Medieval**: temas que se renovam. Curitiba, PR: Editora CRV, 2019, p. 141-161.

SIMÕES, Sílvia Sônia. Bizâncio, Pérsia e Ásia Central, pólos de difusão do Nestorianismo. **Revista Aedos**, v. 2, n. 5, 2009, p. 63-81.

Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9985>

Acesso em: 1ª/11/21.

SOBRAL, Cristina. O Modelo Discursivo Hagiográfico. **Anais do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval**. Porto: Tipografia Nunes, 2005, p. 97-98.

Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11524.pdf>

Acesso em: 25 nov. 2021.

SONN, Tamara. **Uma breve história do Islã**. Tradução: Maria Helena Rubinato Rodrigues de Sousa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

SOT, Michel. Peregrinação. Tradução: José Rivair Macedo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume II. Tradução: Hilário Franco Júnior (Coord.). São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 394-409.

SOUZA, Armênia Maria de. **Os Pecados dos Reis**: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no *Estado e Pranto da Igreja* e no *Espelho dos Reis* do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350). 2008. 200 p. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/3804>

Acesso em: 02 fev. 2023.

SPALDING, Marcelo. História da leitura (II): o códice medieval. **Digestivo Cultural**, 18 mar. 2011.

Disponível em:

[https://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=3282&titulo=Historia_da_leitura_\(II\):_o_codice_medieval](https://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=3282&titulo=Historia_da_leitura_(II):_o_codice_medieval)

Acesso em: 18 jul. 2022.

STACEY, Aisha. O Antigo Reino de Israel – Uma Perspectiva Islâmica (parte 5 de 6): na Idade Dourada. **The Religion of Islam**, 28 jan. 2013.

Disponível em: <https://www.islamreligion.com/pt/articles/2486/o-antigo-reino-de-israel-uma-perspectiva-islamica-parte-5-de-6/>

Acesso em: 23 fev. 2021.

_____. Sorriso, Raiva e Consciência Plena no Islã e Suas Conexões com a Neurociência do Século 21 (parte 1 de 3): O que há em um sorriso? **The Religion of Islam**, 09 out. 2017.

Disponível em: <https://www.islamreligion.com/pt/articles/11094/sorriso-raiva-e-consciencia-plena-no-islã-e-suas-conexoes-com-neurociencia-do-seculo-21-parte-1-de-3/>

Acesso em: 1º jun. 2023.

STRATHMANN, H. *Mártys, martyrêō, martyría, martyríon*. In: FRIEDRICH, Gerhard; KITTEL, Gerhard (Eds.). **Theological Dictionary of the New Testament** (abridged in one volumen). Tradução: Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan (USA): William B. Eerdmans Publishing Company, 1985, IV, p. 474-514.

TALBI, Mohamed. A independência do Magreb. In: EL FASI, Mohammed (Ed.). **História Geral da África (vol. III)**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 293-325.

Disponível em: www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000320.pdf

Acesso em: 20 jun. 2022.

TALBI, Mohammed. El Cristianismo Visto por el Islam. **Encuentro Islamo-Cristiano**, n. 147, Serie C: Islam y Cristianismo, jul. 1984, p. 02-13.

Disponível em: https://cidafucm.es/encuentro_islam/Documentos/1984/Encuentro_147.pdf

Acesso em: 26 dez. 2022.

TAHIRI, Ahmed. Fath Al-Andalus y la Incorporación de Occidente a Dār Al-Islām: un libro para el Congreso. **Congreso Internacional El Islam Cercano: 1.300 años del Nacimiento del Andalus**. Valencia: Publicaciones del Centro Cultural Islámico & la Fundación al-Idrisi Hispano-Marroquí, 2012, p. 33-48.

Disponível em: <https://www.academia.edu/36261985/>

Acesso em: 1º jul. 2020.

THE BENEDICTINE MONKS. The Benedictine Monks of St. Augustine's Abbey. **The Book of Saints**. London: Edm. Can. Surmont. Vic. Gen., 1921.

Disponível em: <https://archive.org/details/bookofsaintsdic00stau/mode/2up>

Acesso em: 31 out. 2020.

UNIVERSIDAD DE GRANADA. **Pedro Rafael Díaz Díaz**, 2021.

Disponível em: <https://www.ugr.es/en/staff/pedro-rafael-diaz-diaz>

Acesso em: 23 nov. 2021.

VATICANO. Concílio Vaticano II. Declaração *Nostra Aetate* Sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs. In: Concílio Vaticano II. **Declaração**. Vaticano: Igreja Católica Apostólica Romana, 28 out. 1965.

Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html

Acesso em: 24 dez. 2022.

_____. Concílio Vaticano II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* Sobre a Igreja. In: Concílio Vaticano II. **Constituição Dogmática**. Vaticano: Igreja Católica Apostólica Romana, 21 nov. 1964.

Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html

Acesso em: 24 dez. 2022.

VEREZA, Renata Rodrigues. Reconquista: conceito polissêmico. In: I ENCONTRO DE HISTÓRIA MILITAR ANTIGA E MEDIEVAL, 21 nov., 2011, Rio de Janeiro. **Anais do I Encontro de História Militar Antiga e Medieval**, Rio de Janeiro: Centro de Estudos e Pesquisas de História Militar do Exército (CEPHIMEX), 2011, p. 40- 53.

Disponível em: <https://xdocs.com.br/doc/anais-do-i-encontro-de-historia-militar-antiga-e-medieval-j08p61zqlrov>

Acesso em: 26 jul. 2021.

VICENZI, Roberta Aragoni Nogueira. **Nacionalismo árabe**: apogeu e declínio. 2006. 226f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

Disponível em: <https://tinyurl.com/y339wys4>

Acesso em: 27 jul. 2020.

VÍCTORA, Ceres; COELHO, Maria C. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre/RS, Ano 25, nº 54, mai.-ago. 2019, p. 07-21.

Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/3170>

Acesso em: 17 out. 2022.

VIDAL, Marta. Os portugueses redescobrimo o passado muçulmano de seu país. **Instituto da Cultura Árabe**, 13 jun. 2020.

Disponível em: <https://icarabe.org/node/3841>

Acesso em: 19 jan. 2023.

WALBERT, Allan. Entenda a hierarquia de governo da Igreja Católica. **Empresa Brasil de Comunicação (EBC)**, 04 mar. 2013.

Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/noticias/internacional/2013/03/entenda-a-hierarquia-de-governo-da-igreja-catolica>

Acesso em: 31 jan. 2022.

WIKIMEDIA COMMONS. EulogioCordovamart.JPG. Wikimedia Commons, 2010.

Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:EulogioCordovamart.JPG>

Acesso em: 28 ago. 2023.

WIKIPEDIA. Eulogio de Córdoba. **Wikipedia**: la enciclopedia libre, 2008.

Disponível em: https://es.wikipedia.org/wiki/Eulogio_de_Córdoba

Acesso em: 27 ago. 2023.

ZERNER, Monique. Heresia. Tradução: Flavio de Campos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume I. Tradução: Hilário Franco Júnior (Coord.). São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 561-582.

Dicionários, Enciclopédias e Gramáticas

ALVES, Adalberto. **Dicionário de Arabismos da Língua Portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S.A., 2013.

ARNOLD, T. et al. (Eds.). **Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)**. Leiden: Brill, 1913-1936.

Disponível em: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-1>

Acesso em: 24 jul. 2021.

DICIONÁRIO ESTRAVIZ, 2023.

Disponível em: <https://estraviz.org/>

Acesso em: 05 abr. 2022.

FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário Escolar Latino-Português**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

Disponível em: www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me001612.pdf

Acesso em: 20 set. 2021.

FRIEDRICH, Gerhard; KITTEL, Gerhard (Eds.). **Theological Dictionary of the New Testament** (abridged in one volumen). Tradução: Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan (USA): William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.

HAYWOOD-NAHMAD. **Nueva Gramática Árabe**. Tradução do original em inglês para o espanhol: Francisco Ruiz Girela. Madrid: Editorial Coloquio, S.A., 1992.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume I. Tradução: Hilário Franco Júnior (Coord.). São Paulo: Editora Unesp, 2017.

_____. **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**: volume II. Tradução: Hilário Franco Júnior (Coord.). São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LEONARDI, C.; RICCARDI, A.; ZARRI, G. (Orgs.). **Diccionario de los Santos (Volumen I, A-J)**. Madrid: San Pablo, 2000.

_____. **Diccionario de los Santos (Volumen II, J-Z)**. Madrid: San Pablo, 2000.

MAÍLLO SALGADO, Felipe. **Diccionario de Historia Árabe & Islámica**. Madrid: Abada Editores, 2013.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; SOUZA, Guilherme Queiroz de (Orgs.). **Dicionário**: cem fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 159-164.

Disponível em: <https://bit.ly/100Fragmentos>

Acesso em: 23 jul. 2021.

NASR, Helmi. **Dicionário Árabe-Português**. 2. ed. São Paulo: Câmara de Comércio Árabe Brasileira, 2007.

QUICHERAT, Louis-Marie. **Novissimo diccionario latino-portuguez: etymologico, prosodico, historico, geographico, mythologico, biographico, etc. no qual aproveitados os trabalhos de philologia e lexicographia mais recentes**. 7. Ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, [19-?].

Disponível em:

https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7780/browse?type=title&submit_browse=Título

Acesso em: 29 set. 2021.

SABBAGH, Alphonse Nagib. **Dicionário Árabe-Português-Árabe**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, Ed. UFRJ, 1988.

GLOSSÁRIO DE TERMOS ÁRABES

Não estão incluídos nesta lista os termos presentes em títulos de obras, em nomes próprios e nomes de tribos, clãs ou famílias ou em nomes de lugares.

Na língua árabe não há letras maiúsculas e nem minúsculas. Registramos as primeiras letras dos termos transcritos como maiúsculas para adaptar a escrita para o português.

Aššarq: leste, oriente.

Algazū (algazu ou gazua): incursão militar rápida.

Alfāris (alferes): Cavaleiro ou ginete, posição mais inferior de oficial na estrutura militar.

Alfaqīh (alfaqui): jurista, doutor na lei islâmica, guia espiritual comunitário, mestre de escola jurídica e religiosa.

Almağrib (Magreb): oeste, ocidente.

Amīr (emir): chefe, comandante.

Ahl Addimma: *Povo Protegido*. Povos de outras comunidades religiosas que faziam acordos com os muçulmanos.

Ahl Alkitāb: *Povo do Livro*. Em um primeiro momento, judeus e cristãos. Posteriormente, comunidades de outras religiões.

Ijmāʿ: consenso. Termo jurídico.

Istihfāf: insultos ao Profeta. Crime capital nos territórios sob lei islâmica.

Istiṣlāh: interesse público da comunidade. Termo jurídico.

Islām: entregar à vontade divina. Termo derivado de “*salām*” (paz).

Tārīḥ: história ou crônica histórica (gênero textual).

Tawḥīd: unicidade divina (conceito teológico).

Jibāyāt: imposto sobre os bens móveis. Termo latino: *reditus*.

Jizya: imposto (*per capita*) cobrado dos não muçulmanos. Termo latino equivalente: *census publicus*. *reditus*.

Jund: tropa armada, no sentido geral ou, em específico, um destacamento militar sírio nos anos omíadas.

Ḥuffāz: memorizadores do Alcorão.

Ḥabar: notícia (gênero textual).

Ḥadīṭ: narrativas sobre o Profeta (gênero textual). Forma plural: *aḥādīṭ*.

Ḥarāj: imposto por território. Termo latino: *vectigalia*.

Dawla: Estado, nação, poder, dinastia. Plural: *duwal*.

Dār alḥarb: região de guerra.

Dār al Islām: região islâmica.

