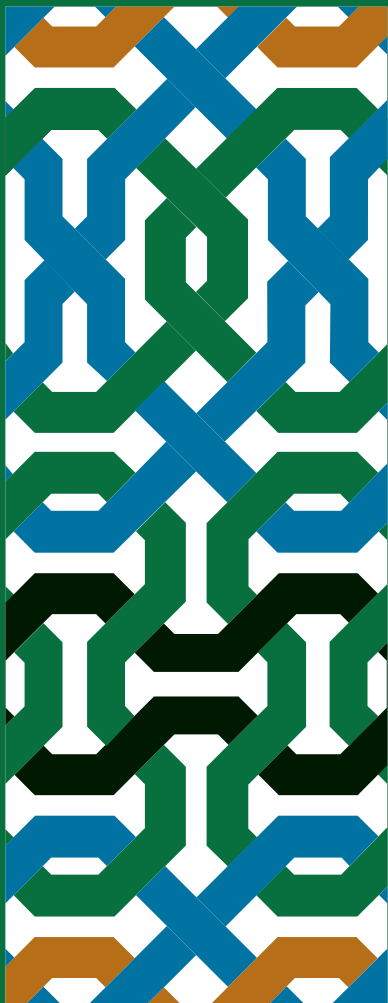




ULEMAS DO ĠARB AL-ANDALUS NO SÉCULO DAS TAIFAS (5 H./XI D. C.)

O contributo da *Prosopografía de los Ulemas
de al-Andalus* (EEA-CSIC)

ANA LUÍSA SÉRVULO MIRANDA



ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
MONOGRAFÍAS

CONSEJO SUPERIOR DE
INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

El presente trabajo pretende caracterizar a los ulemas del Ğarb al-Andalus del siglo 5 H./XI d. C. a partir de los siguientes elementos: su contexto familiar y tribal, las ramas del saber en las que se distinguían, su relación con el poder político, la circulación en el espacio andalusí y no andalusí y, por último, las redes de transmisión del saber en las que se movían. El objetivo era evaluar cómo eran representadas dichas variables y cómo se influyeron entre sí, tratando de identificar las posibles pautas de comportamiento y teniendo en cuenta también elementos anteriores a dicha cronología.

Considerando los cambios políticos estructurales que se produjeron a lo largo de dicho siglo, a saber, el fin del régimen amirí y la *fitna*, el hundimiento del califato omeya y la aparición de los reinos de taifas y, por último, la conquista almorávide, este planteamiento permite identificar las mutaciones producidas en las redes letradas de Ğarb al-Andalus que pueden estar asociadas a ellos; además, el enfoque geográfico facilita evaluar el impacto de esos cambios en la población de ulemas de las distintas ciudades que componían la geografía de Ğarb.

La investigación, basada en datos publicados en línea dentro del proyecto «Protopografía de los ulemas de al-Andalus», dirigido por la Escuela de Estudios Árabes del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y fundamentada tanto en un enfoque cuantitativo como cualitativo, ha posibilitado identificar a ciento treinta y dos literatos originarios de Ğarb, ochenta de los cuales vivieron durante el siglo 5 H./XI d. C.

ULEMAS DO ĠARB AL-ANDALUS
NO SÉCULO DAS TAIFAS (5 H./XI D. C.)

COLECCIÓN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS

Fuentes y Monografías

DIRECCIÓN

Maribel Fierro, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CSIC

SECRETARÍA

Fernando Rodríguez Mediano, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CSIC

COMITÉ EDITORIAL

Helena de Felipe Rodríguez, Universidad de Alcalá

Maribel Fierro, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CSIC

Sophie Gilotte, Centre National de la Recherche Scientifique

Indalecio Lozano Cámara, Universidad de Granada

Mayte Penelas Meléndez, Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC

Cristina de la Puente González, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CSIC

María Dolores Rodríguez Gómez, Universidad de Granada

Fernando Rodríguez Mediano, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CSIC

Isabel Toral-Niehoff, Freie Universität Berlin

María Ángeles Utrero Agudo, Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC

María Ángeles Vicente Sánchez, Universidad de Zaragoza

ULEMAS DO ĠARB AL-ANDALUS NO SÉCULO DAS TAIFAS (5 H./XI D. C.)

O CONTRIBUTO DA *PROSOPOGRAFÍA DE LOS ULEMAS
DE AL-ANDALUS* (EEA-CSIC)

ANA LUÍSA SÉRVULO MIRANDA

La versión electrónica de este libro está disponible en acceso abierto en editorial.csic.es y se distribuye bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-Non Comercial-No Derivadas 4.0. La información completa sobre dicha licencia puede ser consultada en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Esta licencia afecta solo al material original del libro. El uso del material proveniente de otras fuentes (indicadas en las referencias), como diagramas, ilustraciones, fotografías o fragmentos de textos, requerirá permiso de los titulares del *copyright*.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Cómo citar: Sérvulo Miranda, Ana Luisa. *Ulemas do Ġarb al-Andalus no século das taifas (5H./XI d. C.). O contributo da* Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus (EEA-CSIC), Madrid, CSIC, 2024.

Catálogo de publicaciones de la Administración General del Estado:
<https://cpage.mpr.gob.es>

EDITORIAL CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: editorialcsic@csic.es)



© CSIC, 2024

© Ana Luísa Sérvulo Miranda

ISBN: 978-84-00-11322-3

e-ISBN: 978-84-00-11323-0

NIPO: 155-24-178-X

e-NIPO: 155-24-181-3

Depósito Legal: M-20572-2024

Corrección y coordinación editorial: Isabel M.^a Martín Jiménez (Editorial CSIC)

Diseño y maquetación: Ángel Merlo

Impresión y encuadernación: Naturprint

Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

ÍNDICE GERAL

AGRADECIMENTOS	13
TRANSLITERAÇÃO	14
CONVERSÃO DE DATAS	15
INTRODUÇÃO	16
GÉNESE E EVOLUÇÃO	
IMPORTAÇÃO DE UM MODELO ORIENTAL	51
Conhecimento e conhecimentos	52
Os agentes do conhecimento	62
Na periferia da periferia	69
DISPERSÃO E EVOLUÇÃO TERRITORIAL	82
O Ġarb no al-Andalus	84
Uma vizinhança temível	87
Um Ġarb a diferentes velocidades	92
Sintra	93
Lisboa	93
Santarém	101
Alcácer do Sal	106
Évora	107
Badajoz	110
Alcântara (Cáceres)	115
Mérida	116
Beja	118
Marachique (Castro da Cola)	121
Silves	122
Santa Maria al-Ġarb	125
São Brás de Alportel	128
Saltés	128
Niebla	131
Outros locais com presença de ulemas	132

CARACTERÍSTICAS E DINÂMICAS RELACIONAIS

FAMÍLIA E TRIBO	141
Origem familiar	143
Origem tribal	155
A linhagem como «suposição»	155
A nisba no Ğarb	158
As especificidades locais	172
Sintra	173
Lisboa	174
Santarém	175
Alcácer do Sal	177
Évora	178
Badajoz	180
Alcântara (Cáceres)	183
Mérida	184
Beja	185
Marachique (Castro da Cola)	186
Silves	187
Santa Maria al-Ğarb	189
São Brás de Alportel	189
Saltés	190
Niebla	191
EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO	195
Educação e actividade: as áreas do conhecimento	196
Cargos e relação com o poder	211
CIRCULAÇÃO E TRANSMISSÃO	
CIRCULAÇÃO	225
Modalidades de circulação	227
Entre o Ğarb e o Ḥurāsān	235
Conexões regionais e extra-regionais	255
Sociologia da circulação	265
Conexões familiares	266
Área de educação e de actividade	270
Circulação e promoção social	274

TRANSMISSÃO	284
Os sujeitos da transmissão	285
Redes de transmissão	293
CONCLUSÃO	
ANTES DO SÉCULO 5/xi	310
QUEDA DO REGIME AMIRIDA E FITNA – 401-450H	313
FIM DO CALIFADO OMÍADA E EMERGÊNCIA DOS REINOS DE TAIFA, 451-500H	315
CONQUISTA ALMORÁVIDA	317
AS REDES DE TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO	319
FONTES, ESTUDOS E RECURSOS ELECTRÓNICOS	
FONTES	323
ESTUDOS	328
RECURSOS ELECTRÓNICOS	355
ANEXOS	356
ÍNDICE DE DIAGRAMAS, FIGURAS, GRÁFICOS, MAPAS E TABELAS	438

À minha família, a de sangue e a escolhida

AGRADECIMENTOS

O presente livro é amplamente baseado na minha investigação de doutoramento, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (Portugal). É, por isso, incontornável mencionar algumas pessoas que me acompanharam nessa fase e que contribuíram para esta monografia.

Entre os docentes que me inspiraram a seguir este campo de estudos destaco o professor Hermenegildo Fernandes, a quem agradeço a inspiração e a confiança que depositou no meu trabalho; a professora Maria Filomena Barros (†), pelo entusiasmo; o professor Fernando Branco Correia, pelo incentivo; e o professor Badr Hassanein, pela disponibilidade.

Agradeço ainda às professoras Maribel Fierro, Manuela Marín, Catarina Belo, Susana Gómez Martínez e ao professor Santiago Macias, pelo interesse demonstrado no meu trabalho e pelas observações construtivas que me têm permitido melhorá-lo.

Estendo a minha gratidão à equipa da Escuela de Estudios Árabes do Consejo Superior de Investigaciones Científicas, liderada por María Luisa Ávila (†), que produziu e disponibilizou publicamente a Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus, que se tem revelado um precioso instrumento para o estudo da sociedade andaluza e que possibilitou desenvolver este estudo.

Grata, sobretudo, aos meus Pais, Alexandrina e Fernando. Este livro, agora publicado, é o corolário de uma longa viagem começada há vários anos, na qual tenho contado com o seu apoio integral. Por fim, agradeço ao Carlos, que, durante a preparação desta monografia, me tem ouvido pacientemente falar de ulemas, de taifas e do al-Andalus, mais vezes do que seria recomendável para a sua saúde.

Abril 2024

TRANSLITERAÇÃO

<i>consoantes</i>	
ء	ʾ
ب	b
ت	t
ث	ṭ
ج	ǧ
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ḏ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	ǧ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w, ū
ي	y, ī

CONVERSÃO DE DATAS

Anos H.	Anos d. C.
<=100	<=718/9
101-150	719/20-767/8
151-200	768/9-815/6
201-250	816/7-864/5
251-300	865/6-912/3
301-350	913/4-961/2
351-400	962/3-1009/10
401-450	1010/1-1058/9
451-500	1059/60-1106/7
501-550	1107/8-1155/6

INTRODUÇÃO

Porventura não é um homem do Ocidente, ainda que, na sua opinião, se creia parte integrante dos árabes? E que é o Ocidente entre os países, senão uma nota —um ponto— entre linhas?¹

«Ulemas é aborrecido» e «tudo menos taifas» eram as únicas certezas quando, na Primavera de 2012, pensava num tema de investigação a submeter ao concurso da FCT para bolsas de doutoramento, então a decorrer. Na procura de solução para o impasse em que me encontrava abordei o professor Hermenegildo Fernandes a propósito de possíveis tópicos de trabalho, sem que, contudo, lhe tivesse manifestado os meus ódios de estimação. A resposta não poderia ter sido mais desanimadora —o professor sugeria-me, precisamente, ulemas ou taifas—.

Estudar o mundo dos ulemas afigurava-se-me monótono. Imaginava os ulemas personagens austeras que ocupavam o seu tempo procurando, esterilmente, as mil e uma formas de chegar à Salvação. Quanto a taifas, a minha resistência ao tópico ia além do mero enfado. A perspectiva de trabalhar um período que decorre de um longo e penoso processo de falência do califado, associado a uma guerra civil, e que uma certa tradição historiográfica conota com a decadência política e social, não era, de todo, animadora.² O século 5/XI significava, também para mim, uma época em que o al-Andalus, após séculos a irradiar prestígio, se tinha virado para o seu umbigo; e que se caracterizava apenas, no meu entendimento, pelas guerras intestinas, pelo avanço cristão, pelos frágeis e efémeros reinos liderados por um contingente de régulos que açambarcaram o poder e que por ele perderam —alguns literalmente— a cabeça. Acrescia o conglomerado de dinastias, líderes políticos, batalhas, conspirações,

1 al-Marrākušī, 1955, p. 126.