Dār al‘ahd ou *Dār aṣṣulḥ*: região de pacto, trégua ou conciliação.

Dirham: moeda de prata.

Dīnār: moeda de ouro.

Ḍū alḥijja: décimo segundo e último mês do calendário islâmico.

Rāšidūn: Corretamente Guiado, Bem Orientado, Ortodoxo. Termo referente ao primeiro califado islâmico (632 /11 H.-661/41 H.).

Rā’y: opinião ou interpretação pessoal. Termo jurídico.

Riqā: remendo ou pedaço de tecido utilizado por não muçulmanos, em Alandalus, como sinal de distinção.

Zakā: Um dos cinco pilares da prática no Islām. Caridade ou doação de parte da renda para fins sociais.

Zunnār: cinturão largo utilizado por não muçulmanos, em Alandalus, como sinal de distinção.

Sayf: espada.

Sīra: biografia (gênero textual).

Šahāda: testemunho de fé. É dito pelos muçulmanos em suas orações e no processo de conversão/reversão. “Não há Deus senão Deus e Muḥammad é o Seu Mensageiro.

Šaḥāba: companheiros do Profeta, que aprenderam e conviveram diretamente com ele.

Ṣaqāliba: termo genérico para escravizados ou para pessoas em condição servil procedente dos países eslavos.

Ṭabaqāt. categorias (gênero textual).

ʿabd: um dos termos para escravizados negros. Também pode ser traduzido como “servo” ou “adorador”.

ʿurf: costumes locais. Termo jurídico.

Fals: moeda de cobre.

Fitna: guerra civil, desordem, sedição.

Funduq: taberna ou hospedaria.

Qiyās: dedução analógica. Termo jurídico.

Qūmis: governador dos cristãos.

Maḍhab: escola jurídica islâmica.

Marrākuš: Marraquexe, cidade atualmente marroquina.

Maḡāzī: campanhas militares do Profeta (gênero textual).

Mamlūk: termo para escravizados brancos. Originou o nome “mameluco(s)”.

Mawālī: cliente de tribos árabes ou de notáveis como autoridades públicas. Plural: *mawlā*.

Musālīma eram os hispânicos convertidos ao Islām por convicção pessoal ou por conveniência social.

Mustaʿrib (moçárabe): arabizado. Termo referente aos cristãos de Alandalus que adotavam a língua e os costumes árabes.

Muslim: muçulmano.

Muwalladūn: eram os descendentes dos *musālīma*. Também eram muçulmanos.

Nasab: genealogia (gênero textual).

Wālī: governador. Plural: *wulā*.

GLOSSÁRIO DE TERMOS LATINOS

Antrum (ou *ergastulum* ou *specus*): celas subterrâneas.

Comites: comitês, cúpulas.

Comes: governador dos cristãos em territórios islâmicos.

Duces: duques.

Exceptor: Oficial de Justiça, secretário-geral, contador ou coletor de impostos

Passio: paixão, enfermidade ou perturbação moral.

Passionalis: suscetível de paixões e patético (no sentido grego de “emocional”).

Per capita: por cabeça, por indivíduo.

Urbs regia: cidade capital ou cidade-sede do governo.

APÊNDICE 1: Quadro Martirial: Os Cinquenta Mártires Voluntários de Córdoba

Legenda

***: mesma informação anterior.

Nº	Nome	Idade	Ofício / Informações Pessoais	Local de Nascimen to	Data de Martírio	Crimes	Forma de Execução	Destino do Corpo
01	Perfecto	Adulto	Padre da Igreja de Santo Acisclo.	Córdoba	18/04/850	Insultos ao Profeta.	Degola	Enterrado com ofícios religiosos na Igreja de Santo Acisclo.
02	Isaac	Adulto	Ex-coletor de impostos, depois, monge na aldeia de Tábanos.	Córdoba	03/06/851	Insultos ao Profeta.	O texto de Eulógio não deixa claro, mas provavelmente sua morte foi por degola, como os seis mártires seguintes.	Corpo colocado em um patíbulo e, depois, cremado. Cinzas jogadas no rio Guadalquivir.
03	Sancho	Jovem	Laico, cativo de Aps (Gália Comata), recrutado para a guarda pessoal do emir.	Aps (Gália Comata)	05/06/851	Não mencionado.	Empalamento.	***
04	Pedro	Jovem	Sacerdote no Monastério de Santa Maria.	Écija	07/06/851 (domingo)	Insultos ao Profeta.	Degola	***
05	Walabonso	Jovem	Diácono no Monastério de Santa Maria.	Niebla	07/06/851 (domingo)	Insultos ao Profeta.	Degola	***
06	Sabiniano	Adulto	Monge no Monastério de São Zoilo de Armilata.	Froaniano (aldeia na serra cordobesa)	07/06/851 (domingo)	Insultos ao Profeta.	Degola	***
07	Wistremundo	Jovem	Monge no Monastério de São Zoilo de Armilata (ou Guadalmellato).	Écija	07/06/851 (domingo)	Insultos ao Profeta.	Degola	***
08	Habencio	Ancião	Monge no Monastério de San Cristóbal.	Córdoba	07/06/851 (domingo)	Insultos ao Profeta.	Degola	***
09	Jeremías	Ancião	Não informado.	Não informado.	07/06/851 (domingo)	Insultos ao Profeta.	Degola	***
10	Sisenando	Não informado.	Diácono	Beja	16/07/851	Insultos ao Profeta.	Degola	Corpo deixado às portas do palácio. Ossos encontrados depois na beira do rio

								Guadalquivir. Enterrado na Igreja de Santo Acisclo.
11	Pablo	Jovem	Diácono	Córdoba	20/07/851	Insultos ao Profeta.	Não informado . Provavelmente, degola.	Enterrado no santuário de São Zoilo.
12	Teodomiro	Não informado .	Monge	Carmona	25/07/851	Insultos ao Profeta.	Não informado . Provavelmente, degola.	****
13	Nunilón	Jovem “adolescente”.	Ofício não informado. Filha de pai muçulmano e de mãe cristã.	Adahuesca	22/10/851	Apostasia	Degola	Cadáver exposto ao público. Depois, enterrado em fossas profundas.
14	Alodia	Jovem “adolescente”.	Ofício não informado. Ofício não informado. Filha de pai muçulmano e de mãe cristã.	Adahuesca	22/10/851	Apostasia	Degola	****
15	Flora	Jovem	Ofício não informado. Filha de pai muçulmano e de mãe cristã.	Córdoba	24/11/851 às 15h, conforme Eulógio em carta a Baldegotón.	Apostasia e insultos ao Profeta.	Degola	Corpo exposto ao público. No dia seguinte ao martírio, foi lançado no rio Guadalquivir. A cabeça foi para a Igreja de Santo Acisclo.
16	María	Jovem	Monja do Convento de Cudeclara. Filha de pai cristão com mãe cristã ex-muçulmana (foragida da lei).	Niebla	24/11/851, no mesmo horário que Flora.	Apostasia e insultos ao Profeta.	Degola	****
17	Gumesindo	Adulto	Padre na Basílica/Catedral dos Três Santos	Toledo	13/01/852	Insultos ao Profeta.	Não informado , provavelmente, degola.	Corpo roubado por cristãos e guardado na Igreja de São Cristóbal.
18	Siervo de Dios	Adulto	Monge na Basílica/Catedral dos Três Santos	Não informado .	13/01/852	Insultos ao Profeta.	Não informado , provavelmente, degola.	****
19	Aurelio	Jovem	Ofício não informado. filho de pai muçulmano e de mãe cristã. Esposo de Sabigotón (22ª).	Não informado , provavelmente, Córdoba	27/07/852	Insultos ao Profeta.	Degola	Corpo roubado pelos cristãos à noite. Restos mortais estão no monastério

								de Peñamelaria.
20	Félix	Provavelmente, jovem.	Ofício não informado. Marido de Liliosa (23ª). Era um cristão oculto.	Não informado, provavelmente, Córdoba	27/07/852	Apostasi a e insultos ao Profeta.	Degola	Corpo roubado pelos cristãos à noite. Restos mortais na Igreja de São Cristóbal.
21	Jorge	Adulto	Monge e diácono no Monastério/Cenóbio de San Sabas, 8 milhas ao sul de Jerusalém.	Belém (Palestina)	27/07/852	Apostasi a e insultos ao Profeta.	Degola	Corpo roubado pelos cristãos à noite. Restos mortais no monastério de Peñamelaria. Localização da cabeça é desconhecida.
22	Sabigotón (ou Natalia)	Jovem.	Ofício não informado. Filha biológica de muçulmanos. Após a morte do pai, sua mãe se casou com um cristão. Ambos eram muçulmanos, por lei, mas mantinham suas crenças cristãs em segredo (cristãos ocultos). Esposa de Aurelio (19º).	Não informado, provavelmente, Córdoba	27/07/852	Apostasi a e insultos ao Profeta.	Degola	***
23	Liliosa	Provavelmente, jovem.	Ofício não informado. Filha de cristãos ocultos. Esposa de Félix (20º).	Não informado, provavelmente, Córdoba	27/07/852	Apostasi a e insultos ao Profeta.	Degola	Corpo roubado pelos cristãos à noite. Corpo na igreja do mártir Ginés.
24	Cristóbal	Jovem	Monge no Mosteiro de San Martín.	Córdoba	20/08/852	Insultos ao Profeta.	Degola	Corpo queimado, mas antes de ser totalmente tomado pelas chamas, foi resgatado por cristãos e colocado na Igreja de São Zoilo.
25	Leovigildo	Jovem	Monge no Mosteiro de Juto e Pastor, em Fraga.	Granada	20/08/852	Insultos ao Profeta.	Degola	***
26	Émila	Jovem “adolescente”	Diácono	Córdoba	15/09/852	Insultos ao Profeta.	Degola	Cadáver pendurado no patíbulo e colocado do outro lado do rio Guadalquivir em uma cruz.

27	Jeremías	Jovem “adolescente”	Laico. Ofício não informado.	Córdoba	15/09/852	Insultos ao Profeta.	Degola	***
28	Rogelio	Ancião	Monge eunuco	Granada	16/09/852	Insultos ao Profeta e entrada proibida em uma mesquita.	Corte das mãos e depois dos pés como punição por ter entrado na mesquita e, em seguida, degola.	***
29	Serviodeo	Jovem	Ofício não informado. Peregrino (a Granada).	Oriente	16/09/852	Insultos ao Profeta e entrada proibida em uma mesquita.	Corte das mãos e depois dos pés como punição por ter entrado na mesquita e, em seguida, degola.	***
30	Fándila	Jovem	Padre no Monastério Tabanense (ou Cenóbio de San Salvador em Peña Melaria). Foi o primeiro mártir no governo de Muḥammad I.	Guadix	13/06/853	Insultos ao Profeta.	Degola	Corpo colocado no patíbulo do outro lado do rio Guadalquivir.
31	Anastasio	Adulto	Padre na Igreja de Santo Acisclo.	Córdoba	14/06/853	Insultos ao Profeta.	Degola	Corpo pregado no patíbulo do outro lado do rio. Depois, queimado e cinzas espalhadas no rio Guadalquivir.
32	Félix	Adulto	Monge das Astúrias	Alcalá	14/06/853	Insultos ao Profeta.	Degola	***
33	Digna	Jovem	Monja da congregação da venerável Isabel e de San Martín, na serra cordobesa.	Não informado, provavelmente, Córdoba.	14/06/853	Insultos ao Profeta.	Degola	***
34	Benilde	Ancião	Não informado.	Não informado, provavelmente, Córdoba.	15/06/853	Insultos ao Profeta.	Degola	***
35	Columba	Jovem	Monja no mosteiro Tabanense. Era irmã do abade Martín e de Isabel	Córdoba	17/09/853	Insultos ao Profeta de forma indireta, afirmam do ser o	Degola	Corpo lançado ao rio numa cesta/recipiente (<i>espuerta</i>). Seu corpo não foi exposto nas portas do