2 Ibn 'Idārī recolhe um dos testemunhos mais vívidos da *fitna*, o qual descreve um processo rápido e inesperado que, mais do que uma mera substituição da cúpula do poder, resultou numa total inversão do sistema de valores que norteava a vida pública: a proclamação de um califa que, apesar de deter ascendência omíada, não tinha sido ratificado pelas instituições, e que contara apenas com o apoio dos sectores mais humildes da sociedade, o que acarretou «a queda dos grandes vizires e a promoção dos seus contrários, a quem os olhos desprezavam pela sua baixeza e vileza» (Ibn 'Idārī, 1993, p. 74).

anexações e divisões de território, capazes de desafiar o mais feroz enciclopedista.³

Para os «devotos» de Madīnat al-zahrā' ou, no limite, para quem crê que a história do al-Andalus terminou com Almançor, o período de taifas é um pálido reflexo do esplendor que caracterizou a governação omíada.⁴ A dissolução política terá, nessa óptica, precipitado a desunião religiosa e moral. Esta terá sido gerada pela ausência de um poder centralizado, pelo isolamento dos régulos, mais preocupados em conservar o seu quintal à custa de alianças dúbias com os reinos cristãos em dinâmica expansiva (e agressiva), e pelo fosso entre governantes e governados, que a compra dessa paz acentuou.

Foi por isso que, na demanda por um tema que me permitisse furtar às sugestões da orientação, dispus-me a reler alguma bibliografia sobre a época. Foi assim que se me apresentou a possibilidade de encarar as taifas na óptica da sua ligação ao exterior, através do comércio e da mobilidade em geral, com os territórios que se situam para lá do horizonte andaluz.

Perante a perspectiva de o período de taifas encerrar potencialidades que até então não tinha equacionado, expus ao professor o meu interesse em trabalhar esta época do ponto de vista da circulação entre o al-Andalus e o restante mundo islâmico. Obtive o seu aval, com a ad-

3 García Gómez na «Advertência preliminar» do volume V da *Historia de España Menéndez Pidal* refere-se à história das taifas como uma «incrível complicação» que «desafia os nervos e a lógica do especialista mais apetrechado»; vide García Gómez *apud* Viguera Molins, 1994, p. XII. A circunstância de o volume VIII da *Historia de España*, consagrado às taifas, ter aguardado cerca de trinta anos após a publicação dos tomos dedicados ao califado para que fossem iniciados os trabalhos conducentes à sua edição —hiato ao qual não é alheio o falecimento de Évariste Lévi-Provençal—, são um sintoma do desconforto que este período suscitava entre os historiadores, tendo sido necessário que a historiografia superasse «o enfoque catastrofista» patente nas fontes da época; vide Viguera Molins, 1994, p. XIV.

4 Scales elenca alguns factores para o enaltecimento do califado e para a indissociável depreciação das épocas posteriores: a) a circunstância de alguns dos historiadores do século XI terem sido clientes dos omíadas; b) a visão nacionalista presente em muitos arabistas do séculos XIX e XX que concentrava no século X todas as conquistas da «civilização hispano-árabe»; c) a falta de clarividência em compreender as contradições de que o califado omíada do al-Andalus padecia e que geraram a sua queda (Scales, 1994, pp. 1-9). Algumas contradições da fase final do califado, em especial do período amirida, tais como a importância dos escravos na corte e no exército, bem como as tensões latentes sob a aparência de um califado forte e capaz de assegurar a paz, são abordadas por Ana Miranda (2018), na perspectiva da actuação de al-Dalfā', mãe do sucessor de Almançor, 'Abd al-Malik al-Muzaffar.

vertência para a necessidade de recorrer, por um lado, aos repertórios biográficos de ulemas, as fontes que, de forma sistemática, melhor documentam a circulação de pessoas ou, melhor, de um certo tipo de pessoas —os próprios ulemas— e, por outro lado, aos estudos em arqueologia, sobretudo os que lidam com cerâmicas, que poderiam fornecer indicações a respeito da circulação de bens.

Aquilo que, inicialmente, tinha representado, para mim, o pior de dois mundos, fundia-se num esboço de tema de trabalho: taifas e ulemas, com uma terceira variável —a circulação— o que fez com que o assunto se tornasse apelativo e desafiante. Sedutor, até. Através dos «meus» ulemas percorreria o Saara nos seus trilhos de caravanas, pernoitaria sob as estrelas, sulcaria os mares, regatearia víveres nos mercados egípcios, escaparia heroicamente aos ataques dos beduínos, refrescar-me-ia junto ao poço de Zamzam e, num misto de exaustão e êxtase, circunvalaria a Ka‘ba, para, assim, mais próxima ficar do Altíssimo... A descoberta do trabalho de S. D. Goitein sobre as cartas da Geniza do Cairo elevou as minhas expectativas de concretização para níveis estelares. Por elas tornar-me-ia proficiente em hebraico e decodificaria documentos que estudiosos com uma vida consagrada à sua descriptação não conseguiram apreender. Devaneios de uma imaginação insuflada pelo entusiasmo pueril da inexperiência.

Foi assim que, a partir de um tema inicialmente difuso, se iniciou um processo de maturação no sentido da definição dos objectivos, da metodologia, da conceptualização e da organização expositiva. As diversas comunicações e artigos elaborados no âmbito do doutoramento assumiram um carácter propedêutico, na medida em que permitiram estabelecer abordagens exploratórias ao tema, assumindo a função de tubos de ensaio. O contacto sistemático com as fontes e a bibliografia deixou transparecer que o mundo dos ulemas era, também ele, à semelhança do universo das taifas, presa fácil das generalizações que cumprem apenas confirmar uma visão idealizada. Ciente desta fragilidade, recordava-me das reflexões do céptico livreiro Baldassare, personagem a que Amin Maalouf deu vida, acerca das premonições relativas ao ano 1666: «Sinais manifestos, sinais eloquentes, sinais perturbadores, tudo aquilo que procuramos demonstrar acaba por se verificar, e encontramos outros tantos se procurássemos demonstrar o contrário».⁵

5 Maalouf, 2001, p. 21.

Tendo decidido que a análise iria incidir sobre a análise do colectivo e não do indivíduo e animada pelos estudos desenvolvidos por investigadores da Escuela de Estudios Árabes, do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), compreendi que a quantificação e, em especial, a análise de frequências, era o caminho a seguir. Os números, sendo cegos, não atendem ao prestígio irradiado por um determinado nome ou por uma determinada família. Mesmo considerando todas as outras dimensões —políticas, sociais, económicas ou geográficas— imanentes a essa quantificação, «os métodos quantitativos estão certos na vantagem essencial de substituir o arbitrário na perspectiva individual, pela objectividade da contagem exaustiva».⁶

Este trabalho caracterizou-se, no geral, por avanços e retrocessos, intercalados por longos períodos de aparente estagnação. Digo aparente, pois à semelhança de um rio, as águas podem apresentar-se paradas à superfície, mas as correntes profundas fazem o seu percurso, indiferentes à percepção do observador. Os imprevistos que, no trabalho de investigação assumem proporções cataclísmicas, por parecerem invalidar o esforço empregado, acabam por ser apenas um momento, muitas vezes necessário, para a progressão e consolidação do trabalho em curso. Um dos maiores desafios foi, como tal, o exercício de alternar entre a observação da árvore e a da floresta. Porém, a descoberta de um novo elemento que confere solidez àquilo que parecia ser uma mera intuição compensa largamente os momentos em que o desânimo imperou. A gestão da relação de amor/ódio no decurso da elaboração deste trabalho passou, por isso, pela consciencialização de que o resultado desta investigação é, também ele, usando as palavras de al-Marrākušī, não mais do que «uma nota —um ponto— entre linhas», ou seja, o produto de uma combinação possível de metodologias, de experimentação e de procura de desafios, que será, por sua vez, sujeita a revisão e a crítica.



A periferia geográfica do Ġarb al-Andalus foi, durante muito tempo, condizente com o espaço que lhe coube no âmbito dos estudos sobre o al-Andalus. Hermenegildo Fernandes sintetiza as principais razões

⁶ Urvoy, 1978, pp. 205-206.

para esta limitação estrutural: a falta de uma tradição filológica sólida, não obstante as traduções setecentistas e oitocentistas de Fr. João de Sousa e de Fr. José de Santo António Moura; a carência no território nacional de um registo material de evidente monumentalidade que captive a atenção do público, além da ausência de textos que possibilitem a reconstituição de amplos aspectos da vida em sociedade, aos quais somente a arqueologia tem, desde o último quartel do século xx, vindo a dar respostas.⁷

No que respeita, em particular, aos estudos sobre os ulemas, uma comunidade diminuta quando comparada com a existente no centro ou no Levante do al-Andalus, afastou as atenções para locais onde a matéria-prima para investigação é exponencialmente mais abundante. Por outro lado, uma historiografia feita em Portugal que, no que toca à Idade Média, entendia a fundação da nacionalidade apenas em oposição ao seu passado «mouro», considerava o estudo do período de domínio muçulmano como devaneio de orientistas excêntricos ou como evidência de subversão política. A frase com que António Borges Coelho abre o prólogo da 1.ª edição de *Portugal na Espanha Árabe* é ilustrativa a esse respeito: «A generalidade dos portugueses com luzes crê ainda que a civilização árabe peninsular nos tocou apenas na epiderme».⁸ Foi, pois, sob o signo desses condicionalismos que surgiram os primeiros trabalhos que procuraram resgatar essa parte da História.

Os primeiros estudos sobre sábios do Ġarb devem-se ao labor de David Lopes, que procedeu à tradução de excertos da *Takmila* de Ibn al-Abbār, e de Garcia Domingues, cujos ensaios incidiram sobre personagens isoladas tais como Abū ‘Imrān de Mértola ou o incontornável Ibn ‘Ammār de Silves.⁹ Já nos anos sessenta, seria Martim Velho a traduzir excertos de Ibn al-Abbār, Ibn Baškuwāl e Ibn al-Farađī.¹⁰ Nos anos setenta, a publicação da supracitada obra de António Borges Coelho trazia um conjunto de textos que colocavam o foco em personagens e eventos relevantes no espaço do Ġarb, procurando assim despertar

7 Fernandes, 2015, p. 156. O autor aponta, ainda, o «arcano paradigma da Reconquista» que vigora até ao Estado Novo, bem como a «ausência de uma presença colonial portuguesa no espaço arabófono», passível de suscitar o interesse do público, da governação ou da academia (*Ibidem*, p. 153).

8 Borges Coelho, 2008, p. 11.

9 Lopes, 1911, pp. 98-129 e Garcia Domingues, 1955 e 1982.

10 Velho, 1966, pp. 93-102 e 1966b.

consciências para o passado andaluz. É a partir do final dos anos noventa, cerca de uma década após o lançamento no país vizinho do primeiro volume da colecção *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, que surgem, em Portugal, os primeiros estudos sistemáticos sobre ulemas do Ġarb. Uma das etapas desse processo é constituída pelos três volumes editados no âmbito do projecto *O Sudoeste peninsular na época árabo-islâmica: Estudo e tradução de fontes e de literatura*, coordenado por Adel Sidarus e Teresa Garulo. Este projecto visava a tradução de fontes respeitantes ao Ġarb e reuniu os contributos de reputados investigadores nacionais e internacionais. O seu terceiro volume, *Literatura e Cultura no Ġarb al-Andalus*, agrega contributos diversificados, uns que versam sobre a vida e obra de letrados conhecidos deste quadrante peninsular, tais como Ibn Bassâm ou Ibn al-Sîd al-Baṭalyawsî, e outros, que abordam os ulemas enquanto colectivo, sendo o mais relevante para o presente objecto de estudo o intitulado «Famílias de ulemas en Silves», da autoria de Manuela Marín.¹¹

O interesse pelo Ġarb começa a dar frutos em reputadas revistas internacionais. Salienta-se o contributo, também de Manuela Marín, com alguns artigos, dos quais se destaca «À l'extrémité de l'Islam médiéval: élites urbaines et islamisation en Algarve», publicado na revista *Annales*, no qual a autora explora a emergência no século 4/X de redes locais de ulemas no território correspondente ao actual Algarve.¹² Por sua vez, «Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana» lida, como o título indica, com as primeiras menções a sábios na cidade, logo no início da conquista muçulmana, até à sua rarefação no final do século 4/X.¹³

Um trabalho prospectivo de Maribel Fierro sobre os ulemas de Lisboa deu a conhecer um significativo leque de sábios que, por deles se saber muito pouco, permaneciam invisíveis nos estudos sobre a matéria.¹⁴ Maribel Fierro atribui a Lisboa o berço de cerca de trinta ulemas entre os séculos IX e XIII, um número diminuto quando comparado com a média do al-Andalus, mas que atesta a vitalidade cultural da cidade. Também as investigações de Teresa Garulo sobre Lisboa e Santarém, apesar de mais orientadas para os aspectos ligados à criação

11 Os três volumes são: Sidarus e Soravia, 2005 e Sidarus 2000 e 2001.

12 Marín Niño, 1998.

13 Marín Niño, 2001.

14 Fierro, 2007.

literária, dão a conhecer a actividade cultural no vale do Tejo e põem em evidência as redes de partilha do conhecimento.¹⁵

Badajoz, capital de taifa no século 5/XI, conta com um estudo sobre os seus letrados da autoria de María José Rebollo Ávalos que, apesar de se centrar na figura e obra de Ibn ‘Abdūn de Évora, fornece uma panorâmica detalhada do tecido de ulemas deste reino-taifa, sem que, contudo, se alongue na sua caracterização sociológica.¹⁶

No que respeita a trabalhos que, apesar de não se debruçarem especificamente sobre o Ġarb, constituíram os alicerces da análise prosopográfica sobre este tema, destaca-se à cabeça o da autoria de Dominique Urvoy, *Le Monde des Ulémas Andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle. Étude sociologique*, editado em 1978. Nele, Urvoy intentou realizar um estudo de base quantitativa dos sábios andaluzes, procurando traçar o seu perfil e suas afiliações.

Seguiu-se-lhe em 1985 María Luisa Ávila com *La sociedad hispanomusulmana al final del califato*, que consiste numa abordagem demográfica a partir de um extenso conjunto de repertórios biográficos. O artigo da investigadora a respeito das viagens dos ulemas ao Oriente, «The Search for Knowledge: Andalusī Scholars and Their Travels to the Islamic East», apesar de sucinto, contempla uma pluralidade de tópicos determinantes para a análise do fenómeno —a idade com que os ulemas realizavam as suas viagens, os objectivos que perseguiram e as actividades profissionais complementares—.¹⁷

Dois trabalhos prosopográficos revelar-se-iam seminais para o desenvolvimento de novos estudos centrados no século 5/XI: *Les fonctionnaires épistoliers (kuttāb al-inshā) en Espagne musulmane à l'époque des roitelets (V^e s. H. /XI^e s.)* de Bruna Soravia, e *La vie littéraire dans l'Espagne musulmane sous les Muluk al-Tawai'f* de Afif Ben Abdesselem.¹⁸ Apesar de terem em comum as personagens, as áreas do conhecimento e as coordenadas espaço-temporais, denota-se no estudo de Bruna Soravia, além da óbvia incidência sobre um campo funcional específico, também uma maior preocupação sobre o estilo e fórmulas de escrita adoptadas pelos *kuttāb* andaluzes. A obra de Abdesselem, não olvidando esses aspectos, direcciona-se para a dialéctica entre a esfera política

15 Garulo Muñoz, 2010.

16 Rebollo Ávalos, 1997.

17 Ávila Navarro, 2002.

18 Soravia, 1998 e Ben Abdesselem, 2001.

e a esfera cultural. No cruzamento entre ambas as vertentes, neste caso com maior ênfase na política do que na cultura, e com um propósito mais divulgativo, é de referir a obra *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*, escrita a quatro mãos por Pierre Guichard (†) e Bruna Soravia.¹⁹



O objecto de estudo deste trabalho sofreu mutações desde a sua fase embrionária. Inicialmente, pretendia-se abordar as redes de circulação de pessoas e de bens no século XI no espaço mediterrânico e atlântico a partir de uma das suas periferias —o extremo ocidente peninsular ou Ġarb al-Andalus—. No entanto, este desígnio mostrou-se simultaneamente extenso e vago, tendo sido necessário proceder-se a várias afinações.

Numa primeira fase abdicou-se da circulação de bens/objectos/ produtos. Dois factores pesaram nesta decisão: a necessidade de re-dimensionar o objecto de estudo e a coerência metodológica. O tema apresentava-se demasiado vasto para que pudesse ser trabalhado de forma pormenorizada. A dificuldade em estabelecer balizas cronológicas para a circulação dos bens com um grau de precisão similar ao da circulação de pessoas —quando tal é possível averiguar—, de modo a estabelecer comparações entre os padrões de circulação presentes em ambas as dimensões foi outro dos factores que pesou na exclusão desse vector de análise.

O desencontro entre o tempo das pessoas e o tempo dos objectos era evidente. Apesar de as cerâmicas apresentarem características que permitem a sua inserção numa cronologia que corresponde, grosso modo, à fase emiral, califal, taifa ou almorávida, os intervalos cronológicos com que opera são mais extensos do que a média de vida de um ulema.²⁰ Isto levaria a que a análise da circulação de pessoas e a da

19 Guichard e Soravia, 2005.

20 Partindo dos estudos realizados por Dominique Urvoy e por María Luisa Ávila, aos quais adicionou a sua própria investigação, Jesús Zanón distingue dois grupos de ulemas: a) um grupo correspondente a uma elite entre os letrados, no qual a longevidade é um factor prestigiante, com uma idade de falecimento situada entre os 74-78 anos solares, e b) um grupo formado por indivíduos menos distintos, cuja idade se situa entre os 60-64 anos, a média geral de idade de óbito entre os ulemas; *vide* Zanón, 1994, p. 344.

circulação de bens não obedecesse a um critério cronológico uniforme. Adicionalmente, há que ter em conta que a existência de objectos com determinadas características orientalizantes pode, tão somente, resultar da absorção de modelos culturais patentes em produções andaluzas.²¹ Isto reduz o âmbito da circulação física destes bens, mas evidencia a circulação de técnicas decorativas ou de fabrico, elementos mais difíceis de rastrear, além de excederem a alçada de uma investigação em História Medieval.

Deste modo, optou-se por reformular o plano inicial recentrando-o na mobilidade humana, ou mais concretamente, na circulação dos letrados, grupo social que, para efeitos de cristalização da memória e de verificação das cadeias de transmissão do conhecimento, legou um conjunto de fontes de onde é possível extrair essa informação. O foco na mobilidade dos letrados, embora abrindo a possibilidade de concretizar um trabalho assente em repertórios biográficos, afastou a hipótese de que os resultados que daí pudessem advir serem extrapolados para a sociedade em geral. Isto porque os alvos principais da investigação pertencem a uma elite, a um grupo da população que, não obstante apresentarem gradações sócio-económicas, têm em comum o facto de serem instruídas num ou em vários campos do conhecimento. Isto confere-lhes o poder de participar na vida política, aqui entendida quer em sentido estrito, no que concerne à prática governativa, quer em sentido lato, de poder de influência sobre a sociedade. Isso explica que o grupo melhor documentado seja, em regra, a elite política e aqueles que com ela interagem —os funcionários de chancelaria ou os intelectuais, por exemplo—.²²

Na sequência destas alterações e reconhecendo a importância do registo arqueológico para o conhecimento deste período da História, para o qual, por vezes, escasseiam fontes escritas, os estudos em arqueologia foram chamados a intervir em locais específicos deste estudo. A estes recorreremos sistematicamente ao longo do sub-capítulo destinado a abordar a ocorrência de ulemas nas cidades do Ġarb al-Andalus, em correlação com o seu grau de orientalização —neste

21 Azuar López, 2012 e 2018, pp. 8-9.

22 A seguinte passagem de Meouak é elucidativa quanto a este respeito: «Thus, any propogographical study can tell but part of the tale. We have to accept that the testimony about the past has been pre-selected in keeping with values that rate man only in his capacity as an economic and political agent»; *vide* Meouak, 2002, pp. 174-175.

ponto entendido como o nível de influência oriental no domínio material—. O contributo arqueológico foi também incluído, ainda que de forma mais esparsa, nas secções que tratam das ligações do Ġarb à restante *dār al-islām*.²³

No âmbito dos estudos arqueológicos recorreu-se, sobretudo, aos que se debruçam sobre os vestígios cerâmicos, dado —até pela durabilidade do próprio material e pelo seu uso extensivo— serem os mais abundantes. Não obstante a problemática inerente à classificação das cerâmicas, constata-se que as técnicas decorativas patentes num dado objecto são indicadores da época cronológica a que remontam.²⁴ Considerando que, neste trabalho, o papel dos dados arqueológicos é o de auxiliar na compreensão do contexto histórico e sociológico, centramo-nos na análise nas técnicas decorativas, sem, contudo, deixar de aludir aos aspectos morfológicos ou de fabrico, quando tal for relevante.

O objecto de estudo sofreria outra mutação, esta, porventura mais determinante para a coerência e robustez da investigação. A expressão «redes de circulação», pensada inicialmente como uma combinação dos aspectos materiais da circulação —vias, meios de transporte, logística— com os aspectos sociológicos —a rede dos sujeitos que protagonizam essa circulação— revelou-se ambígua e, por isso, inoperativa. A solução para esta dificuldade apresentou-se ao ritmo com que progrediam as leituras sobre o tema. Uma análise preliminar dos dados mostrava que a mobilidade, ainda que comum, não se encontrava documentada entre cerca de um terço dos sábios do Ġarb reunidos para este trabalho. Perante este cenário tornou-se, pois, imperativo escolher um de dois caminhos: *a)* fazer um estudo sobre circulação que teria, forçosamente, de incidir sobre um universo de ulemas mais alargado do que o Ġarb, de modo a obter expressividade quantitativa, ou *b)* fazer um levantamento das características e comportamentos dos

23 A orientalização, entendida como o processo de transvase cultural de Oriente para Ocidente, desenvolvido sobretudo a partir do século 3/IX e simbolizado pela chegada de Ziryāb à corte omíada do al-Andalus, será amplamente debatida no ponto 1, Importação de um modelo oriental.

24 Susana Gómez Martínez (2014, p. 236) alerta para a ambiguidade presente na classificação de cerâmicas como sendo de período de taifas, dado que pode designar «a cerâmica produzida durante o período dos reinos de taifa» ou «a cerâmica produzida num reino de taifa determinado». Sobre algumas características genéricas diferenciadoras das cerâmicas de período de taifas, *vide* Valor Piechotta e Lafuente Ibáñez, 2018, pp. 204-205.

letrados do Ġarb, entre os quais a sua mobilidade —ou a ausência da mesma—, um aspecto tanto mais importante quando os protagonistas deste trabalho provêm de uma geografia ultra-periférica face aos centros político-culturais da época. Priorizou-se a segunda hipótese, por permitir esboçar um retrato sociológico dos sábios do Ġarb, atendendo à variação ou homogeneidade regional e local.

Apesar de subordinada à caracterização geral dos ulemas, a circulação é um aspecto fundamental a ter em conta, na medida em que, no plano teórico, constitui um mecanismo de superação da condição periférica, permitindo o acesso aos centros do conhecimento. Mais do que isso, como assinalam Maribel Fierro e Mayte Penelas, a mobilidade permite quer a bidireccionalidade, quer a conexão directa entre as diferentes periferias, que dispensam, por vezes, o papel mediador dos centros.²⁵

Este trabalho propõe, então, fazer uma caracterização sociológica dos ulemas do Ġarb al-Andalus do século 5/XI, atendendo aos seguintes elementos: conexões familiares e tribais, áreas do conhecimento em que se destacam, mobilidade e modelos de transmissão do conhecimento. Aqui aliam-se uma perspectiva diacrónica que visa o entendimento da evolução registada desde o início do domínio islâmico da península ibérica até ao final do século 5/XI; e uma perspectiva geográfica que procura as especificidades das várias povoações que formam o Ġarb al-Andalus para as quais estão referenciados sábios até essa cronologia.

Apesar de se incidir sobre aspectos quantificáveis que permitem fazer uma análise de ocorrências, estamos longe, contudo, de uma análise demográfica. Além de o objecto de estudo constituir um grupo privilegiado, a informação biográfica disponível é bastante desigual, sendo extensa para alguns ulemas e escassa para outros.²⁶ Adicionalmente, o facto de num dado intervalo cronológico ter existido um maior número de óbitos —o referencial para este trabalho— pode não significar uma consequência natural do aumento da população de ulemas, mas, antes, por exemplo, uma mortandade superior ao habitual. A escassez de datas de nascimento dificulta a determinação de índices de mortali-

25 Fierro e Penelas, 2021, p. 2.

26 Dominique Urvoy (1978, p. 5) lamenta «a imprecisão das fontes, a sua diversidade segundo o ponto de vista que encarna cada autor, torna ilusória qualquer pretensão cientista».

dade ou de migração. Por esses motivos, contentar-nos-emos, à semelhança de Urvoy, com números brutos.²⁷ Como tal, qualquer referência ao aumento ou decréscimo de ulemas assenta apenas na evolução dos óbitos, não se tratando, portanto, de uma constatação que considere as restantes variáveis que sustentam um estudo demográfico.



Um conceito que será bastante utilizado ao longo deste trabalho é o conceito de «rede». A palavra «rede» —«espécie de malha formada por um entrelaçado de fios, cordas, arames, ou outro material»²⁸ é tão corrente que, por norma, não suscita uma grande reflexão. Contudo, à medida que a investigação prosseguiu tornou-se imperioso reunir o respaldo conceptual que clarificasse o sentido que aqui lhe é atribuído.