						Islâm um dogma ímpio, sacrílego e de autoria de criminosos.		palácio e na praça e nem pendurado no patíbulo como os outros. Seis dias depois, seu corpo foi enterrado com cerimônia religiosa na Igreja de Santa Eulália.
36	Pomposa	Não informado . Provavelmente, jovem ou adulta.	Monja do Cenóbio de São Salvador. (em Peña Melaria).	Córdoba	19/09/853	Insultos ao Profeta.	Degola	Cadáver atirado no rio. Depois, foi enterrado por trabalhadores em uma fossa. Vinte dias depois foi exumado e enterrado na Igreja de Santa Eulália, aos pés de Columba, com ritos religiosos.
37	Abundio	Não informado . Provavelmente, adulto.	Padre	Aldeia de Analelos na serra cordobesa.	11/07/854	Insultos ao Profeta.	Degola	Corpo devorado por cachorros e bestas.
38	Amador	Jovem	Padre	Povoado de Martos	30/04/855	Não informado. Provavelmente, insultos ao profeta.	Não informado . Provavelmente, degola	Corpo lançado ao rio, recuperado dias depois e enterrado em locais conhecidos (mas não conhecidos por Eulógio).
39	Pedro	Não informado . Provavelmente, jovem ou adulto.	Monge	Povoado de Martos	30/04/855	Não informado. Provavelmente, insultos ao profeta.	Não informado . Provavelmente, degola	Corpo lançado ao rio, recuperado dias depois e enterrado no cenóbio de Peñamelaria.
40	Luis	Não informado . Provavelmente, jovem ou adulto. Parente de Eulógio e irmão do diácono Pablo (11º).	Laico. Ofício não informado.	Povoado de Martos	30/04/855	Não informado. Provavelmente, insultos ao profeta.	Não informado . Provavelmente, degola	Corpo lançado ao rio, recuperado dias depois e enterrado no povoado de Palma, próximo ao rio Genil, na diocese Itálica.
41	Witesindo	Ancião	Não informado.	Província de Cabra	855 (dia e mês não	Apostasi a.	Não informado	Não informado.

				(Diocese de Córdoba)	informados)		Provavelmente, degola	
42	Elías	Ancião	Padre	Província eclesiástica/diocese da Lusitânia.	17/04/856	Não informado. Provavelmente, insultos ao profeta.	Não informado. Provavelmente, degola	Corpo exposto no patíbulo e, depois, jogado no rio Guadalquivir.
43	Pablo	Jovem	Monge	Não informado	17/04/856	Não informado. Provavelmente, insultos ao profeta.	Não informado. Provavelmente, degola	****
44	Isidoro	Jovem	Monge	Não informado	17/04/856	Não informado. Provavelmente, insultos ao profeta.	Não informado. Provavelmente, degola	****
45	Argimiro	Ancião	Monge	Povoado de Cabra.	28/06/856	Insultos ao Profeta.	Perfuração com espada pelo próprio juiz muçulmano.	Corpo exposto no patíbulo. Resgatado dias depois e enterrado com exéquias na Igreja de Santo Acisclo, junto à tumba de Perfecto, o primeiro mártir.
46	Áurea	Adulta, de ascendência árabe. Irmã dos mártires Adulfo e Juan (mortos em 27/09/824) e parente do juiz.	Monja do Convento de Cudeclara	Córdoba.	19/07/856	Apostasia	Degola	Corpo colocado no patíbulo. Depois, lançado no rio Guadalquivir junto com os cadáveres de ladrões.
47	Rodrigo	Não informado. Provavelmente, adulto.	Padre	Aldeia de Cabra	13/03/857	Apostasia e insultos indiretos ao Profeta por meio de ataques à religião islâmica.	Degola	Corpo amarrado a pedras e jogado no rio Guadalquivir. Segundo Eulógio, o cadáver emergiu por vontade divina. Depois, foi enterrado em San Gines.

48	Salomón	Não informado. Provavelmente, adulto.	Não informado.	Não informado.	13/03/857	Não informado. Provavelmente, insultos ao Profeta.	Degola	Corpo amarrado a pedras e jogado no rio Guadalquivir. Segundo Eulógio, o mártir apareceu em sonho para um padre da aldeia de Tercios, indicando o seu paradeiro. Corpo enterrado na Igreja de Cosme e Damião.
49	Eulógio	Ancião	Padre	Córdoba	11/03/859	Insultos ao Profeta e defesa dos mártires.	Degola	Corpo lançado no rio Guadalquivir. Cabeça recuperada no dia 12 e, o corpo, no dia 14, sendo sepultado na Basílica de São Zoilo. Anos depois, por pedido do rei Alfonso III das Astúrias (866-910), o corpo foi transportado para a Catedral de Oviedo, tendo chegado em 9 de janeiro de 883 e colocado na Capela de Santa Leocádia. Em 1303 os restos mortais de Santo Eulógio foram trasladados para a câmara santa dessa catedral e depositados em uma urna de prata. Ainda naquele ano, parte das suas relíquias retornou a Córdoba para a Igreja de São Rafael.

50	Leocricia	Jovem	Ofício não informado. Jovem de ascendência árabe.	Não informado . Provavelmente, Córdoba.	15/03/859	Apostasi a	Degola	
----	-----------	-------	---	---	-----------	---------------	--------	--

Fontes: ÁLVARO DE CÓRDOBA (1993-1994), SAN EULOGIO DE CÓRDOBA (2005).

APÊNDICE 2: Termos e Expressões Emocionais na Obra de Eulógio de Córdoba

Legenda

CSM: *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (EULOGII OPERA, 1974).

***: mesma informação anterior.

Nº	Termos latinos no CSM	Termos espanhóis traduzidos por Herrera Roldán (SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005)	Sujeito(s) emocionado(s), temas e/ou contexto
1	1. [...] <i>gaudium</i> (p. 367).	1. [...] alegría (p. 67).	Os primeiros mártires.
2	3. [...] <i>stupore</i> (p. 367).	3. [...] estupor (p. 68).	O juiz muçulmano (cádi).
3	3. [...] <i>furibunda</i> (p. 368).	3. [...] furibunda (p. 69).	Isaac (2º) caso fosse submetido à uma morte <i>furiosa</i> . Ele não teria medo. Logo, essa <i>fúria</i> não seria uma emoção negativa por si.
4	3. [...] <i>placidus</i> (p. 368).	3. [...] sereno (p. 69).	Isaac, caso encarasse uma morte <i>furiosa</i> .
5	3. [...] <i>perterritus</i> (p. 368).	3. [...] aterrado (p. 69).	O emir °Abdu Arrahman II.
6	3. [...] <i>ferocioribus</i> (p. 368).	3. [...] ferocidad (p. 69).	***
7	<i>stuporem</i> (p. 368).	muy terrible estupor (p. 69).	Isaac, no sentido positivo, pois ele causou um <i>espanto</i> ainda no ventre de sua mãe (milagre).
8	4. [...] <i>perterrita</i> (p. 368).	4. [...] aterrada (p. 69).	A mãe de Isaac. Emoção positiva devido ao milagre.
9	5. [...] <i>exultandum</i> (p. 373).	5. [...] con mucha alegría (p. 75).	As testemunhas ou os sabedores do sacrifício dos mártires.
10	6. [...] <i>rabiem</i> (p. 374).	6. [...] Y, aunque a los temerosos se les ha concedido la facultad de evitar la rabia de la persecución (p. 75).	Os muçulmanos perseguidores, descritos como medrosos/temerosos.

11	6. [...] <i>placidis</i> (p. 374).	6. [...] con placidez la verdad (p. 76).	Os mártires voluntários.
12	6. [...] <i>affectibus, avida rapiendi regnum Dei...</i> (p. 374).	6. [...] apegados, ardiendo em ávido desejo [...] (p. 76).	***
13	6. [...] <i>angustis afflicti</i> (p. 374).	6. [...] atribulados por sus angustias (p. 76).	Os mártires, ansiosos para morrer. Emoção positiva.
14	6. [...] <i>perfecto odio</i> (p. 374).	6. [...] santo ódio (p. 76).	Os mártires voluntários. Ódio positivo por ser contra os adversários da Igreja.
15	6. [...] <i>non uerentes</i> (p. 374).	6. [...] sin medo (p. 76).	Os mártires voluntários, descritos como corajosos.
16	6. [...] <i>immensus urgebat</i> (p. 375).	6. [...] inmenso ardor (p. 76).	Os mártires voluntários, ansiosos para entrar no reino dos céus.
17	9. [...] <i>metumque</i> (p. 377).	9. [...] miedo (p. 79).	Perfecto (1º), que expulsou de todos o medo de morrer pela verdade (cristã).
18	9. [...] <i>furore commotus</i> (p. 377).	9. [...] violento furor (p. 79).	O cádi perante Perfecto.
19	9. [...] <i>uiolenter ad passionem tractus</i> (p. 378).	9. [...] fue arrastrado violentamente a su martirio (p. 80).	A violência do martírio de Perfecto. Nesse caso, positiva por levar ao martírio.
20	10. [...] <i>odio in molestissimam iracundiam excitata gentilitas totum immanitatis furorem</i> (p. 378).	10. [...] y por odio a qué se inflamaron los paganos en una muy perniciosa cólera y aplicaron todo su cruel furor (p. 80).	Os muçulmanos (o cádi e os e torturadores).
21	15. [...] <i>debemus stupere</i> (p. 380).	15. [...] quedarnos asombrados (p. 83).	Os cristãos, que não devem ficar espantados, no sentido de incrédulos, com os milagres divinos.
22	15. [...] <i>omnes affectiones mundi</i> (p. 381).	15. [...] todos los afectos mundanos (p. 83).	Explicação de Eulógio pró-martírio voluntário.
23	15. [...] <i>sunt in caelis exsultant</i> (p. 381).	15. [...] no se regocijan [...] sino que se alegran [...] (p. 83).	Os mártires voluntários, que não se alegram com demônios, mas com a escrita dos seus nomes no Paraíso.

24	15. [...] <i>inauditis saeuitiae furoribus</i> (p. 381).	15. [...] estallando en inaudito y salvaje furor (p. 84).	Os infiéis (muçulmanos).
25	20. [...] <i>quia et propter Deum inimicos diligentes</i> , [...] (p. 383).	20. [...] amando por causa de Dios a sus enemigos (p. 86).	Os mártires voluntários, que amam seus inimigos ao ensiná-los pelo exemplo da morte, não pela doutrina.
26	20. [...] <i>inidentes perfecto armati odio exurgente</i> [...] (p. 384).	20. [...] armados con un santo odio [...] (p. 87).	Os mártires têm um perfeito ódio contra os inimigos de Deus. No caso, esse ódio é positivo. Trecho com citação a Arnóbio e aos Santos Padres.
27	23. [...] <i>Quid facitis flentes et affligentes</i> (p. 388).	23. [...] Qué hacéis llorando y afligiendo? (p. 92).	Os companheiros do apóstolo Paulo, aflitos com seu risco de morte.
28	28. [...] <i>non immemores non erubuerunt testimonium</i> (p. 391).	28. [...] no se avergonzaron de dar público testimonio (p. 94).	Os mártires, que não se envergonharam de testemunhar publicamente a favor de Cristo.
29	28. [...] <i>Et nos formifine amittendi temporalem honorem</i> ” (p. 391).	28. [...] Y nosotros, por miedo a perder nuestra terrenal dignidad (p. 94).	Os cristãos apoiadores dos mártires, com medo de perderem a salvação por não apoiarem os mártires. Medo legítimo e positivo.
30	30. [...] <i>feritates gentium</i> (p. 392).	30. [...] ferocidad de los paganos (p. 96).	Os muçulmanos, ferozes.
31	30. [...] <i>quod felicissimo fidei Xpianae</i> (p. 392).	30. [...] muy feliz culto de la fe cristiana (p. 95).	Os godos cristãos, que eram felizes.
32	33. [...] <i>excipit furibundam miles strennus</i> (p. 394).	33. [...] recibe furiosa muerte el valeroso soldado (p. 97).	Os mártires, valorosos devido às suas mortes violentas.
33	36. [...] <i>gaudete et exultate</i> (p. 395).	36. [...] alegraos y regocijaos (p. 98).	Eulógio convocou os mártires à alegria e ao regozijo.
34	37. [...] <i>quem non sinit abesse talibus gaudiis huius confessio operis</i> (p. 395).	37. [...] no permite estar lejos de tales gozos (p. 98).	Eulógio, que pede intercessão dos santos mártires para poder desfrutar do gozo celestial por tê-los defendido.