Do ponto de vista da geometria, uma rede é formada por pontos unidos por linhas. Entendemos, pois, as redes de ulemas como as relações, representadas por linhas, entre ulemas, representados por pontos. Estas relações podem ser directas ou indirectas, dado que, numa rede, «os elementos não têm necessariamente de se conhecer entre si pessoalmente, mas um qualquer membro conhece outro membro que conhece outro membro e assim por diante», pelo que qualquer indivíduo pode, em teoria, estabelecer contacto com qualquer outro indivíduo, usando os recursos da rede da qual ambos fazem parte.²⁹

Mark Casson dá exemplos dos vários contextos onde o conceito de rede pode ser aplicado: na biologia, para designar as redes de neurónios que compõem o cérebro; na antropologia, as redes familiares; na economia, as redes de troca, investimento e transferência tecnológica; na sociologia, as redes migratórias.³⁰ Desde Saint Simon que a ideia de rede indica um sistema biológico ou social que favorece a circulação. No entanto, a palavra «rede» também pode apontar no sentido de exclusão ou, pelo menos, de filtragem.³¹ Na medida em que «rede» se refere ao fluxo entre os elementos que compõem um todo, exclui aqueles que não participam nesse fluxo. Isto é nítido quando se aplica o concei-

27 *Ibidem*.

28 <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/Redes> [consulta: 05-04-2024].

29 Casson, 2010, p. 153.

30 *Ibidem*, p. 116.

31 Parrochia, 2005, p. 11.

to à análise social. Sendo uma rede social uma construção linguística e cultural que permite o contacto entre elementos que partilham esse substrato, essa mesma rede social afasta do fluxo comunicacional os indivíduos que não dispõem das mesmas referências.³²

No seio de uma determinada rede registam-se diversos níveis de acesso dos seus elementos ao fluxo de informação, bem como diferentes intensidades das relações que os unem. Na óptica de Granovetter, laços fortes são determinados por relações próximas entre membros numa mesma rede, como sejam as relações de parentesco e de amizade, que asseguram a integração do indivíduo.³³ No entanto, as redes compostas apenas por este tipo de relações «dispõem de um universo monótono para a partilha de informação».³⁴ Por esse motivo, as ligações que se apresentam mais débeis, protagonizadas por indivíduos que se situam na intersecção de várias redes, podem ser geradoras de inovação. Segundo o sociólogo: «Aqueles a quem estamos ligados de forma frágil mais provavelmente mover-se-ão em círculos diferentes dos nossos e terão, como tal, acesso a informação diferente daquela que recebemos».³⁵

No âmbito do estudo dos ulemas, verifica-se que a historiografia tem enfatizado as linhas de continuidade asseguradas pelo peso das relações familiares presentes neste universo. A investigação tem demonstrado que grande parte dos letrados andaluzes provinham das mesmas famílias. Têm sido sublinhadas as possibilidades do estudo das ligações familiares para a evolução do conhecimento tanto do indivíduo, como da sociedade como um todo.³⁶ Resta, no entanto, uma maioria de sábios que, até ao momento, não apresentam qualquer evidência de relação de parentesco com outros sábios. Esta situação foi possível pelo facto de, no mundo islâmico, a instrução ter sido um instrumento de promoção social e ter-se alargado a sectores da população sem tradição familiar nesse domínio. O estudo das redes de ulemas terá, pois, de dispensar idêntica atenção quer aos elementos unidos

32 Vermelho *et al.*, 2015, pp. 866-867.

33 A força de um laço afere-se pela duração, intensidade emocional, intimidade e reciprocidade que o caracteriza; *vide* Granovetter, 1973, p. 1361.

34 Antunes, 2012, p. 15.

35 Granovetter, 1973, p. 1371.

36 Molina Martínez, 1989, pp. 19-25.

por laços familiares, quer àqueles que se encontram à margem dessas redes primárias.

De uma perspectiva económica e social, há quatro variáveis presentes nas redes: *a*) dimensão, medida pelo número de elementos que pertencem à rede; *b*) diversidade, medida pelo número de elementos diferentes presentes na mesma rede; *c*) tipos de relação que ligam os membros; e *d*) configuração da rede, que descreve o padrão segundo o qual os diferentes elementos estão ligados.³⁷ Atender-se-á, pois, a estes aspectos, nesta investigação sobre os ulemas do Ġarb al-Andalus.

Opta-se por uma abordagem egocentrada, em virtude de se partir da ficha individual de cada letrado. Isto permitirá a reconstituição da rede de relações de um determinado indivíduo (ego) através de uma visão ptolemaica das redes, na medida em que cada um dos indivíduos estudados ocupa o centro da análise, enquanto os seus contactos «gravitam» na sua órbita.³⁸



Ao escolher o Ġarb al-Andalus como ponto de partida para este estudo, pretende-se aferir de que forma se processa na periferia mais ocidental do mundo muçulmano a adesão aos modelos culturais vigentes na *dār al-islām*, reproduzidos no al-Andalus, no que concerne ao conceito de conhecimento e ao papel dos ulemas. Uma das formas de avaliar esse grau de adesão é, pois, através de uma aproximação ao estudo dos ulemas naturais das cidades ou povoações deste território. Aqui utilizou-se, por ordem de importância, as expressões: *min ahl* (das gentes de), *aşluhu min* (originário de) ou *sakana* (habitou), sendo que as duas primeiras podem gerar ambiguidade no que respeita ao grau de ligação de um indivíduo a um determinado local.³⁹ Sempre que os

37 Casson, 2010, p. 126.

38 Sílvia Portugal (2007, p. 20) acrescenta a abordagem estrutural, caracterizada pela reconstituição da rede através do contacto entre todos os seus elementos, e um terceiro tipo, com base num informador privilegiado que reconstitui as relações entre os diferentes membros da rede.

39 María Luisa Ávila Navarro (1985, p. 20) assinala esta ambivalência, mas assinala *aşluhu min* como indicadora do local em que o indivíduo nasceu. No entanto, no nosso entendimento, mais importante do que o local onde o indivíduo nasceu, é o local a que reportam as suas relações sociais de base, e, por isso, consideramos a expressão *min ahl* mais significativa.

sábios em questão estavam associados a alguma outra cidade exterior ao Ġarb por via de *min ahl* ou de *ašluhu min*, foram excluídos do estudo.

Entende-se o Ġarb al-Andalus como o território correspondente aos reinos-taifa de Badajoz, Silves, Mértola, Santa Maria al-Ġarb, Saltes e Huelva e Niebla, as últimas cinco absorvidas até 1063 pelo reino de Sevilha. Tanto o extremo ocidente como o extremo levantino do al-Andalus nunca foram uma identidade política ou administrativa. Porém, a ausência de uma identidade política não impediu que em ambas as periferias tivessem emergido movimentos autonómicos de cariz regional, protagonizados por senhores locais, que visavam, principalmente, a obtenção de benefícios junto da autoridade omíada, sem que tivessem constituído uma alternativa política a Córdoba. No Ġarb foram protagonizados pelos Banū Marwān al-Ġillīqī, família originária de Mérida que, durante décadas, se revoltou na região.

A definição de Ġarb al-Andalus não está isenta de problematização. A designação foi utilizada pelos geógrafos e historiadores árabes para se referirem a espaços pouco precisos e nem sempre coincidentes.⁴⁰ Considerando a falta de consenso entre os autores coetâneos, a construção de uma matriz geográfica com relativa precisão e critério constitui um artificialismo necessário. A esta dificuldade acresce uma outra, relacionada com o conhecimento parcial ou enviesado que os geógrafos tinham do território, a começar pela forma triangular atribuída à península ibérica, passando pela localização errónea de cidades; o que dificulta a transposição dos conceitos de Ġarb e de Šarq para a cartografia actual. Por esse motivo, qualquer tipificação que possamos estabelecer será sempre fruto de uma escolha debatível, pois será sempre influenciada pelos vários níveis de leitura sobre o território e em função do objecto de estudo.

No presente trabalho conjugou-se o critério geográfico e o político. Partiu-se do mapa de al-Idrīsī, que divide a península ibérica nas duas grandes zonas geográficas —Ġarb e Šarq al-Andalus— delimitadas a norte pelo rio Mondego e pelo vale do Ebro. As cidades mais próximas da foz de ambos os rios são Coimbra e Tortosa, que foram definidos como limites setentrionais das respectivas regiões. O sul do Ġarb al-Andalus ficou delimitado por Niebla, última cidade aquém do

40 A respeito dos vários conceitos de Ġarb al-Andalus *vide* García Sanjuán, 2009. O mesmo se sucede relativamente ao Šarq al-Andalus; *vide* Piqueras Haba, 2009.

Guadalquivir, e o sul do Šarq al-Andalus por Almeria, cuja região marca o limite meridional da estreita planície costeira que se estende no sentido norte-sul do Levante peninsular, cedendo lugar aos declives do Sistema Bético.

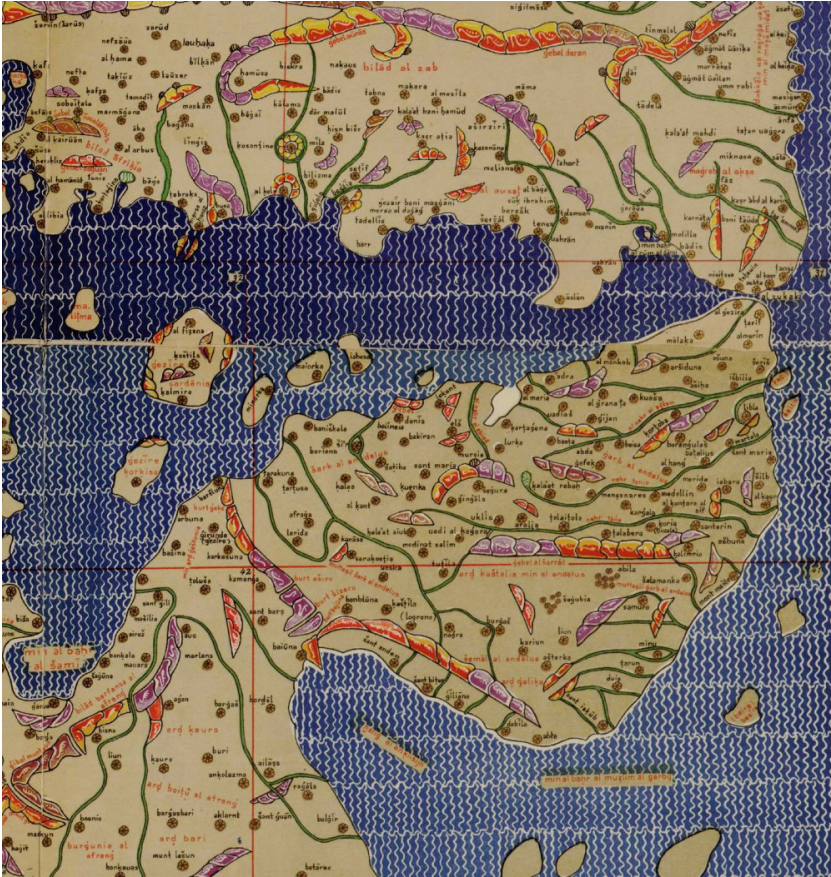
A selecção dos topónimos que integram o Ġarb e o Šarq resultou de uma visão combinada entre o mapa de origem dos ulemas publicado em PUA e o território correspondente aos reinos de taifas.⁴¹ Os reinos que assinalámos para o Ġarb são os já mencionados reinos de Badajoz, Silves, Santa Maria al-Ġarb, Mértola, Saltés e Huelva e Niebla. Para o Šarq identificaram-se os reinos de Almeria, Múrcia, Baleares, Dénia, Valência, Alpuente, Albarracin e Tortosa. Daí resultou o apuramento das cidades e povoações incluídas nestes reinos de taifa que, de acordo com a informação em PUA, geraram letrados. Pela circunstância de este trabalho visar o estudo dos ulemas provenientes de uma geografia periférica, tanto as taifas que ocupam o centro geográfico e/ou político andaluz —Sevilha, Córdoba, Carmona, Morón, Arcos, Algeciras, Ronda, Málaga e Granada— e as zonas de marca —Toledo e Saragoça— serão excluídas, mesmo que, de acordo com o mapa de al-Idrīsī, algumas destas se situem no Ġarb al-Andalus. Sublinhe-se que no mapa de al-Idrīsī o Ġarb começaria em Tarifa, o que, tendo em conta o actual conhecimento do território, é incompatível com a noção de «periferia». De realçar que o território correspondente ao Šarq é apenas utilizado para efeitos comparativos com o Ġarb no que respeita à ocorrência e evolução do número de ulemas até ao século 5/XI, aspecto estudado no subcapítulo 1.2 deste trabalho.