35	37. [...] <i>temporis felicia saecula</i> (p. 395).	37. [...] los felices siglos de una época antigua (p. 99).	O período da Igreja antiga em Roma, que, apesar das perseguições, era feliz.
36	37. [...] <i>perennis regni felicitatem expectant</i> (p. 396).	37. [...] esperan la felicidad del reino eterno (p. 99).	A felicidade do Paraíso.
37	2. [...] <i>accensum tamen ultionis furorem in corde ad perniciem eius reponunt</i> (p. 399).	2. [...] encendido en su corazón un vengativo furor (p. 103).	Os muçulmanos, que guardam uma fúria vingativa em seus corações.
38	3. [...] <i>in eum furibunda consurgens</i> (p. 399).	3. [...] aquel grupo de perdidos se levantó furibundo contra él (p. 103).	A multidão de muçulmanos, furiosa no mercado.
39	3. [...] <i>Uadit miles Xpi exultantibus animis abdita carceris petens laetusque ...</i> [...] (p. 399).	3. [...] Marchó el soldado de Cristo con ánimo jubiloso en dirección a las profundidades de la cárcel y penetró alegre (p. 104).	O mártir Perfecto (1º), que foi feliz para a prisão.
40	3. [...] <i>Ubi summa timoris et sanctimoniae reurentia praeditus</i> (p. 399).	3. [...] Allí, con un enorme y santo temor de Dios (p. 104).	Perfecto, alegre, com um santo temor a Deus.
41	3. [...] <i>mortis negauerat</i> (p. 399).	3. [...] por miedo a morir (p. 104).	Perfecto, com medo de morrer, mas logo tomado pelo ânimo/virtude do Espírito Santo. Assim, ele sentiu uma emoção negativa, mas passageira.
42	3. [...] <i>Et priusquam foro plectendus educeretur, tradunt prophetico uegetatum spiritu de queodam eunucho uocabulo</i> (p. 399).	3. [...] animado de espíritu profético (p. 104).	Perfecto.
43	V. [...] <i>caelesti quodam modo Gaudio uegetatu</i> (p. 404).	V. [...] se animó de un gozo en cierto modo celestial (p. 109).	Sisenando (10º).

44	V. [...] <i>Dei famulus laetantibus animis de corona uictoriae certus, [...]</i> (p. 404).	V. [...] Marchó con ánimo alegre y seguro de la corona de su victoria el siervo de Dios (p. 109).	***
45	6. [...] <i>Adsisto intrepida</i> (p. 410).	6. [...] Me presento sin miedo (p. 116).	Flora (15ª), destemida.
46	9. [...] <i>callem gaudiis oblectandus caelestibus</i> (p. 412).	9. [...] para deleitarse con los gozos celestiales (p. 117).	O pai de Flora, que se dedicou à vida monástica e, por isso, se deleitou com os gozos celestiais.
47	4. [...] <i>sancta insuper eidem dilectione connexus</i> (p. 417).	4. [...] ligado además a él por un santo afecto (p. 122).	Félix (20º) e o amor familiar entre ele e Aurelio (19º).
48	4. [...] <i>idem illis extitit affectus</i> (p. 417).	4. [...] se tuvieron igual afecto (p. 122).	O afeto familiar e recíproco de Liliusa (23ª) pelo seu esposo Félix (20º).
49	5. [...] <i>amore compunctus martyrii caelesti</i> (p. 417).	5. [...] con el amor al martirio (p. 122).	Aurelio (19º), amante do martírio e inspirado por um alento celestial.
50	11. [...] <i>animo laetiori in pace discessit</i> (p. 420).	11. [...] y se marchó en paz con ánimo más alegre (p. 126).	Aurelio, marchando em paz e feliz rumo ao martírio.
51	14. [...] <i>Quae mox hilarior e somno exurgens</i> (p. 422).	14. [...] Y levantándose en seguida de su sueño con más alegría (p. 127).	Sabigotón (22ª), que acordou alegre após um sonho profético.
52	15. [...] <i>ignito Desiderio</i> (p. 422).	15. [...] en su ardiente deseo (p. 127).	Sabigotón em ardente desejo pelo martírio
53	15. [...] <i>natorum postponentes affectum</i> (p. 422).	15. [...] posponiendo el afecto a sus hijos (p. 127).	O afeto de Sabigotón e Aurelio (19º) pelos seus filhos
54	16. [...] <i>O stupenda mundo renuntiatio et admirabilis ardor diuinus</i> (p. 422).	16. [...] Oh asombrosa renuncia del mundo y admirable ardor divino! (p. 128).	Assombro e ardor positivo por parte do casal Sabigotón e Aurelio. Emoções positivas, pois são martiriais.
55	16. [...] <i>affectus respuitur</i> (p. 422).	16. [...] Por él se rechaza el amor a los hijos (p. 128).	Amor familiar, renunciado em prol do martírio, por Sabigotón e Aurelio.

56	16. [...] <i>aeternae felicitatis</i> (p. 422).	16. [...] eterna felicidad (p. 128).	O martírio, que leva à eterna felicidade
57	16. [...] <i>mira dicturus sum</i> (p. 422).	16. [...] voy a decir algo asombroso (p. 128).	O espanto causado pelo entendimento da importância do martírio pela filha mais nova, de 5 anos, de Sabigotón e Aurelio.
58	22. [...] <i>felici martyrio</i> (p. 424).	22. [...] coronados con um feliz martirio en el mismo momento (p. 130).	O martírio feliz do asceta, monge e diácono Jorge (21°).
59	23. [...] <i>timor Domini resonabat</i> (p. 425).	23. [...] resonaba el temor de Dios (p. 130).	Jorge, com um temor positivo por ser um temor a Deus.
60	23. [...] <i>Praedicabat caelestis desiderii requirendam esse compunctionem</i> (p. 1425).	23. [...] buscar la aflicción por el deseo del cielo (p. 130).	Jorge, com uma aflição positiva por ser uma ansiedade para alcançar o reino celestial.
61	23. [...] <i>hilaris</i> (p. 425).	23. [...] alegre (p. 130).	Jorge rumo ao martírio.
62	30. [...] <i>ad epulas inuitati procedunt, uadunt ouantes, laeti prosiliunt</i> (p. 428).	30. [...] marcharon jubilosos, salieron alegres (p. 133).	Os mártires, alegres, rumo ao martírio.
63	31. [...] <i>et iam furens dextra</i> (p. 428).	31. [...] y ya la furiosa mano de los esbirros” (p. 134).	Os guardas da prisão, com mãos furiosas.
64	31. [...] <i>in furore máximo concitatus iudex</i> (p. 429).	31. [...] sacudido por una enorme furia (p. 134).	O cádi, furioso.
65	32. [...] <i>animis beati martyres ergastulum adeunt gaudet auspicio passionais</i> (p. 429).	32. [...] llegaron con ánimo jubiloso a la mazmorra, se alegraron del comienzo de su pasión (p. 134).	Os mártires, alegres.
66	34. [...] <i>Tunc in insaniam procures concitati praecipunt</i> (p. 430).	34. [...] empujados a uma veemente locura (p. 135).	Os muçulmanos furiosos com os mártires. Dessa emoção deriva a <i>loucura</i> descrita.
67	35. [...] <i>nihil amoris</i> (p. 430).	35. [...] nada a su amor por Él (p. 136).	Os mártires, que amam a Cristo.

68	1. [...] <i>Quem continuo iudex saeue commotus furore</i> (431).	1. [...] el juez, sacudido por una cruel furia (p. 136).	O cádi, furioso.
69	XII. [...] <i>tonitruorum fragor exurgens</i> (p. 432).	XII. [...] se levantó um furioso fragor de truenos (p. 137).	A natureza, furiosa com seus trovões, em resposta aos martírios.
70	2. [...] <i>crepitans in sentibus rogos cohors</i> [...] (p. 432).	2. [...] ardiendo contra los siervos de Dios (p. 138).	Os muçulmanos, malvados e ardendo em fúria contra os mártires Rogelio (28º) e Serviodeo (29º).
71	2. [...] <i>ferocissimus carnifex</i> (p. 433).	2. [...] el ferocísimo verdugo (p. 139).	O verdugo muçulmano, furioso.
72	XIV. [...] <i>conturbati ipseque rex in furorem</i> (p. 433).	XIV. [...] Inquietos además los paganos por causa de los mártires y sacudido con una enorme furia el mismo rey, [...] (p. 139).	Pagãos (muçulmanos) inquietos e o emir ʿAbdu Arraḥman II, furioso.
73	XIV. [...] <i>tremebundi undequaque dilabimur, mori formidantes per gladium</i> (p. 433).	XIV. [...] temblorosos de todos lados por miedo a morir por la espada [...] (p. 139).	Os cristãos perseguidos, temerosos e com medo de morrerem sem necessidade. Emoções positivas, pois foram suscitadas pela perseguição contra o testemunho da fé cristã.
74	3. [...] <i>metu compulsi</i> (p. 435).	3. [...] compelidos por el miedo (p. 141).	Cristãos perseguidos pelo emir Muḥammad I, com medo.
75	1. [...] <i>ardensque immani furore</i> (p. 435).	1. [...] y la ardiente y harto furiosa (p. 141).	O emir Muḥammad I, com fúria ardente.
76	1. [...] <i>maius iracundia principis</i> (p. 436).	1. [...] XIV. [...] a más la ira del monarca (p. 141).	***
77	1. [...] <i>Quia sicut ob interuentum Moysis ad Pharaonem pro populo Dei acrius Aegyptii desaeuiunt et operum grauissimorum importabili calamitate subditos opprimunt</i> , [...] (p. 436).	1. [...] con las persecuciones del Faraón contra Israel. Porque de la misma manera que por la intervención de Moisés ante el Faraón los egipcios mostraron mayor encono hacia el pueblo de Dios (p. 142).	Os egípcios e seu Faraó, irados contra o Povo de Deus.

78	2. <i>Cumque tanta coarctati angustia crebrius</i> (p. 436).	2. Y mientras, atenazados por tan gran angustia (p. 142).	Os moçárabes, angustiados pela perseguição sofrida.
79	2. [...] <i>nullusque nobilium laicorum ingredi fores auderet, futurum in perendie ergastulum ergastulum metuentes</i> , [...] (p. 436).	2. [...] Y ninguno de los laicos nobles se atrevía a cruzar sus puertas por temor a que lo encarceraran... [...] (p. 142).	Os nobres cristãos laicos, temendo a prisão.
80	2. [...] <i>Et o admiranda potentia Saluatoris et stupenda uirtus Domini nostri Iesu Xpi</i> , [...] (p. 436).	2. [...] Y ¡oh admirable poder del Salvador, asombrosa fuerza de nuestro Señor Jesucristo, [...] (p. 142).	Assombro positivo, por ser um elogio à força de Jesus perante a perseguição.
81	2. [...] <i>relinquens successorem imperii Mahomad primogenitum, hostem ecclesiae Dei et Xpianorum maliuolum persecutorem, qui ingenito quodam odio</i> [...] (p. 436).	2. [...] dejando como sucesor del reino a su primogénito Mohamed, enemigo de la Iglesia de Dios y malvado perseguidor de los cristianos, quien con una especie de odio ingénito propuso... [...] (p. 142).	Muḥammad I, que tem um ódio de nascença contra os cristãos.
82	2. [...] <i>si regni felicitate</i> (p. 436).	2. [...] un reinado feliz (p. 142).	Uma possível e falsa felicidade no emirado de Muḥammad I após a expulsão de funcionários cristãos da corte.
83	<i>zelo tuo accensus / amore sanctorum / fratrum caritate / ódio inimicorum</i> (p. 437)	inflamado por tu celo / el amor a tus santos / cariño a mis hermanos / odio a tus enemigos (p. 143)	Cristãos com emoções positivas, incluindo um ódio positivo por ser contra os muçulmanos.

84	I. [...] <i>promptum odium</i> (p. 439).	I. [...] odio abierto (p. 146).	Muḥammad I ao assumir o trono e ter um ódio explícito contra os cristãos.
85	II. [...] <i>summo colebant affectu</i> (p. 440).	II. [...] con el mayor afán (p. 146).	Os cristãos convertidos ao Islām, ansiosos. Essa ansiedade era negativa.
86	V. [...] <i>De odio suorum aduersum regem</i> (p. 442).	V. [...] El odio que al rey reñían los suyos (p. 148).	Muḥammad I, com ódio.
87	V. [...] <i>flammis inuidiae inurendo interno</i> (p. 442).	V. [...] con las llamas de su aversión (p. 148).	Muḥammad I, com aversão ou inveja contra os cristãos.
88	V. [...] <i>quae eum cunctis odibilem</i> [...] (p. 442).	V. [...] que lo hace odioso [...] (p. 149).	Muḥammad I, odioso.
89	V. [...] <i>ubique malitiosi, in alterutrum iracundi, in aliorum euersione pacifici</i> [...] (p. 442).	V. [...] arrogantes en sus andares, soberbios en sus afirmaciones, [...] avaros (p. 149).	Os cristãos contra os mártires ou convertidos ao Islām, portadores de malícia e soberba. Ira, malícia, soberba.
90	VI. [...] <i>regem ingenti crapulatum laetitia</i> [...] (p. 443).	VI. [...] el rey, ebrio por esto de una enorme alegría [...] (p. 150).	Muḥammad I alegre em seu ânimo de perseguir os cristãos. Alegria negativa.
91	2.. [...] <i>quo florentissimam iuuentutem animo robustiore</i> [...] (p. 444).	2. [...] con ánimo harto [...] (p. 151).	Fândila (30°), animado com o martírio.
92	3. [...] <i>perfectione timoris Domini</i> ” (p. 444).	3. [...] de su perfecto temor del Señor (p. 151).	Fândila, com temor positivo (a Deus).
93	4. [...] <i>furoris immensi et quodam hebetatus horrore</i> (p. 445).	4. [...] encendido con el fuego de un inmenso furor y aturdido por cierto horror (p. 151).	Muḥammad I furioso e aturdido com a postura de Fândila.
94	3. [...] <i>fit affatim laetior</i> (p. 446).	3. [...] se puso bien contenta (p. 153).	Digna (33ª), aceitando feliz o seu martírio.
95	2. [...] <i>Elisabeth eiusque uirum foedis iracundiae</i> (p. 447).	2. [...] su madre, quien, movida también por terribles arrebatos de cólera (p. 154).	A mãe da jovem Columba (35ª), contrária à ideia de martírio da filha.
96	4. [...] <i>in se prouocabat affectum</i> (p. 448).	4. [...] también sobre sí el afecto de todo el mundo (p. 154).	Columba, que despertou o afeto carinhoso de suas irmãs de mosteiro.

97	4. [...] <i>cautelam erigitur metuque</i> (p. 448).	4. [...] por miedo a que el prolongado acúmulo (p. 154-155).	Columba, temendo seus inimigos furiosos e violentos. Momento quase raro no texto com a humanização de uma mártir.
98	5. [...] <i>Quibus horribili metu compulsa</i> (p. 448).	5. [...] Sacudida por todo ello con un horrible miedo (p. 155).	Columba, amedrontada pelo Inimigo.
99	5. [...] <i>cuius tanto se ardore caritatis asserebat interius</i> (p. 448).	5. [...] y afirmaba estar abrasada internamente con un ardor tan grande por su amor (p. 155).	Columba, ansiosa e ardorosa pelo amor de Deus por meio do martírio.
100	6. [...] <i>llam frequentis cum omni affectu canebat antiphonam</i> (p. 449).	6. [...] cantaba muy a menudo con todo cariño aquella antífona (p. 155).	Columba louvando a Deus com carinho.
101	10. [...] <i>in semet ipsam cruciatus ipsa inferret quam furens imploderet carnifex</i> (p. 451).	10. [...] que le infligirá un verdugo furioso (p. 157).	O carrasco dos mártires, furioso.
102	10. [...] <i>ad ineffabile martyrii indubialucrum adspirat</i> (p. 451).	10. [...] aspiro sin vacilar a la inefable ganacia del martirio (p. 158).	Columba com uma ganância positiva, por ser pelo martírio.
103	10. [...] <i>Hinc iam ardentius in amore Xpi succensa concitis</i> (p. 451).	10. [...] con más ardor en el amor de Cristo, ansiando llegar con rápido paso (p. 158).	Columba com um ardor amoroso perante o martírio.
104	5. [...] <i>Qui protinus uehementi ira commotus</i> (p. 458).	5. [...] Éste, sacudido de inmediato por una vehemente ira (p. 165).	O juiz, irado.
105	5. [...] <i>Nam statim quo a te digressa sum et uotis et affextibus lacrimosis</i> (p. 459).	5. [...] no obstante, llevaba mi corazón guarecido por una viva perseverancia de la santa fe (p. 165).	Áurea (46ª), com o coração confortado por Cristo.
106	6. [...] <i>Tunc immanissimus arbiter uirginis assertione succensus, [...]</i> (p. 459).	6. [...] Entonces el muy fiero juez, inflamado por la declaración de la virgen (p. 165).	O juiz, feroz.
107	6. [...] <i>qui dat lassis uirtutem, [...]</i> (p. 459).	6. [...] que conforta a los cansados (p. 166).	Cristo, que conforta os cansados fiéis.

108	[...] <i>meorum compunctus luctum</i> (p. 459).	[...] Afligido siempre (p. 171).	Eulógio, aflito pela lembrança dos seus pecados. Aflição positiva por ser uma preocupação com a salvação dentro do Cristianismo.
109	[...] <i>ex quo quarundam uirginum animos reorum</i> (p. 461).	[...] para consumir el curso del combate los ánimos de unas vírgenes (p. 175.)	Flora (15ª) e María (26ª),, engajadas com ânimo ao martírio.
110	8. [...] <i>in utroque Semper felicitatis cumulatur profectus</i> (p. 466).	8. [...] en ambos casos se incrementa siempre vuestra provechosa felicidad (p. 180).	O martírio, que leva à à felicidade.
111	10. [...] <i>alacrioribus animis uotisque ardentioribus et quaerenda sunt et ferenda</i> (p. 466).	10. [...] y soportarlo por la recompensa eterna con ánimo muy alegre y muy ardientes votos (p. 181).	O martírio, cujo sofrimento redentor deve ser suportado com alegria.
112	12. [...] <i>non uadit ad Deum intrepidus; [...]</i> (p. 468).	12. [...] por grande que sea la santidad con que se distinga, no marcha seguro ni va hacia Dios sin temor; [...] (p. 182).	O justo que anseia por Deus, mas não morre pela sua fé, por isso sente temor. Já o justo que anseia pelo divino e morre por isso, vai sem vacilar ao Reino eterno sem nenhum temor.
113	14. [...] <i>Quare ergo, sanctissimae sorores, uosmet ipsas interficere uestrarumque animarum parricidas fieri non timeatis?</i> (p. 469).	14. [...] Así pues, santísimas hermanas, ¿por qué no ibais a temer mataros a vosotras mismas y convertiros en parricidas de vuestra propias almas? (p. 183).	Flora (15ª) e María (16ª), incentivadas por Eulógio a não temerem o martírio.
114	18. [...] <i>Sed nos miseri eorum oblectati sceleribus non incongrue psalmistae denotamur oraculis, qui ait: [...]</i> (p. 470).	18. [...] Pero nosotros, desdichados, nos complacemos en sus crímenes y no sin razón se nos condena con las palabras del salmista, que dice: [...] (p. 185).	Os cristãos, que seriam infelizes caso se misturassem e concordassem com os muçulmanos.
115	21. [...] <i>et detestando fidei aduersarium iudici offers, fortiterque ei resistens laudans [...]</i> (p. 472).	21. [...] y renegando del enemigo de la Fe, te ofreces sin miedo al juez;	Flora (15ª), estimulada a comparecer sem medo perante o juiz.

		y haciéndole frente con valentía ... [...] (p. 186).	
116	22. [...] <i>quia haec uulnera aeternae sunt felicitatis auspicia</i> [...] (p. 473).	22. [...] porque estas heridas son los presagios de la felicidad eterna (p. 187).	As feridas de Flora causadas pela prisão e pelo martírio, que são sinais da felicidade eterna após a morte.
117	23. [...] <i>festinantes cum iucunditate faciem eius cernere</i> , [...] (p. 473).	23. [...] apresuraos ver con alegría el rostro de Aquel... [...] (p. 187).	Flora e María, incentivadas ao martírio para verem com alegria a face de Deus.
118	24. <i>Quis tunc existimare gaudium tuum poterit, o soror Maria?</i> (p. 473).	24. ¿Quién podrá entonces considerar tu gozo, oh hermana María? (p. 187).	A mártir María, que se alegra com o martírio.
119	25. [...] <i>quem spiritali uestro flagrans amore uestrae saluti consulens edidi</i> , [...] (p. 474).	25. [...] abrasado por un amor espiritual hasta vosotras, (p. 188).	Eulógio, que se sente ligado à Flora e María por um amor espiritual cristão.
120	[...] <i>et te diligentibus perpetuum gaudium, accende igne amoris cor nostrum et flamma tuae caritatis pectoris nostri exure recessum</i> , [...] (p. 474).	[...] y para quienes te aman gozo perpetuo; enciende con el fuego de tu amor nuestro corazón y con la llama de tu caridad abrasa el interior de nuestro pecho [...] (p. 188).	Eulógio, que pede o fogo do amor de Deus no seu coração e no das virgens Flora e María.
121	3. [...] <i>sperans conflictu introreligionis reuocari posse suppliciiis animas</i> , [...] (p. 477).	3. [...] en la esperanza de poder apartar del culto de la religión [...] (p. 197).	Os perseguidores dos mártires, que esperam impedir os martírios por meio da repressão. Esperança negativa nesse caso.
122	5. [...] <i>spernentes etiam parentum, filiorum, coniugum, fratrum cunctorumque affectiones affinium</i> [...] (p. 478).	5. [...] y renunciaron también de inmediato al afecto de padres, hijos, cónyuges, hermanos y todos los parientes? (p. 197-198).	Os mártires, que renunciaram aos afetos familiares pela causa de Deus.