Apesar de este estudo ter como ponto de partida o Ġarb, estende-se para lá do espaço mediterrânico, para latitudes e longitudes definidas pelo horizonte de mobilidade dos sábios. Será considerado o que Braudel designou de «Grande Mediterrâneo», no seu entendimento, uma «sucessão de planícies líquidas que comunicam entre si por portas mais ou menos largas».⁴² O espaço mediterrânico «não se resume nem geográfica nem culturalmente a uma massa aquática e à zona terrestre limitada pelas margens de um mar interior que confina com a Europa e a África e, no extremo oriental, com a Ásia. É um espaço global mais vasto —marítimo, ribeirinho e continental— definido culturalmente a

41 Utilizou-se o elenco das taifas patente em Viguera Molins, 1992, pp. 25-151.

42 Braudel, 1983, I, pp. 126 e 193.

FIGURA. O AL-ÁNDALUS SEGUNDO AL-IDRĪSĪ



Fragmento do mapa de Konrad Miller, 1928; disponível em linha: www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/blog/2019/04/idrisi/ [consulta: 08-04-2024].

partir de um núcleo geográfico». ⁴³ Nele gera-se um movimento simultaneamente centrífugo e centrípeto, na medida em que o mar parece ser ponto de convergência num espaço limitado, ao mesmo tempo que o dinamismo cultural, social, político e económico promove a comunicação com os espaços exteriores. ⁴⁴ Entende-se, assim, por espaço me-

43 Jabouille, 1996, p. 9.

44 *Ibidem*, p. 13.

diterrânico, aquele que se estende do al-Andalus, delimitado, no Ġarb, a norte por Coimbra, e a sul pelos limites meridionais do império almorávida — a actual Mauritânia — até à Síria, considerando-se ainda as articulações com os espaços conexos que se estendem até ao actual Afeganistão.

As relações que os letrados estabelecem entre si manifestam-se no espaço, mesmo que de forma indirecta, através, por exemplo, de missivas. Segundo Raffestin: «Toda a prática espacial, mesmo embrionária, induzida por um sistema de ações ou de comportamentos traduz-se por uma “produção territorial” que faz intervir tessitura, nó e rede».⁴⁵ Apesar de o autor se debruçar principalmente sobre as redes de circulação no âmbito do domínio do Estado sobre o território — «A circulação imprime a sua ordem. A circulação é a imagem do poder»⁴⁶ — também a circulação dos ulemas se encontra associada a um conjunto de normas e expectativas socialmente implementadas, o que explica o seu cuidadoso registo nos repertórios biográficos. Por esse motivo, ao debruçarmo-nos sobre a evolução das redes de letrados no horizonte das alterações políticas registadas ao longo do século 5/XI no al-Andalus, atenderemos também àquelas que, no quadro mediterrânico, terão condicionado a sua configuração.

A inscrição do Ġarb al-Andalus na «cartografia do conhecimento» desta época pode e deve ir além da simples constatação da sua condição periférica. O modelo centro-periferia é «uma metáfora espacial que descreve e tenta explicar a relação estrutural entre o “centro” avançado ou metropolitano e uma “periferia” menos desenvolvida».⁴⁷ Dever-se-á, porém, ter em conta a possibilidade de coexistirem diversos centros consoante o critério em torno do qual essa hierarquia for construída. No al-Andalus do século 5/XI, apesar da falência de Córdova como centro político, a cidade sobreviveu enquanto centro ideológico, ao ponto de ser mimetizada nas cortes dos reinos de taifas.⁴⁸ Ao mes-

45 Tessitura, nó e rede são elementos relacionais que se reflectem no espaço sob a forma de superfícies, pontos e linhas, respectivamente, sendo que superfície corresponde a um conjunto de pontos e linhas, pontos correspondem a indivíduos ou instituições, e as linhas às ligações entre estes; *vide* Raffestin, 1993, pp. 150 e 152.

46 *Ibidem*, p. 202.

47 Simon, 2011, p. 147. Esta classificação tem, originalmente, uma base económica, mas pode ser aplicada à esfera política ou cultural.

48 A questão do poder político vs poder ideológico é referida por Urvoy a propósito das questões de centralidade/periferia; *vide* Urvoy, 1978, p. 205.

mo tempo, a percepção do que constitui um centro depende da escala a que operamos, dado que, por exemplo, no quadro mediterrânico, Badajoz será catalogada de ultra-periférica, mas se o espaço em análise for o sudoeste peninsular, pode ser considerada central.

A investigação centra-se no século 5/XI, tendo como referência três fases que representam alterações políticas estruturais: o final do regime amirida, em 399/1009 e a fitna que se lhe seguiu, o colapso do califado omíada em 422/1031 e a legitimação dos reinos de taifa, e, por último, a conquista almorávida, esta última assinalada no Ġarb pela tomada da taifa de Badajoz em 487/1094. Procura-se identificar como este processo sucessivo de desintegração, reconfiguração e reintegração na alçada de um poder político único influenciou as redes de ulemas.

Não obstante a análise centrar-se no século 5/XI, tornou-se necessário recuar o estudo até período califal e, mesmo, emiral, no sentido de compreender a dinâmica evolutiva dos letrados do Ġarb. De outro modo, quaisquer observações registadas naquele que se designa, genericamente, como o século das taifas, resultariam órfãs, sem os antecedentes que lhes possam conferir uma sequência. Não sendo a finalidade deste trabalho fornecer um quadro detalhado das cronologias precedentes, sempre que o objectivo seja apresentar uma panorâmica geral da evolução dos ulemas do Ġarb, opta-se por tratar as épocas emiral e califal como um único grande período que se estende até ao ano 400/1009-10, para melhor articulação com os dados recolhidos em PUA. Incluiu-se os anos e séculos da Hégira na datação, tanto no título, como ao longo de toda a redacção, para melhor conexão com a prosopografia utilizada, com as fontes e com o universo de estudo.

Recorrentemente, para simplificação do discurso, referimo-nos ao século 4/X como o «século do califado» apesar de o mesmo só ter sido proclamado em 316/929; ao século 5/XI como século das taifas, apesar de a invocação califal só ter terminado em 422/1031 e de a implementação almorávida ter ocorrido mesmo século; e à primeira metade do século 6/XII como período almorávida, quando o mesmo teve início no final da centúria anterior.⁴⁹

49 De observar que compartimentação análoga no que respeita ao período de taifas e ao período almorávida foi já utilizada no âmbito do projecto *O Sudoeste peninsular na época árabo-islâmica*; vide Sidarus, 2005, p. 12.



Perante a necessidade de definir um *corpus* que servisse de base à análise, a primeira hipótese foi o recurso à colecção *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* [EOBA], para guiar na construção de uma base de dados de ulemas originários do Ġarb. No entanto, a informação obtida por esta via resultou num universo limitado de letrados elegíveis, o que obrigou à redefinição da estratégia. Os EOBA continuaram a ser as principais fontes para os temas e problemáticas relacionadas com esta área de pesquisa, mas procurou-se complementar a listagem deles extraída com a informação recolhida dos volumes da *Biblioteca de al-Andalus* [BA] da Fundación Ibn Tufayl. Constituiu-se, assim, uma base de dados mais alargada que já possibilitava incursões pela análise quantitativa, com a possibilidade de, ao mesmo tempo, aprofundar o estudo sobre grande parte dos letrados. Durante os primeiros anos do doutoramento essas duas colecções foram os pilares de introdução ao estudo dos ulemas andaluzes e, em especial, do Ġarb.

O contacto com a *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus* [PUA], elaborada por investigadores da Escuela de Estudios Árabes [EEA], seria, contudo, o verdadeiro factor de viragem.⁵⁰ A equipa, composta por um leque de reputados investigadores, nomeadamente María Luisa Ávila, que assegurou a coordenação, além de Luis Molina, Mayte Penelas e María López Fernández, garantia, por si só, a qualidade do trabalho final. A vastidão do universo de sábios elencados nesta base de dados e as credenciais dos seus autores, prestigiados colaboradores da série EOBA e, de forma menos frequente, da colecção BA, possibilitava uma abordagem quantitativa sistemática e abrangente, capaz de fornecer uma análise sociológica robusta.

Face à monumentalidade da informação disponibilizada nesta plataforma, resultante do trabalho desenvolvido por uma equipa especialistas de topo que há décadas estudam esta temática, o meu roteiro elaborado a partir dos esparsos nomes peneirados nas colecções mencionadas revelava-se modesto. Ao mesmo tempo, qualquer tentativa de constituir uma base de dados de raiz com dimensão equiparável, a partir da leitura de um conjunto tão alargado de repertórios bio-

⁵⁰ Trabalho ancorado no projecto de investigação «Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus» (MICINN, FFI2010-20428) e no anterior MEC-SEUI, HUM2005-02488/Filo.

gráficos, seria impraticável no horizonte de uma bolsa individual de doutoramento.⁵¹

Sendo o propósito de uma prosopografia «o estudo histórico de um grupo —definido por uma peculiaridade ou característica comum— através da análise dos seus dados biográficos», o objectivo de PUA é o estudo «dos ulemas que viveram no al-Andalus durante os séculos II/IX da Hégira/ VIII-XIV da era cristã».⁵² Por ulemas, os responsáveis pela Prosopografia entendem «os especialistas no saber religioso islâmico, cujas biografias se encontram recolhidas nos dicionários biográficos». No entanto, nela são incluídos todos os que têm uma entrada nos repertórios biográficos, mesmo que se dediquem às «ciências dos antigos».⁵³ O presente estudo segue, portanto, o mesmo entendimento do conceito de ulema.

A prosopografia utiliza fontes biográficas andaluzas, magrebina e orientais. Cada personagem tem um número que a identifica que, neste trabalho, é designado por ID PUA.⁵⁴ Cada ID PUA corresponde a uma ficha identificativa que contém os dados do ulema (nome, família e origem), datas de nascimento e de óbito, locais em que esteve, informação relativa à(s) área(s) «científica(s)» a que se dedicou, os cargos que ocupou, os seus professores e alunos; além de informações adicionais, tais como as circunstâncias da morte, relações pessoais e episódios diversos nos quais tomou parte.

Até ao momento de redacção do presente texto, os investigadores consultaram 31 117 biografias vindas de 205 fontes que permitiram recolher, segundo dados disponibilizados ao público:

- 11 831 ulemas
- 509 nisbas (281 geográficas, 184 tribais, 13 familiares e 31 de outro tipo)
- 816 famílias
- 848 lugares (554 andaluzes e 294 não-andaluzes)

51 O estudo de María Luisa Ávila (1985, p. 25) cobre a totalidade do al-Andalus e recorre a vinte autores, ao passo que para este trabalho, que incide apenas sobre o Ġarb, contabilizámos o recurso em PUA a trinta e oito autores (*vide* tabela 1), para além do *Dīkr bilād al-Andalus* e dos *Aḥbār maǧmū'a*, ambos de autoria desconhecida.

52 <https://www.eea.csic.es/pua/info/proyecto.php> [consulta: 08-04-2024].

53 *Ibidem*.

54 Não confundir com ID G (de Ġarb), código interno atribuído a cada ulema no contexto deste trabalho.

Parte desta matéria-prima já foi processada e encontra-se exposta no respectivo sítio na internet sob a forma de diagramas, tabelas e mapas, que exprimem, por exemplo, a distribuição cronológica e geográfica dos ulemas do al-Andalus ou os lugares que visitaram. Estas ferramentas, na medida em que traduzem visualmente os dados contidos nas fontes, permitiram uma observação exploratória com o intuito de delinear formas de abordagem à análise dos sábios do Ġarb. O *corpus* apresentado em PUA, simultaneamente vasto e fiável, permitiu avançar com questões que jamais seriam equacionadas e exploradas, se acaso o elenco de ulemas fosse diminuto. Uma das possibilidades foi, por exemplo, a de tornar exequível uma comparação entre o Ġarb e o Šarq al-Andalus, permitindo avançar com propostas baseadas quer na especificidade de cada geografia, quer nos paradigmas de centralidade que operam em ambas as áreas.

Tratando-se de uma base de dados em construção, algumas das fontes não foram, por enquanto, exploradas na íntegra. É o caso da antologia de Ibn Bassām, *al-Dahīra fī maḥāsīn ahl al-Ġazīra*, cujo tratamento integral exige um trabalho de grande envergadura e perícia, ao qual não nos podemos substituir, e que, quando for feito, será essencial para o estudo do grupo dos ulemas andaluzes do século XI. A inclusão de novas entradas, de novas informações e, até, de novas funcionalidades que permitem correlacionar dados e otimizar a plataforma acentua o grau de transitoriedade dos dados veiculados na presente investigação, na medida em que esta agrega a informação que se encontra disponível num momento preciso.