123	11. [...] <i>quo fidelis conuentus discat uotis ardentioribus plus amare quod credit, [...]</i> (p. 481).	11. [...] a fin de que la comunidad cristiana aprenda a amar con más fervor aquello en que cree, [...] (p. 201).	A comunidade cristã, que deve amar a Deus com mais fervor após ler a apologia de Eulógio aos mártires.
124	12. [...] <i>irrident et maledicunt, spem credulitatis et fidei suae in cuiusdam pestilentiosi [...]</i> (p. 482).	12. [...] y maldicen por doquier el culto de la sacra religión mientras depositan la esperanza de su creencia y fe [...] (p. 201).	Os muçulmanos, que depositam sua esperança em uma falsa crença. Nesse caso, esperança negativa.
125	12. [...] <i>'Reuelabitur enim ira Dei de caelo suér [...]</i> (p. 482).	12. [...] “En efecto, la cólera de Dios se revelará [...] (p. 201).	Deus, cuja ira cairá sobre os impiedosos e injustos, no caso, os muçulmanos perseguidores dos mártires. Intertextualidade bíblica (<i>Epístola aos Romanos</i> , 1:18).
126	12. [...] <i>sine affectione, absque foedere, sine misericordia; [...]</i> (p. 428).	12. [...] sin amor, sin palabra, sin misericordia; [...] (p. 202).	Os muçulmanos, sem o amor de Deus e sem misericórdia.
127	16. [...] <i>Quod ille maritus eius sentiens exhorruit et prophetae suo, [...]</i> (p. 485).	16. [...] El marido de aquélla se dio cuenta, pero tuvo miedo y la cedió a su profeta [...] 9p. 204).	O árabe muçulmano Zaíd, que teve medo e/ou horror do Profeta segundo uma lenda anti-islâmica relatada por Eulógio.
128	16. [...] <i>quia praesentia suorum terrentur. [...]</i> (p. 485).	16. [...] dijeron que los ángeles no se presentaban por miedo a la presencia de los suyos. (p. 204).	Os anjos, com medo do cadáver do Profeta. Mais uma lenda anti-islâmica.
129	18. [...] <i>uterque praecipitium in chaos aeternum poenas luiturus incurrit [...]</i> (p. 486).	18. [...] en el precipicio para sufrir castigos en el infierno eterno. (p. 205).	O Profeta, destinado a sofrer castigos infernais. Mais uma lenda anti-islâmica que circulava entre os cristãos.
130	21. [...] <i>Qui omnes nimio iam furore accensi caeca indignatione sacerdotem inuoluunt et magis nescientes quam uolentes eum usque ad necem laccessunt.</i> (p. 488).	21. [...] mas todos ellos, encendidos ya de un desmedido furor, envolvieran al sacerdote en su ciega cólera y, más de forma inconsciente que voluntaria, lo	Os irmãos do mártir e padre Rodrigo (47º), um cristão e outro muçulmano. Em uma briga, mataram (aparentemente) o sacerdote.

		golpearon hasta la muerte. (p. 207).	
131	24. <i>Adit Dei famulus hilari uultu, exultantibus animis, [...]</i> (p. 490).	24. Entró el siervo de Dios con rostro alegre y ánimo jubiloso [...] (p. 209).	Rodrigo, indo animado para a masmorra.
132	25. [...] <i>dudum crudelitas persequentium [...]</i> (p. 490).	25. [...] a quien la crueldad de sus perseguidores [...] (p. 209).	Os muçulmanos perseguidores de Rodrigo, cruéis.
133	25. [...] <i>Sicque arodre quodam calestis patriae [...]</i> (p. 490).	25. [...] Y así, abrasados por amor a la patria celestial, [...] (p. 209).	Rodrigo (47º) e Salomón (48º) na prisão, consolando um ao outro no amor cristão.
134	28. [...] <i>Rudericus quadam uegetatus animositate superno iam munere perlustratus audacter [...]</i> (p. 491).	28. [...] Rodrigo, que estaba fortalecido por algún coraje [...] (p. 210).	Rodrigo, corajoso perante a morte.
135	29. <i>Hinc acrioribus frendens scelerosus iudex clamoribus ultimam suae crudelitatis sententiam [...]</i> (p. 492).	29. Prorrumpiendo entonces el criminal juez en violentísimos gritos, dictó su extrema y cruel sentencia [...] (p. 210).	O juiz, mais uma vez, cruel e encolerizado.
136	30. [...] <i>Ut ergo passionibus Xpi communicarent martyres, [...]</i> (p. 492).	30. [...] Así pues, para que los mártires participasen de la pasión de Cristo [...] (p. 211).	Cristo em sofrimento, cuja paixão era modelo para os mártires.
137	30. [...] <i>instinctu ferocitatis a diabolo praeses armatus, [...]</i> (p. 492).	30. [...] armado por el diablo con estímulo de la ferocidad, [...] (p. 211).	O juiz, armado pelo Diabo com fúria.
138	33. [...] <i>Flebant omnes prae gaudio, [...]</i> (p. 493).	33. [...] Lloraban todos de gozo, [...] (p. 212).	Os mártires, chorando de alegria.

139	34. [...] <i>miro suavitatis odore cunctaque</i> [...] (p. 493).	34. [...] un aroma de asombrosa dulzura (p. 212).	O corpo do mártir Rodrigo (47º) que, assombrosamente, cheirava bem. Um milagre.
140	34. [...] <i>Fit omnibus in stuporem quod inhumatum corpus nulla putredo insumpserit, nulla pestis infecerit</i> , [...] (p. 493).	34. [...] Resultó a todos asombroso que su cuerpo insepulto no lo hubiera consumido ninguna putrefacción, [...] (p. 212).	O corpo do mártir Rodrigo, que causou assombro por não estar apodrecido. Mais um milagre.
141	35. [...] <i>fit ardentior cunctis intentio requirendi beati Salomonis</i> [...] (p. 494).	35. [...] ardió en todos la voluntad de buscar el cadáver del bienaventurado Salomón, [...] (p. 213).	Os cristãos, desejosos de encontrar o cadáver do santo e mártir Salomón (48º).
142	35. [...] <i>quam furens conspiratio praesidis</i> , [...] (p. 494).	35. [...] más que la furiosa conjura de la autoridad, [...] (p. 213).	Uma autoridade muçulmana furiosa com a busca pelo corpo de Salomón. Ou o juiz ou o emir.
143	1. [...] <i>cum dira saeculi fortunae</i> , [...] (p. 497).	1. [...] la cruel fortuna del siglo, [...] (p. 219).	O devir do século IX, marcado pela crueldade dos muçulmanos na Hispânia.
144	1. [...] <i>mihi consolationem beatitudo tua in ipsa peregrinatione exhibuit</i> , [...] (p. 498).	1. [...] me proporcionó un gran consuelo en el mismo viaje, [...] (p. 219).	O consolo, por meio da hospitalidade, que o bispo Wiliesindo ofereceu a Eulógio em uma viagem pela Marca Hispânica (região de Barcelona).
145	1. [...] <i>uera caritas Iesu Xpi</i> [...] (p. 498).	1. [...] el amor verdadero de Jesucristo, [...] (p. 220).	Jesus Cristo, portador do amor verdadeiro.
146	1. [...] <i>ut in exilio meo nihil praeter affectuosam peregrinorum fratrum</i> [...] (p. 498).	1. [...] no suspiraba por nada sino por la cariñosa presencia de mis errantes hermanos [...] (p. 220).	Eulógio, consolado nas adversidades da viagem à Marca Hispânica pelos seus irmãos cristãos também viajantes.
147	1. [...] <i>sed tu, pater, assidue consolabar is maerentem</i> [...] (p. 498).	1. [...] pero tú con tu piadosa compasión confortaba al postrado, [...] (p. 147).	Bispo Wiliesindo, com piedosa compaixão a Eulógio.

148	2. [...] <i>et salutaris consultu instruis abeuntem pioque fratrum comitatu foues pergentem [...]</i> (p. 498).	2. [...] y me protegiste con una piadosa escolta de monjes en mi camino. (p. 220).	***
149	3 [...] <i>quae foris mittit timorem;</i> [...] (p. 498).	3. [...] que echa fuera el temor; [...] (p. 220).	O cenóbio do abade Odoario, onde não havia medo.
150	5. <i>Igitur cum proprium reuisere aruum piaie matris Elisabeth [...]</i> (p. 499).	5. Y pese a que el amor a mi piadosa madre Isabel, [...] (p. 221).	Isabel, mãe de Eulógio, uma mulher piedosa.
151	8. [...] <i>quem saeua tyranni indignatio eo tempore [...]</i> (p. 500).	8. [...] la cruel cólera del tirano [...] (p. 222).	O emir Muḥammad I, encolerizado, demitiu funcionários cristãos da corte, incluindo José, irmão de Eulógio.
152	8. [...] <i>et quasi a sepulchro suscitatum laetantibus animis gaudet reuississe post longum tempus Dominum.</i> (p. 500).	8. [...] se alegró con jubiloso ánimo de volverlo a tras largo tiempo. (p. 222).	A família de Eulógio, feliz por vê-lo regressar bem da viagem.
153	8. [...] <i>semper tuae caritatis affectum corde gestans mentis ulnis amplector.</i> (p. 500).	8. [...] llevo siempre en el corazón el afecto de tu amor y lo estrecho con los brazos de mi alma. (p. 222).	Bispo Wiliesindo, a quem Eulógio dedica amor e carinho.
154	10. [...] <i>nolumus uos ignorare tribulationem nostram,</i> [...] (p. 501).	10. [...] no queremos que ignoréis la tribulación que sufrimos en estos días [...] (p. 223).	Os cristãos pró-martírio sofrendo tribulações no Emirado de Córdoba.
155	10. [...] <i>exardescens saeuus aduersus Dei ecclesiam furor tyrannicus [...]</i> (p. 501).	10. [...] en su estallido contra la Iglesia de Dios el cruel furor del tirano [...] (p. 223).	O emir Muḥammad I, portador de uma fúria tirânica.
156	11. [...] <i>nostrarum tribulationum et aerumnarum [...]</i> (p. 501).	11. [...] no queden ignorantes de nuestras tribulaciones y miserias, [...] (p. 223).	Os cristãos pró-martírio sofrendo tribulações no Emirado de Córdoba.

157	11. [...] <i>Et hoc modo contra eum animosum spiritum erigentes testimonium protulerant: [...]</i>	11. [...] Y alzando su animoso espíritu contra él dieron público testimonio de este modo: [...] (p. 223).	Os mártires que, com espírito bem disposto e alegre, testemunham contra o Profeta.
158	12. [...] <i>et ut prout pia exoracione inuigilent iubeatis, [...]</i> (p. 502).	12. [...] así como que mandéis que velen echados en piadosa oración, [...] (p. 224).	A oração piedosa dos mártires.
159	A partir daqui há trechos da <i>Epístola de Eulógio a Álvaro</i> (851) ¹⁷⁸ , não disponível no original em latim no <i>Corpus Scriptorum Muzarabicorum</i> (1974).	1. Ha aumentado el Señor su misericordia con nosotros, hermano mío, y nos hemos alegrado porque vemos con gozo que aquellas para quienes sembramos con lágrimas la palabra de la vida han cosechado el fruto de la victoria (p. 227).	Eulógio e Álvaro, alegres com o gozo dos mártires, apesar do sofrimento deles em vida.
160		2. Ella, por su parte, [...] con semblante alegre, con boca pudorosa, como si estuviese ya animada con los gozos de la patria celestial, [...] (p. 228).	Flora (15ª), animada com o martírio e o gozo que isso lhe causaria ao levá-la ao Paraíso.
161		3. [...] Una vez que mi señora me expuso esto con la dulce exposición de su boca, [...] (p. 228).	Flora, que explicou a Eulógio, com afeto e carinho, seu processo martirial. Curiosamente, Eulógio se refere a ela como “minha senhora”, demonstrando reconhecer a autoridade espiritual da mártir.
162	A partir daqui há trechos da <i>Pasión de los Santos Mártires Jorge el Monje, Aurelio y Natalia</i> (858) ¹⁷⁹ , não disponíveis no original em latim no <i>Corpus</i>	6. [...] Unidos a la vez por ello, tuvieron siempre una misma intimidad e igual cariño. (p. 234).	Aurelio (19º) e sua esposa Sabigotón (23ª), unidos, reciprocamente, pelo carinho e proximidade afetiva.

¹⁷⁸ SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, 2005, p. 227-228.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 233-251.

	<i>Scriptorum Muzarabicorum</i> (1974).		
163		10. [...] a su casa refirió a sua piadosa consorte [...] (p. 235).	Sabigotón, portadora da piedade.
164		11. Acogió entretanto con ánimo alborozado la venerable mujer a la piadosa decisión de su marido [...] (p. 235).	Sabigotón, de virtude exemplar, e seu marido Aurelio, piedoso.
165		16. [...] Ayunaban a menudo, se daban de corazón a la oración [...] (p. 236).	Aurelio e Sabigotón, emocionalmente devotos ao Cristianismo e ao martírio.
166		21. [...] no fueran a desfallecer en medio de sus tribulaciones, y de encomendarse al afecto de las luchadoras. (p. 237).	Flora (15ª) e María (16ª), afetuosas ao martírio e resistentes aos sofrimentos na prisão.
167		25. [...] Y levantándose en seguida de su sueño con más alegría, [...] (p. 238).	Sabigotón (22ª) - ou Natalia -, animada após as santas mártires, Flora e María, lhe aparecem em um sonho.
168		26. Por esa razón se abrasaron más y más en el ardiente deseo de disfrutar del Redentor [...] (p. 168).	Sabigotón e seu marido Aurelio, animados ao martírio após o mencionado sonho.
169		39. [...] ¿Y qué alabanza puede ensalzar al soldado de Dios mejor que el no temer morir por Cristo, [...] (p. 241).	Discurso de Jorge (21º) em prol da coragem perante o martírio.

170		42. [...] Enviado por él a África pasé luego a Hispania; por al hallar esta misma región bastante atribulada empecé a agitarme con ideas distintas, [...] (p. 241).	A Hispânia, atribulada pelo domínio árabe-islâmico, e Jorge, agitado pela dúvida sobre si deveria voltar para Jerusalém ou se dirigir aos cristãos do Ocidente.
171		43. [...] Cuando él aceptó mi suplicante voto, ardió en mí poderosamente, lo reconozco, el fuego del amor celestial, [...] (p. 242).	Jorge, agitado pelo amor ao Paraíso.
172		50. [...] vosotros que tenéis por tediosa la vida [...] (p. 243).	A vida tediosa de Aurelio (19º), como dito pelos soldados muçulmanos que foram lhe prender.
173		51. A continuación, los hombres con sus mujeres salieron alegres, [...] (p. 243).	Os mártires, alegres rumo á execução: Aurelio (19º), Félix (20º), Sabigotón (22ª) e Liliosa (23ª).
174		52. [...] Mas, cuando la sana Natalia, con el hirviente ánimo con que siempre ardía, [...] (p. 243).	Sabigotón, animada e alegre rumo ao martírio.
175		55. [...] a la mazmorra de la cárcel. empezaron a consagrarse con alegría al oración [...] (p. 244).	Os mártires, alegres nas orações na prisão: Aurelio (19º), Félix (20º), Jorge (21º), Sabigotón (22ª) e Liliosa (23ª).
176		58. [...] no dejaba de instruir y confortar a su esposo con el valor que podía. (p. 2440).	Sabigotón, confortando seu marido, Aurelio, na prisão.

APÊNDICE 3: Termos e Expressões Emocionais na *Vida de San Eulogio* de Álvaro de Córdoba

Legenda

CSM: *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (ALBARI OPERA, 1974).

*****:** mesma informação anterior.

Nº	Termos latinos no CSM	Termos espanhóis traduzidos por Díaz y Díaz (ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994)	Sujeito(s) emocionado(s), temas e/ou contexto
1	1.[...] <i>karitatis dulcedine et scribaturarum amore uno uinculo concord</i> [...] (p. 330).	1. [...] unidos en un común vínculo de mutua simpatía por el roce de la amistad y por el amor a las Escrituras, [...] (p. 131).	Álvaro e Eulógio amigos um do outro e amantes da Bíblia.
2	2.[...] <i>illi indiuidua sum nexus dulcedine.</i> (p. 331).	2.[...] allí me uní a él con un cariño indestructible (p. 134).	O carinho e consideração entre Álvaro e Eulógio.
3	3.[...] <i>quanta inheserat karitas, amor omnium hostendebat.</i> (p. 332).	3.[...] cuánto amor fraterno le eran connaturales, [...] (p. 135).	Amor fraterno, uma das qualidades de Eulógio.
4	4.[...] <i>noctes diesque ingeminans et scribaturarum mellam lambens ore et corde spiritaliter ruminans.</i> (p. 333).	4. [...] en su boca la miel de las Escrituras y asimilando su significado espiritual en su corazón (p. 137).	Eulógio, que guardava os sentidos da Bíblia emocionalmente, em seu coração.
5	7.[...] <i>Qui grabi insti <n>ctu doloris dum indique circa se dolosum cerneret ipsius aspiscopi</i> [...] (p. 334).	7.[...] Contemplando con vivo sentimiento de dolor que el natural tramposo del obispo se cernía sobre él, [...] (p. 138).	Eulógio, que sofreu com a perseguição do bispo Recafredo contra os mártires e seus apoiadores.

6	7.[...] <i>ingenti uulnere quasi percussus, ab intimo corde trahens suspiria meque intuens conuersus episcopo [...]</i> (p. 334).	7.[...] exhalando un profundo suspiro desde lo hondo de su corazón [...] (p. 139).	Eulógio questionando o bispo Recafredo, em defesa da Igreja e com sinceridade.
7	9.[...] <i>ingressus et aliotum cenobia ipsarum regionum gliscenti uoto percurrrens multorum patrum est amicitja dulcoratus, [...]</i> (p. 335).	9.[...] recorriendo diferentes cenobios de la zona con fervor entusiástico, se vio honrado con la amistad de numerosos abades, [...] (p. 141).	Eulógio, entusiasmado em conhecer os cenóbios da Marca Hispânica, cujos abades se tornaram seus amigos
8	9.[...] <i>limpidus, dulcorosus, nectareus Xpi coronatus emicabat omnibus famulus.</i> (p. 336).	9.[...] para todos brillaba el siervo coronado de Cristo límpido, dulce, melífero (p. 142).	Eulógio, que se destacava com doçura exemplar entre os cristãos.
9	12.[...] <i>callidatis astu omnes fines Hispanie misere deuastabat quo rex Mohomad incrediuili rabie [...]</i> (p. 337).	12.[...] en el encendido arrebato de su saña devastaba sin piedad todos los confines de Hispania, en que el rey Mohamed con furia incontenible [...] (p. 144).	O emir Muḥammad I, que em sua perseguição contra os cristãos, destruía a Hispânia.
10	12.[...] <i>genus delere funditus cogitabat, multi terrore cruentissimi regis [...]</i> (p. 337).	12. [...] muchos, amedrentados por el terror implantado por el más sanguinario rey (p. 144).	Os cristãos aterrorizados pela perseguição de Muḥammad I.
11	13. [...] <i>genere nouilis mente nouilior, [...]</i> (p. 337).	13. [...] pero más noble de sentimientos [...] (p. 145).	Leocricia, a última mártir, nobre de sentimentos.
12	13. [...] <i>mente suscepit et ardore amoris susceptam pectore conseruabit.</i> (p. 337).	13. [...] la fe de Cristo y conservó en su corazón la fe recibida con la llama del amor. (p. 145).	Leocria, que amava a Cristo de coração.
13	13. [...] <i>Sed ignis ille quem Xps in corda fidelium misit nullis minis cedere nouit.</i> (p. 337).	13. [...] Pero el fuego que Cristo introduce en el corazón de sus fieles [...] (p. 146).	O amor caloroso de Cristo, que entra nos corações dos cristãos.

14	13. [...] <i>nisa est eorum inflectere animos et sibi exosos comere gressos.</i> (p. 338).	13. [...] logró doblegar sus ánimos e iniciar una reconciliación que personalmente detestaba.	Leocricia, que enganou seus pais muçulmanos e procurou refúgio na casa de Eulógio e de sua irmã, Anulón.
15	13 [...] <i>quam mox grato animo suscipientes occulendam</i> [...] (p. 338).	13. [...] y ellos, que la recibieron encantados, [...] (p. 146).	Eulógio e Anulón, que receberam Leocricia em sua casa com alegria.
16	13. [...] <i>delusos se ingemescentes rabie inaudita</i> [...] (p. 338).	13. [...] atormentándose con furia inaudita y dolor indecible, [...] (p. 146).	Os pais de Leocricia, furiosos com sua fuga de casa.
17	13.[...] <i>auxilium Dei et fortitudinem uirgini inprecans et semper hec exercitja Domino consecrans.</i> (p. 338).	13.[...] pidiendo para la muchacha el amparo y la fortaleza de Dios [...] (p. 147).	Eulógio, que em suas vigílias noturnas, pedia bênçãos e amparo à Leocricia.
18	14.[...] <i>quam ardenti desiderio diligebat germanam uidere uoluit</i> [...] (p. 338).	14.[...] a la que amaba con sentido afecto, [...] (p. 147).	Anulón, que amava Leocricia como cristã.
19	15.[...] <i>et inpatjenti animo ueementi furore accensus furiosis uerbis</i> [...] (p. 339).	15.[...] con rostro fiero y natural colérico, atacado por furiosa ira, [...] (p. 148).	O juiz muçulmano, furioso com Eulógio.
20	15.[...] <i>et patjentissimi more locutjonis sue splendide rei ueritatem</i> [...] (p. 339).	15.[...] y con absoluta humildad, con sus finos modelos le reveló la verdad [...] (p. 148).	Eulógio, com humildade, tranquilidade e paciência ao defender o Cristianismo perante o juiz muçulmano.
21	15.[...] <i>Tu, sapientje decore precintus et nuite moribus inlustratus, quae de dementja huic mortifero casu oblitterato naturali uigore inmittere compulit?</i> (p. 340).	15.[...] Pero tú, dotado de la aureola de sabio y respetado por tu forma de conducirte en la vida, ¿qué clase de locura te impulsó a sucumbir en tan mortal desvarío, haciendo caso omiso al natural amor a la vida? (p. 149).	Um dos conselheiros do emir, que indagou Eulógio sobre seu sacrifício, sendo ele um homem reconhecido socialmente por sua sabedoria.
22	15.[...] <i>Cui beatissimus martir subridens</i> [...] (p. 340).	15.[...] El santísimo mártir, dibujando una	Eulógio, contestando o juiz muçulmano com sorriso e mansidão.