A escolha de tornar este instrumento central na investigação não anulou o material previamente compilado, algum, até, com referências a indivíduos que, por enquanto, não figuram na base de dados. Convencionou-se, pois, utilizá-las sempre que relevante, para complementar, no domínio qualitativo, a informação processada quantitativamente, com casos ilustrativos ou mesmo contrários às tendências observadas.

Dado que, em PUA, as entradas encontram-se organizadas de acordo com o calendário islâmico, optou-se por dividir os letrados em intervalos cronológicos de cinquenta anos lunares, de acordo com a sua data de óbito. De modo a garantir a cobertura dos sábios que estavam activos tanto no limite inicial como no limite final da cronologia definida, o foco encontra-se nos anos que vão de 401H a 550H, compreen-

dendo, por isso, três grupos de ulemas —os falecidos entre 401-450H, entre 451-500H, e entre 501-550H—.

Num estudo acerca dos lugares de destino dos ulemas andaluzes, Molina agrupou as personagens biografadas por gerações, de acordo com a sua data de falecimento. Quando não conhecia com exactidão essa data, foram incluídas num ou noutra grupo, atendendo aos mestres com os quais estudaram, às datas dos familiares, às indicações históricas, entre outros detalhes que permitissem uma categorização cronológica.⁵⁵ Lembrando que a existência de informação precisa sobre a data de morte ou sobre outros aspectos biográficos pode ser reveladora do grau de inserção de um dado indivíduo nas redes de letrados, ativemo-nos, na análise quantitativa, aos indivíduos com datas de óbito fornecidas pela prosopografia, mesmo quando estas são apenas aproximadas —como por exemplo as que são precedidas por «m. d.» = morreu depois de— e assumimo-las como datas de óbito de facto.

Apesar de algumas abordagens demográficas sugerirem, como vimos, uma idade média de falecimento dos ulemas, o que em conjunto com os intervalos cronológicos amplos permitiria a inclusão de um número mais alargado de elementos para robustecer as eventuais conclusões, descartou-se essa hipótese de trabalho. Isto porque, por exemplo, ao inserir um dado indivíduo, do qual apenas sabemos que morreu em meados do século 5/XI, numa categoria cronológica, estamos a fazer uma escolha, neste caso entre o intervalo 401-450 ou 451-500, o que iria adicionar um novo nível interpretativo aos dados apresentados em PUA.⁵⁶ Integrámos, portanto, na base de dados apenas os indivíduos com data de óbito associada, cientes de que, com um enquadramento cronológico mais preciso, mais facilmente iremos ao encontro de uma perspectiva de evolução e de interacção com as diferentes variáveis em análise. Os ulemas sem data de falecimento em PUA, apesar de não integrarem a base de dados construída para este trabalho, constituem, todavia, um manancial de informação a que recorreremos no âmbito da análise qualitativa.

55 Molina Martínez, 1988, p. 588.

56 Essa foi a via seguida por Ávila Navarro, 1985, p. 20.



A utilização de uma base de dados já constituída não nos demite de atendermos às fontes usadas na sua elaboração. Os repertórios biográficos, redigidos com intuitos de cristalização da memória e de verificabilidade da transmissão do conhecimento, são as principais fontes de que os autores de PUA se socorreram. A intenção dos autores seria «construir a imagem de uma comunidade islâmica ideal, exclusivamente devotada ao conhecimento religioso», pois a organização de centenas de biografias de letrados com linhas de comportamento comuns e aceites pela comunidade «garantiria o cumprimento deste ideal, bem como a conformidade com as suas regras».⁵⁷ Como nota Luis Molina:

Por paradoxal que resulte, o certo é que estes repertórios biográficos, apesar de representarem o triunfo de uma concepção claramente individualista da História, são, talvez, a melhor ajuda de que dispomos para conhecer a sociedade no seu conjunto. A razão não é outra que o altíssimo número de personagens que aparecem biografadas nestas obras, o qual faz com que o que possa ter de excepcional ou de extraordinário cada caso concreto, cada indivíduo fique no final submerso perante o inevitável predomínio da «normalidade».⁵⁸

Além disso, estando vinculada ao desenvolvimento da Tradição Profética, a literatura biográfica «proporciona uma visão cronológica encadeada através do tempo, mediante a inclusão das personagens dentro do sistema de *ṭabaqāt*».⁵⁹ Este sistema foi a solução encontrada para «determinar se a reivindicação de ter sido discípulo de um certo mestre era plausível ou não», através do estabelecimento das datas de nascimento e de morte.⁶⁰

As obras mais antigas deste género produzidas no al-Andalus, datadas do século 3/IX, perderam-se, mas foram utilizadas por autores posteriores como al-Ḥuṣānī (m. 361/971) e Ibn al-Faraḍī (m. 403/1012).⁶¹ Contrariamente ao ocorrido no Oriente, onde as obras gerais —aquelas que não têm em conta a procedência ou a actividade dos ulemas—

57 Marín Niño, 2002, p. 2.

58 Molina Martínez, 1988, p. 585.

59 Ávila Navarro, 1997, p. 37.

60 Marín Niño, 2002, p. 7.

61 Ávila Navarro, 1997, p. 38.

foram pioneiras, no al-Andalus, as que incidem sobre personagens de uma localidade ou de uma categoria profissional —poetas, alfaquis, juízes— foram as primeiras a ser redigidas.⁶² O exemplo mais flagrante é o de al-Ḥuṣānī, natural de Qayrawan, autor de dois dicionários biográficos fundacionais no âmbito andaluz —*Kitāb al-quḍāt bi-Qurtuba* e *Aḥbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn*—.

De acordo com María Luisa Ávila, «a história intelectual do al-Andalus pode fazer-se, em grande parte, recorrendo a cinco obras biográficas que se sucedem no tempo e na intenção dos seus autores. Só a primeira, a de Ibn al-Faraḍī, tem o título de *Ta' rīḥ*; o resto são continuções e continuções de continuções. O devir histórico acompanha-se de sucessivas adições à obra primitiva». As obras seguintes são o *Kitāb al-ṣila* de Ibn Baṣkuwāl (m. 578/1183), que abarca desde a queda do califado omíada até começos do século 6/XII, a *Al-takmila li-Kitāb al-Ṣila* de Ibn al-Abbār (m. 658/1260), o mais amplo repertório sobre o al-Andalus cobre o período almóada, apesar de incluir também personagens de épocas precedentes, procurando, desse modo, completar o conhecimento já existente. Segue-se, para época pós-almóada *al-Ḍayl wa-l-Takmila* de al-Marrākuṣī (m. 703/1303) e a *Ṣilat al-Ṣila* de Ibn al-Zubayr (m. 708/1308) que chega até à época granadina.⁶³ A lógica é deixar de se utilizar as anteriores, «substituídas pelas continuções ou versões que se consideravam de maior actualidade».⁶⁴

De acordo com os dados observados em PUA, a maior parte das referências a ulemas originários do Ġarb falecidos no período 401-550 foram recolhidas por Ibn al-Abbār (quarenta e oito letrados provenientes da sua obra *al-Takmila li-Kitāb al-Ṣila*), seguido por Ibn Baṣkuwāl (trinta e quatro indivíduos retirados de *Kitāb al-Ṣila*), al-Marrākuṣī (vinte e sete de *Al-Ḍayl wa-l-Takmila*), al-Suyūṭī (vinte ulemas de *Buġyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-luġawiyīn wa-l-nuḥāt*) e Ibn al-Zubayr (dezanove sábios de *Ṣilat al-Ṣila*). Apresenta-se, de seguida, a relação entre autores e número de biografados por intervalo cronológico.

62 *Ibidem*, p. 39.

63 *Ibidem*, p. 43.

64 *Ibidem*, p. 40.

TABELA 1. AUTOR E N.º DE BIOGRAFADOS POR INTERVALO CRONOLÓGICO

Autor	Data morte (Anos H)	<= 100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
al-Ĥuṣanī	361		1	2	1	6	5				
Ibn al-Qūṭīyya	367			1							
al-Zubaydī	379				1	1					
Ibn al-Faraḍī	403		1	1	1	12	17	7			
Ibn Ḥayyān	469			1							
al-Ḥumaydī	488		1			3	5	1	1	1	
al-Marwānī	516								1		
Ibn Ḥāqān	529										1
Ibn 'Aṭīyya	541										1
al-Ruṣāṭī	542					1				1	
Ibn Bassām	543									3	2
'Iyāḍ b. Mūsā	544			1	1	3	8	1	1	1	5
Ibn 'Asākir	571									1	
al-Silafī	576										1
Ibn Baṣkuwāl	578							1	9	12	13
al-Ḍabbī	599		1	1		4	5	3	1	4	10
Yāqūt al-Rūmī	626									4	1
Ibn Diḥya	633										1
Ibn al-Abbār	658	1	1	2	1		2	1	5	12	31
Ibn Abī Uṣaybi'a	668									1	
Ibn Ḥallikān	681									4	2
Ibn Sa'īd	685			2						3	6
al-Marrākuṣī	703		1	2			1		1	8	18
Ibn al-Zubayr	708						1	1	1	1	17
Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī	742									3	1
al-Ḍahabī	748							1		4	8
al-Ṣafadī	764					1	2			8	8
Ibn al-Ḥaṭīb	776									2	1
al-Bunnāhī	798			2							
Ibn Farḥūn	799								1	1	
Ibn Qunfuḍ al-Qusanṭīnī	810									1	
Ibn al-Ġazarī	833										3
al-Maqrīzī	845			1			2		1	1	3
Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī	852							1		1	
al-Suyūṭī	911					1	2		1	5	14
al-Dāwūdī	945									1	1
al-Maqqarī	1041		1	1			1	1	2	1	6
Ibn al-'Imād	1089									1	
<i>Aḥbār maġmū'a</i>	séc. 5			1							
<i>Ḍikr bilād al-Andalus</i>	séc. 8			1							

Sem grande surpresa constata-se que a maior parte dos registos para as coordenadas temporais que nos ocupam deriva de Ibn Baškuwāl e de Ibn al-Abbār, sendo que al-Ḍabbī (*Buġyat al-multamīs fi ta' rīḥ riġāl ahl al-Andalus*) também apresenta um conjunto relevante de ulemas para a época almorávida. Também al-Marrākūšī, Ibn al-Zubayr (este quase somente para o período 501-550H), e em menor número al-Ḍahabī (*Siyar a' lām al-nubalā'*), al-Ṣafadī (*Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*) e al-Suyūṭī apresentam dados relevantes quanto aos ulemas do Ġarb, apesar de já terem vivido numa cronologia muito distante dos biografados.

Ibn al-Abbār é quem reúne um grupo mais abrangente de ulemas. O autor cita no seu prólogo setenta e três autores que lhe servem de fonte, quer de forma directa, na medida em que dão notícias de outros letrados, quer de forma indirecta, através das cadeias de transmissão de que estes fazem parte, o que exponencia o número de entradas. Para este labor, o autor utiliza todo o tipo de fontes, tanto orais como escritas, tais como: biográficas, bibliográficas, históricas, epigráficas e notas pessoais.⁶⁵

Para além dos referidos repertórios biográficos, que serviram para confirmação dos dados e esclarecimento de algum aspecto menos evidente na informação serial, recorreu-se a outras tipologias de fontes primárias: crónicas, obras geográficas, manuais instrutórios, livros de viagens e compilações poéticas. Com estas fontes procurou-se contrapor a contextualização e o lugar de fala à crueza dos números, com o intuito de verificar em que medida as duas abordagens apresentam resultados convergentes ou se se excluem mutuamente.



O uso dos repertórios biográficos como fonte para a história social acarreta algumas dificuldades. O simples facto de serem produzidas pelo grupo que é, simultaneamente, o próprio objecto de descrição inquina qualquer pretensão de objectividade, como hoje a entendemos.⁶⁶ As relações de transmissão do conhecimento presentes nestes documentos expressam o capital simbólico inerente à pertença a uma

65 Ávila Navarro, 1988, pp. 555-556.

66 *Vide supra*, pp. 25 e 40-41.

determinada rede onde pontuam indivíduos reconhecidos por essa mesma comunidade de letrados.⁶⁷ Nesse sentido, os repertórios biográficos devem ser entendidos como representações dessa cartografia social do conhecimento.