		sonrisa, le contestó: [...] (p. 149).	
23	15.[...] <i>aut si possem quod meo retineo tuo committere pectore!</i> (p. 340).	15.[...] o si yo pudiera imbuir en tu corazón lo que guardo en el mío! (p. 149).	Eulógio, afirmando ao juiz que a crença religiosa também é emocional.
24	15.[...] <i>Qua uisione perperritus</i> [...] (p. 341).	15.[...] Aterrorizado por esta visión (p. 150).	Um guarda de Écija que teve uma visão de sacerdotes entoando salmos após o martírio de Eulógio.
25	15.[...] <i>ad mansionis locum magis fugiens quam rediens repedauit</i> [...] (p. 341).	15.[...] regresó al puesto de guardia más propiamente huyendo despavorido que volviendo tranquilamente (p. 150).	***
26	18. [...] <i>restat ut ad eundem amicissimum nobis</i> [...] (p. 341).	18. [...] dedicar unas palabras a nuestro valedor y amigo del alma [...] (p. 151).	Eulógio, chamado de “amigo de alma” por Álvaro.
27	18.[...] <i>et patrocinar miseris et afflictis</i> , [...] (p. 341).	18.[...] y amparar a los desventurados y afligidos [...] (p. 151).	A fé, que ampara os desventurados e aflitos
28	18.[...] <i>et quem hic tenuisti caritate animo fixum</i> , [...] (p. 341).	18.[...] ligado a ti en el alma por el vínculo del amor fraterno, [...] (p. 151).	Eulógio, ligado a Álvaro pelo amor fraternal cristão.
29	18.[...] <i>quam Eulogius, nec alibi quam penes intima Alabari totus si conlocatus amor[e] Euloggi</i> . (p. 341).	18.[...] y que todo el amor de Eulogio en ninguna parte se aloje sino en el corazón de Álvaro (p. 152).	O coração de Álvaro, onde este deseja que esteja o amor de Eulógio.
30	18.[...] <i>Seruat namque amor uerus</i> [...] (p. 342).	18.[...] que mi amor verdadero [...] (p. 152).	O amor sincero de Álvaro por Eulógio.
31	18.[...] <i>qui uultum dominico satjaris eiusque dono perpetue iucundatis</i> , [...] (p. 342).	18.[...] del rostro del Señor y gozas siempre de sus eternos favores, [...] (p. 152-153).	Eulógio gozando dos favores de Deus.

32	18.[...] <i>Quocumque e<r>go termino aut flagello cura remedium indenpere seruo et eo ardoris igne dilectum [...]</i> (p. 342).	18.[...] y desea vivamente que se salve el que te ha amado con ese ígneo ardor, [...] (p. 153).	Álvaro, que amou Eulógio com um caloroso amor.
33	19.[...] <i>Impleui amicitje uinculum et karitatis tue nolui nudum seculo dimittere nomen, [...]</i> (p. 343).	19.[...] He cumplido con la obligación de la amistad y no he querido que tu amado nombre pasara ajeno al siglo, [...] (p. 154).	O nome de Eulógio, amado por seus entes queridos e apoiadores, incluindo o seu amigo Álvaro.
34	20.[...] <i>inlustremur deinceps respectjone felici, uisitemur dono celesti, [...]</i> (p. 343).	20. [...] en el futuro nos veamos recompensados con un feliz encuentro y seamos agraciados con un don celestial, [...] (p. 154).	O feliz encontro de Eulógio e de Álvaro no futuro, no Paraíso.
35	20.[...] <i>preuenienti gratja inlustratus et gratuita misericordia [...]</i> (p. 343).	20.[...] restablecido por la intercesión de la divina gracia y su infinita misericordia, [...] (p. 154).	A misericórdia de Deus, que é infinita.
36	20.[...] <i>sicut hic pari fletu et gemitu terrena maceratus angustia [...]</i> (p. 343).	20. [...] gozos celestiales, de igual manera que, angustiado aquí por terrenas tribulaciones, (p. 154).	Os problemas terrenos, que angustiam os cristãos.

Fontes: ALBARI OPERA, 1974; ÁLVARO DE CÓRDOBA, 1993-1994.

APÊNDICE 4: Diálogo com a Parroquia de San Francisco y San Eulogio (de Córdoba)



Thiago Damasceno Pinto Milhomem <thiagodamascenohistoria@gmail.com>

Canonización de San Eulogio

3 mensagens

Thiago Damasceno Pinto Milhomem <thiagodamascenohistoria@gmail.com>

25 de janeiro de 2022 às
16:04

Para: cordoba.sanfranciscoysaneulogio@diocesisdecordoba.es

¡Buenas tardes!

Mi nombre es Thiago Damasceno y soy historiador. Actualmente soy estudiante de doctorado en Historia en la Universidad Federal de Goiás (UFG). Estoy investigando a los mártires de Córdoba, por lo que los escritos de San Eulogio son mis principales fuentes.

Como parte de la metodología del historiador, debo hablar de la vida, pasión y santificación de San Eulogio. Sin embargo, no pude encontrar en ningún libro o artículo académico la fecha o el contexto de la canonización de San Eulogio. ¿La Diócesis de Córdoba tendría esta información?

Agradezco cualquier orientación o indicación de trabajos que me puedan ayudar en esta pregunta específica, o en la investigación en su conjunto.

¡Mis cordiales saludos!

Thiago Damasceno

PARROQUIA DE SAN FRANCISCO Y SAN EULOGIO - CORDOBA

<cordoba.sanfranciscoysaneulogio@diocesisdecordoba.es>

Para: Thiago Damasceno Pinto Milhomem <thiagodamascenohistoria@gmail.com>

27 de janeiro de
2022 às 04:38

Soy David Matamalas, vicario parroquial de San Francisco y San Eulogio. He trasladado su consulta al párroco, Joaquín Alberto Nieva, y me ha respondido lo siguiente:

- El culto a San Eulogio, y por tanto su veneración como santo, se remonta al momento de su martirio mismo. No existe fecha de canonización porque en aquella época del martirio, el culto a los mártires surgía por aclamación popular y no por intervención pontificia como sucede desde hace varios siglos. Como prueba, fue la conservación de su reliquias y el interés que suscitaban entre los cristianos del Norte de la península. En diciembre de 883, **Alfonso III el Magno** obtuvo del emir **Muhammad I** sus reliquias y las de **Santa Leocricia**. El encargado de la petición y del traslado fue el presbítero toledano Dulcidio. Colocadas en la **Cripta de Santa Leocadia** en la **catedral de Oviedo** en enero de 884, fueron trasladadas a la Cámara Santa en 1303, y allí se veneran.
- Recientemente se ha publicado la tesis doctoral de R. Jiménez Pedrajas, "El Santoral Hispánico del Martirologio de Usuardo. Estudio de las noticias y de sus fuentes" BAC 2021. Este estudio sobre el Santoral Hispánico de este Martirologio, fechado en el siglo IX, aporta una importantísima información sobre los mártires de la península Ibérica y también de nuestra Diócesis de Córdoba, en cuya larga historia destacan sus mártires de la época romana y mozárabe. La visita a Córdoba del monje benedictino francés Usuardo, junto con su compañero **Odilardo, en el año 858, en plena década martirial**, le permitió enriquecer este Martirologio con abundantes noticias españolas, muchas de ellas de los mártires mozárabes que por entonces daban su vida por Cristo en **la ciudad andaluza**. El libro estudia a fondo la relación que tuvieron Usuardo y Odilardo con San Eulogio y cómo este les aportó abundante información sobre los mártires. Se estudia también la influencia de las obras de San Eulogio en el Santoral Hispánico. Este libro puede ser muy interesante para la tesis doctoral de este doctorando que investiga sobre la santidad de San Eulogio.

Para conocer la historia del Santo hay algunas introducciones genéricas:

- En el libro *Obras completas de San Eulogio, versión castellana*. Por el R.P. Agustín S. Ruiz, O.B. Editado por la Real Academia de Córdoba con ocasión del XI Centenario del Santo (859-1959) en Córdoba en 1959. En este libro aparece al principio una biografía-estudio de San Eulogio y sus obras.
- En el libro de María Jesús Aldana García, *Obras completas de San Eulogio, Introducción, traducción y notas*, Editado por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba 1998. En este libro aparece al principio una biografía-estudio de San Eulogio y sus obras.
-

- Noticia en la prensa que cuenta la historia de la traída a Córdoba de una reliquia de San Eulogio desde la Catedral de Oviedo donde se custodian desde la época mozárabe:

https://sevilla.abc.es/andalucia/cordoba/semana-santa/sevi-san-eulogio-santo-regreso-cordoba-bajo-amparo-san-rafael-201901090838_noticia.html

San Eulogio, el santo que regresó a Córdoba bajo el amparo de San Rafael



San Eulogio de Córdoba en la parroquia de San Francisco y San Eulogio de Córdoba- Diócesis de Córdoba

El sacerdote de época mozárabe fue uno de los sabios más notables de su época

Eloy Moreno **CÓRDOBA** Actualizado:09/01/2019 08:38h **GUARDAR**

Este jueves, día 9 de enero, se celebra el día de San Eulogio de Córdoba. Se trata de un santo cordobés nacido en torno al año 800 y es considerado como el último hispano-romano de la Bética. Recibió su formación en un colegio sacerdotal de la basílica de San Zoilo, también de Córdoba.

San Eulogio fue considerado como uno de los sabios más notables de su época, en el siglo IX. Durante su periodo de estudios entabló amistad con Álvaro de Córdoba, hoy patrón de las cofradías y hermandades de Córdoba. Esta amistad duraría hasta su muerte.

Como sacerdote, San Eulogio no se quedó en Córdoba, sino que predicó por Cataluña, Navarra, Zaragoza o Toledo, Diócesis de la que, después, sería nombrado arzobispo, aunque nunca pudo ostentar este cargo.

Sus viajes, por otro lado, le valieron para engrandecer las escuelas de Córdoba a las que trajo numerosos libros latinos y obras de otros autores como San Agustín.

Ingresó en prisión

Por su defensa al movimiento martirio mozárabe ingresó en prisión, donde escribió el «Memorial de los Santos» y el «Documento martirial», dedicado a las santas Flora y María. San Eulogio fue liberado y en el año 859 fue de nuevo detenido.

Su segunda detención se produjo por haber ayudado a ocultarse a una hija de padres musulmanes Leocricia, que había sido convertida al cristianismo. Ambos fueron decapitados el día 9 de enero del año 859. Los cuerpos de ambos fueron sepultados en la basílica de San Zoilo, actual parroquia de San Andrés. Sin embargo, de allí fueron, nuevamente, trasladadas a la Catedral de Oviedo, hasta que llegó una petición desde Córdoba.

San Rafael, custodio de San Eulogio

Una parte de las reliquias de San Eulogio y Santa Leocricia fueron recuperadas por el hermano mayor de la hermandad de San Rafael Pedro Miguel de Prado, en el año 1735. Éste fue el que solicitó al obispo de Oviedo la recuperación de estos restos para custodiarlos en Córdoba.

De esta forma, las santas reliquias regresaron a la ciudad el día 16 de julio, festividad del Carmen, del año 1973. El encargado de reconocer las reliquias al gobernador del obispado Pedro Salazar y Góngora. Los restos fueron colocados en un relicario de plata que ordenó a hacer la hermandad del custodio de la ciudad.

En la actualidad, el reconocimiento a San Eulogio de Córdoba se reduce a la mitad del nombre de una de las parroquias de la capital, donde en su día se celebra una eucaristía, y a una calle. Sin embargo, en épocas pasadas los cultos a sus reliquias, en la iglesia del Juramento, atraieron a numerosos fieles y devotos cordobeses.

Esperamos que le pueda ayudar.

Thiago Damasceno Pinto Milhomem <thiogodamascenohistoria@gmail.com>

27 de janeiro de 2022 às
10:46

Para: cordoba.sanfranciscoysaneulogio@diocesisdecordoba.es

Estimado David Matamalas, le estoy muy agradecido a usted y al párroco Joaquín Nieva por las aclaraciones y orientaciones. Esta información me ayudará mucho en mi investigación. ¡Los citaré a ambos en mi tesis, en la sección de agradecimientos!

¡Mis cordiales saludos!

Thiago Damasceno

[Texto das mensagens anteriores oculto]