Neste aspecto, o biógrafo assume um papel activo na representação —ou mesmo, na construção— dessa realidade. María Luisa Ávila apurou que na sua *Takmila*, Ibn al-Abbār além de citar directamente setenta e três autores, utilizou a informação de um total de cento e setenta e cinco. Uma das fontes citadas é *Ta' rīḥ 'ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī. Porém, como notou a autora, Ibn al-Abbār não se limitou a verter a informação tal como esta lhe chegou; pelo contrário, comparou entre fontes diversas e tomou opções, por exemplo, no sentido de desdobrar identidades que considerou serem diferentes ou de fazer convergir outras quando acreditou estar perante a mesma pessoa.⁶⁸ Ibn al-Abbār também concede espaço a indivíduos que, em fontes anteriores, tal como a citada de Ibn al-Faraḍī, surgiam apenas como personagens secundárias na descrição de um dado ulema, ampliando, desta forma, o número de entradas.⁶⁹ Estes exemplos evidenciam a interferência do biógrafo na posição que cada biografado ocupa na rede de letrados e, conseqüentemente, na construção da sua memória.

A isto acresce as circunstâncias sob as quais os autores redigiram as suas obras. Al-Ḥumaydī escreveu de memória a *Ġadwat al-muqtabis fi ta' rīḥ 'ulamā' al-Andalus*, redigida de memória em Bagdade, a pedido dos seus pares, interessados em conhecer mais do meio intelectual andaluz.⁷⁰ Pese não ser das principais fontes para os ulemas do Ġarb para a cronologia central deste trabalho, é uma das de referência para o al-Andalus em geral.⁷¹

O facto de estarmos perante fontes que procuram descrever realidades que, por vezes, distam vários séculos do momento de registo, pode levar à crença de que estamos perante um produto do tempo que pretendemos estudar. Além da sua perspectiva pessoal, o autor tam-

67 Este assunto é recuperado mais adiante no subcapítulo dedicado à transmissão do conhecimento; *vide infra*, pp. 284-306.

68 Ávila Navarro, 1988, pp. 577-578.

69 *Ibidem*, p. 578.

70 Rosselló Bordoy, 2012.

71 *Vide* tabela 1.

bém projecta o seu contexto e valores na cronologia que descreve, o que dificulta o discernimento entre a realidade do biografado e a do biógrafo. O presente trabalho, que se centra no século 5/XI, assenta, como vimos, maioritariamente na obra de Ibn al-Abbār, autor do século 8/XIV, pelo que o cruzamento com fontes de cronologias mais próximas do objecto de estudo pode fornecer dados que sirvam de comparação. Um exemplo é a atribuição de nisbas tribais *a posteriori*, por motivos de prestígio social ou outros, quando essas mesmas nisbas estão ausentes das biografias coetâneas.⁷²

Outra dificuldade que se apresenta é a disparidade na quantidade e na qualidade da informação relativa aos diversos indivíduos em estudo. Por exemplo, 2373 indivíduos do total de 8986 vertidos na *Prosopografia* não apresentam data de óbito, o que representa cerca de 26 %.⁷³ Tal discrepância é mais nítida em algumas cidades, tal como Lisboa. Um estudo de Maribel Fierro sobre os ulemas desta cidade enuncia trinta letrados para todo o período andaluz, enquanto o presente estudo, com os critérios que foram definidos para a identificação do *corpus* de letrados, lida apenas com três indivíduos. Este fosso na informação relativa à data de óbito estende-se a outros dados biográficos e factuais. Isto pode dever-se ao facto de se tratar de personagens pouco influentes no cômputo geral andaluz e que, por isso, «não deve ter havido preocupação em indagar em profundidade sobre as suas circunstâncias pessoais».⁷⁴

A disparidade de informação entre os indivíduos foi também abordada por Rachid El-Hour, num estudo sobre as biografias de *quḍāt* para época almorávida. Nele, o autor identifica alguns factores que influenciam a presença nos dicionários biográficos, nomeadamente, a procedência geográfica dos biografados, o seu posicionamento político, a sua posição socioeconómica e a sua relação com acontecimentos políticos, em especial, rebeliões contra o poder almorávida.⁷⁵

Um outro aspecto que importa realçar é a circunstância de alguns sábios não serem referidos em fontes biográficas, pese estarem presentes noutros tipos de fontes, tais como, em crónicas. Um dos casos mais evidentes é o do berbere Ibn Mundir, alfaqui que mediou o con-

72 *Vide infra*, p. 176, nota de rodapé 102.

73 https://www.eea.csic.es/pua/graficos/mapa_alandalus.php [consulta: 08-04-2024].

74 Fierro, 2007, p. 36.

75 El-Hour, 1997, p. 177.

flito entre Mérida e o soberano omíada em 316/928-9, e que ascendeu a cádi da cidade.⁷⁶ Esta divergência confirma a valoração desigual que os diferentes tipos de fontes atribuem aos indivíduos. Neste caso, o papel político de Ibn Muñdir —quiza pela própria circunstância de ser berbere— superou o de sábio, tendo-lhe sido atribuído espaço na cronística, sem o equivalente na literatura biográfica. Este exemplo remete-nos para a reflexão de Rachid El-Hour em torno do reduzido número de menções nas fontes biográficas a cádis —e a sábios em geral— do ocidente andaluz. Este facto deve-se, não só à sua localização periférica face aos centros onde decorre a maior parte da acção política, mas também à sua não pertença a grupos familiares localmente prestigiados.⁷⁷

Recorde-se que estas precauções são extensíveis a outras fontes de teor compilatório que também incluem informação biográfica. Ibn Bassām al-Šantarīnī, não sendo autor de um repertório biográfico, é autor de uma antologia poética —a *Dahīra*— também ela sujeita a uma selecção. Consta que terá recebido dinheiro das personagens incluídas na obra e que, inclusive, terá cortado relações com alguns letrados porque não tinha sido convenientemente remunerado por eles.⁷⁸ Esta perspectiva não reúne consenso, sendo, contudo, aceite pelo próprio que alguns dos poetas, ao se inteirarem do seu projecto, enviaram-lhe espontaneamente poemas, ao passo que outros se recusaram.⁷⁹ A menção a este caso reforça a importância das considerações subjectivas do compilador/biógrafo no grau de notoriedade (ou de esquecimento) a que os letrados andaluzes poderiam ficar associados, factor para o qual devemos estar consciencializados ao abordar esta matéria de estudo.

As dificuldades inerentes ao manejo dos textos biográficos transferiram-se, em algumas situações, para a própria Prosopografia. A disparidade da informação e a fidelidade às fontes levou, por vezes, à duplicação de registos, sempre assinalada pela equipa de PUA. Tal duplicação, sendo possível de identificar empiricamente num universo de ulemas restrito como é o do Ġarb, seria uma tarefa hercúlea caso este estudo incidisse sobre todo o al-Andalus.

76 Ibn Ḥayyān, 1981, pp. 183-184; *vide infra*, pp. 117 e 156.

77 El-Hour, 1997, pp. 182 e 185-186.

78 Pons Boigues, 1898, p. 209.

79 Lirola Delgado, P., 2009, p. 576.

Por fim, já no âmbito do contributo do registo arqueológico para este trabalho, cabe sublinhar as limitações de um estudo assente apenas nas cerâmicas e, em especial, nas técnicas decorativas utilizadas. Pese estas apontarem para cronologias específicas, a continuidade do registo entre época califal e de taifas pode obstar a uma datação mais fina. Registe-se, também, que o espólio conhecido é bastante desigual entre as diversas cidades abordadas neste trabalho, fruto dos diferentes graus de investimento na investigação arqueológica e do próprio desenvolvimento urbano. O foco nas cerâmicas e a secundarização (ou mesmo exclusão) de elementos ligados às estruturas ou às vias de comunicação em funcionamento em período medieval, não permitindo ter uma visão integrada do registo material deste período, oferece, contudo, um indicador de como essa realidade poder-se-ia articular com a realidade social dos ulemas do Ġarb.



Este trabalho conta com três capítulos. Sem que fosse intencional, a exposição textual acabou por seguir a ordenação mais comum dos conteúdos de cada biografia, a saber, identificação, data e local de origem e de óbito, formação, actividade, cargos, circulação, mestres e alunos.⁸⁰

O primeiro capítulo trata da transposição para o al-Andalus e para o Ġarb em especial dos elementos que compõem o mundo do conhecimento de acordo com o paradigma oriental. Aqui incidiu-se sobre a emergência e evolução dos sábios neste território, em paralelo com o desenvolvimento do tecido urbano desde o início da presença muçulmana até ao limite cronológico das datas de óbito definido —primeira metade do século 6/XII—.

O segundo capítulo é consignado ao estudo das redes de ulemas desde o início da conquista muçulmana da península ibérica, de modo a identificar alterações operadas no século das taifas. Em primeiro lugar, procura-se aferir qual o peso das redes familiares e tribais no mundo dos ulemas. De seguida, examina-se de que forma os sábios se distribuem consoante a área do conhecimento na qual obtiveram for-

80 Ávila Navarro, 1997, pp. 47-48. Tendencialmente, o local e data de óbito surgem no final da biografia, mas, dado que a data de óbito é, neste estudo, um elemento fundamental para o abalçamento cronológico, foi necessário referi-la no início.

mação e exercem actividade, atendendo, também, àqueles que desempenham cargos no âmbito da administração. Pretende-se, com isso, compreender a importância relativa de cada ramo do saber, bem como identificar as suas especificidades no que concerne à relação com o poder político.

O terceiro capítulo incide sobre a circulação e transmissão do conhecimento. Procura-se aferir a evolução e reformulação dos circuitos de mobilidade, atendendo à conjuntura política andaluza e mediterrânica. Objectiva-se, também, realizar uma sociologia da circulação, com base nas características tanto dos viajantes como dos não-viajantes, através do cruzamento dos dados relativos à circulação com as características sociológicas tratadas no capítulo prévio. Nesta parte serão ainda observadas as redes de transmissão do conhecimento e sua relação com os padrões de circulação, quer até 400H, quer no período 401-550H, procurando detectar as interferências que nela possam exercer os aspectos inerentes ao indivíduo —familiares ou tribais— ou adquiridos —educação, actividade e cargo—.

Optou-se por seguir a norma de transliteração da editora Brill, mimetizando, deste modo, a regra seguida por PUA.⁸¹ Uma vez que este trabalho repousa numa visão a partir do Ġarb al-Andalus, começaremos esta caminhada de Ocidente para Oriente, sendo que os topónimos são listados numa lógica Oeste-Leste e Norte-Sul, tanto no corpo de texto, como nas tabelas, gráficos e demais figuras. Os mapas foram elaborados em ArcGIS 3.16 e os diagramas em SocNetV, ambos programas gratuitos e disponíveis *online*.

Utilizou-se a fórmula «andaluz» como qualificativo, dado que esta é admissível em português. Reconhece-se a ambiguidade do termo, que pode remeter para qualificar algo ou alguém da actual província espanhola de Andaluzia. Contudo, também a outra fórmula utilizada pelos investigadores nacionais, «andalus», não é isenta de problemática, pois confunde-se, amiúde, sobretudo na comunicação oral, com o próprio território. Alerta-se para a necessidade de os especialistas chegarem a um consenso nesta matéria, de modo a normalizar a terminologia utilizada em língua portuguesa.

81 https://brill.com/fileasset/downloads_static/static_fonts_simple_arabic_transliteration.pdf [consulta: 08-04-2024].

GÉNESE E EVOLUÇÃO

IMPORTAÇÃO DE UM MODELO ORIENTAL

Em finais do século 4/X, o poeta al-Ġazīrī (m. 394/1004) redigia, a partir de Tortosa, para onde tinha sido desterrado por ordem de Almançor, uma cássida lastimando-se da sua situação, na qual procurava transmitir alguns ensinamentos a seu filho ‘Abd al-‘Azīz. Dela faz parte a seguinte passagem:

Mais, deves saber que a sabedoria é o nível mais elevado, o maior ganho,
a glória mais ilustre que se pode alcançar.
Segue o caminho dos que a chegam a conseguir para que sejas um mestre,
pois certamente a autoridade se consegue com os livros.
[...]
Observa que os olhares das gentes se elevam para o sábio,
e que, pelo contrário, perante o ignorante se afastam com desprezo.
Eles, os sábios, com os seus finos cálamos, chegam a lugares
que nem os melhores cavalos de pura raça puderam chegar.¹

Para al-Ġazīrī a sabedoria é o pináculo de um processo de desenvolvimento pessoal que confere autoridade e prestígio ao sábio, para quem «os olhares das gentes se elevam». O labor exercido com a subtilidade dos «finos cálamos» permite desvendar realidades inacessíveis aos «melhores cavalos de pura raça», ou seja, àqueles que, embora favorecidos pela genealogia ou pela natureza, negligenciam a procura do saber.

As palavras de al-Ġazīrī reflectem a importância do conhecimento enquanto itinerário para a valorização do ser humano quer no plano terreno quer no plano espiritual. Esta ideia, basilar no Islão, estende-se pelo espaço mediterrânico segundo o compasso da progressão político-militar muçulmana. O al-Andalus viria a assimilar o mesmo paradigma, no quadro do processo de orientalização iniciado durante o emirado omíada, como veremos mais adiante.

Durante o século 4/X, o modelo cultural vindo de Oriente afirma-se na bacia do Guadalquivir, sobretudo em Córdova, e dissemina-se para

1 Trata-se de Abū Marwān ‘Abd al-Malik b. Idrīs al-Ġazīrī al-Ḥawlānī/al-Azdī, secretário e poeta da corte amirida, nascido em Córdova ou Algeciras, em meados do século 4/X. Esteve preso duas vezes, primeiro a mando de Almançor por motivo desconhecido e, posteriormente, por ordem de al-Muẓaffar, devido ao envolvimento na conspiração para derrubar o vizir Ibn al-Qaṭṭā’; *vide* Lirola Delgado, 2004b e Continente Ferrer, 1969.

as periferias ocidental e oriental da Ibéria muçulmana. É neste quadro que um grupo de letrados, filiado numa rede de transmissão de conhecimento composta por mestres andaluzes e orientais, se desenvolve no Ġarb.

A *fitna* e o surgimento dos reinos-taifa traz uma reconfiguração do mapa político e cultural do al-Andalus. A multiplicação dos centros de poder traduz-se numa maior capacidade de gerar homens e —ainda que em número residual— mulheres do saber. O papel de Córdova como principal interlocutora entre o extremo ocidente da *dār al-islām* e as capitais culturais do Mediterrâneo Oriental, passa a ser desempenhado por uma diversidade de pólos que, entretanto, se afirmam. Também as cidades do Ġarb geram figuras em cujo testemunho entrevêm-se semelhanças com al-Ġazīrī no que concerne à ideia de conhecimento ou de sábio. Interessa, pois, analisar como estes conceitos foram acolhidos no extremo ocidental do mundo islâmico.

Para esse efeito, num primeiro momento são comparados testemunhos de autores coetâneos orientais e andaluzes. Procura-se, deste modo, aferir possíveis convergências entre uma perspectiva emanada de Oriente, central e difusora; e uma perspectiva ocidental, periférica e inicialmente passiva, que assume, a partir do século 4/X, um papel activo na disseminação do conhecimento.

Posteriormente atender-se-á à evolução do número de letrados registada no Ġarb desde o início do domínio muçulmano até à primeira metade do século 6/XII, em comparação com a evolução verificada no Šarq al-Andalus. Pretende-se, com isto, compreender qual o peso da condição periférica, bem como dos circunstancialismos geográficos, políticos ou sócio-económicos característicos do Ġarb que intervêm no desenvolvimento cultural. Esta análise basear-se-á na informação quantitativa recolhida da base de dados prosopografia de los Ulemas de al-Andalus.

Conhecimento e conhecimentos

No Islão, o conhecimento é o meio para a Salvação. Deus é a fonte de todo o saber e ao homem cabe, por via do intelecto, conhecer e adotar os preceitos emanados de Deus e revelados ao Profeta Muḥammad. A capacidade de conhecer, atribuída por Deus, permite ao ser humano

ascender da animalidade e garantir a imortalidade.² No final do século 5/XI, o persa al-Ġazālī (m. 505/1112) na parte da sua extensa obra *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* dedicada ao conhecimento, *Kitāb al-'ilm*, explora essa ideia: «O homem é um ser humano, não por causa de sua capacidade física [...], mas sim pela virtude dos seus nobres objetivos e ideais. [De facto] ele só foi criado para conhecer».³

Também o cordovês Ibn Ḥazm (m. 456/1064) afirma: «De facto, Deus [...] mostrou especial deferência para com os filhos de Adão, preferindo-os acima de muitas das Suas criaturas. Ele distinguiu-as da Sua restante Criação com a faculdade do discernimento, permitindo-lhes, com isso, envolver-se nas ciências e nos ofícios».⁴ Para o polímata, o empenho em recolher conhecimento «toma a precedência sobre todos os acidentes mundanos tais como prazer, riqueza e fama».⁵

Al-Ġazālī recorre às palavras de 'Alī b. Abī Ṭālib para sublinhar a importância dos sábios e o valor do conhecimento enquanto garantia de imortalidade:

O saber é a glória da humanidade
Os sábios iluminam o caminho para a verdade;
O homem vale o seu conhecimento, nada mais
O ignorante será seu inimigo inveterado,
O conhecimento é a esperança do homem na vida eterna,
O homem pode morrer, mas a sabedoria vive para sempre.⁶

Antes de al-Ġazālī, no extremo ocidente da *dār al-islām*, o pacense al-Bāġī (m. 474/1081) descrevia o conhecimento em termos similares num texto dirigido a seus filhos: «O saber é um reino cujo dono jamais é destronado, uma indumentária de cuja beleza jamais se vê despojado quem a veste».⁷

2 Um exemplo: «Lê, em nome do teu Senhor que criou / Criou o homem de algo que se agarra / Lê, que o teu Senhor é Generosíssimo / Que ensinou através do cálam / Ensinou ao homem o que este não sabia» (Alcorão 96: 1-5).

3 Por economia de espaço omitiu-se a totalidade do excerto, que aqui se reproduz: «Furthermore, man is a human being, not because of his physical prowess for physically the camel is his superior; not because of his size for the elephant is larger; not because of his courage for the lion is more courageous; not because of his appetite for the ox has the greater; not because of coitus for the least of the birds is more virile than he; but rather by virtue of his noble aims and ideals. [As a matter of fact] he was only created to know»; vide al-Ġazālī, 1962, p. 8.

4 Ibn Ḥazm, 1982, p. 191.

5 *Ibidem*, p. 202.

6 al-Ġazālī, 1962, p. 7.

7 al-Bāġī, *Waṣīya*, apud Fierro, Haremska e Hernández López, 2012, p. 241.

‘*Ilm* é a palavra que designa tanto o conhecimento em geral, como o conhecimento religioso em particular, pois toda a sabedoria, mesmo a que versa sobre assuntos terrenos, contribui para a vida no Além.⁸ Rosenthal alerta para a relação entre a raiz ‘-l-m e a palavra ‘*alam* que significa sinal ou marca. Uma evolução para o verbo «saber» afigura-se-lhe plausível, dado que: «Para o beduíno, o conhecimento dos elementos que assinalavam os caminhos, das marcas características no deserto que o guiavam nas suas viagens e na execução das suas tarefas diárias constituía o conhecimento mais importante e imediato a ser adquirido», dado que dele dependia a sua própria sobrevivência.⁹ Por sua vez, o Islão, ao fornecer um *corpus* de premissas e deveres cuja observância conduz à vida eterna, assegura, igualmente, a sobrevivência «espiritual» do indivíduo, daí o conceito de ‘*ilm* incluir quer uma dimensão religiosa quer uma dimensão terrena.

O saber apresenta-se sob uma pluralidade de formas que se complementam. Ibn Ḥazm advoga que o sábio deve acumular conhecimento nas mais diversas áreas, e louva a colaboração entre indivíduos dotados de diferentes tipos de saberes «do mesmo modo que as pessoas cooperam umas com as outras em construir uma casa».¹⁰ A efemeridade da existência humana leva a que as ciências mais relevantes sejam as que conduzem à Salvação, pelo que qualquer esforço empregue nas ciências terrenas revela-se inútil.¹¹ Para Ibn Ḥazm, «aquele que emprega os seus talentos no estudo de uma ciência inferior e deixa de se dedicar a outras mais elevadas, podendo fazê-lo, é como aquele que semeia um só grão em terra fértil da qual o trigo poder-se-ia colher em abundância».¹²

A hierarquia dos saberes em vigor durante os séculos 4/X e 5/XI confere primazia às ciências religiosas.¹³ A dicotomia ‘*ilm/ma‘rifā*, cor-

8 Além disso, «o interesse no conhecimento pelo conhecimento, na aprendizagem sistemática *per se* e nas ciências como expressões da sede humana pelo conhecimento era larga e efectivamente estimulada»; *vide* Rosenthal, 1975, p. 5.

9 Rosenthal, 2007, pp. 8-10.

10 Ibn Ḥazm, 1982, p. 208. O sábio cordovês viveu de acordo com essa premissa, tendo desenvolvido ampla obra nos campos do direito, Tradição, estudos corânicos, história, teologia, genealogia, filosofia, prosa, poesia e medicina. Para uma visão global sobre a vida e obra do polígrafo, *vide* Puerta Vilchez e Ramón Guerrero, 2004, pp. 392-443.

11 Ibn Ḥazm, 1982, pp. 192-193.

12 Ibn Ḥazm, 1916, pp. 18-19.

13 Existem, porém, excepções. O catálogo das ciências do filósofo persa al-Fārābī (m. 338/950) coloca as ciências dos antigos em pé de igualdade com as ciências religiosas. Al-Fārābī reserva um artigo para cada especialidade —linguagem, lógica, matemática, metafísica— e reserva o quinto e último para a ciência política, direito e teologia; *vide* al-Fārābī, 1953.

respondendo a segunda aos conhecimentos técnicos e mundanos, exprime essa concepção.¹⁴ A distinção entre ciências indígenas e ciências estrangeiras, ou entre ciências indígenas e ciências «dos antigos» também expressam a partição entre o domínio do sagrado e o dos *empíria*.¹⁵ Al-Ġazālī distingue entre ciências sagradas, que «provêm dos profetas», e as ciências profanas, que «provêm da razão, como a aritmética; da experiência, como a medicina; ou da audição, como a linguagem».¹⁶

Para Ibn Bāḡḡa (m. 532-3/1138), «umas [ciências] superam as outras em nobreza», ocupando a filosofia o lugar cimeiro entre as diversas modalidades do conhecimento.¹⁷ O grau de «nobreza» reside no facto de o conhecimento sobre o mundo natural ou físico depender das faculdades humanas, ao passo que qualquer objecto que excede a esfera do material necessita da ajuda de Deus e dos profetas para a sua assimilação.¹⁸ O estudo da Revelação permite aceder a esse conhecimento.

As ciências religiosas foram, desde o primeiro século do Islão, bem acolhidas pelos soberanos. Estas serviram o propósito de consolidação de um projecto identitário que vinha a ser forjado desde o tempo do Profeta Muḥammad. À medida que a *dār al-islām* se ampliava, impunha-se a necessidade de regular as relações sociais de acordo com o paradigma dos conquistadores, através de um quadro normativo extensível a todos os domínios da vida individual e colectiva. O Alcorão revelava-se insuficiente nesta tarefa. É neste contexto que a *sunna* e, em especial, a *ḥadīṭ*, ganham terreno como fontes de direito.¹⁹

Os companheiros do Profeta eram peças fundamentais na definição e salvaguarda da tradição. Com o falecimento de Muḥammad, «qualquer tipo de acção ou julgamento era considerado adequado, se atestada a sua proveniência de uma cadeia de tradição que remontasse

14 Lewis *et al.*, 1986.

15 Sobre as diversas categorizações das ciências, *vide* von Grunebaum, 1953, pp. 40-42.

16 al-Ġazālī (1962, pp. 29-30) refere-se ainda às ciências admissíveis, situadas a meio caminho entre ambas, embora não indique concretamente quais são.

17 Ibn Bāḡḡa, 2006, p. 27.

18 *Ibidem*, p. 49.

19 Durante a *Ġāhiliyya*, a *sunna* correspondia às normas e costumes instituídos e em uso pela comunidade. Nos inícios do Islão, passa a designar as práticas introduzidas pelo Profeta e pelos primeiros muçulmanos, bem como as práticas anteriores à Revelação, cuja validade era sancionada por estas mesmas autoridades; *vide* Juynboll, 1997. Segundo Robson (1986, p. 23), *ḥadīṭ* refere-se à Tradição do Profeta, ou seja, uma descrição daquilo que o Profeta «fez ou disse ou a sua aprovação tácita de algo dito ou feito na sua presença». Neste sentido, *ḥadīṭ* integra-se no conjunto de normas e práticas que compõem a *sunna*.

a um Companheiro do Profeta que, como testemunha ocular, tivesse declarado a sua conformidade com o desejo do Profeta».²⁰

Cada *ḥadīṭ* é composto por um cabeçalho no qual figura a *isnād*, elenco formado pelos nomes dos seus transmissores que remonta à geração do Profeta e pelo *matn*, o texto que revela o que disse ou fez o Profeta perante uma dada situação.²¹ Após uma primeira fase em que era possível reconstituir a cadeia de autoridades associada a uma tradição recorrendo apenas à oralidade e à memorização, a partir do final século 2/VIII, com o crescimento contínuo da *isnād*, isso torna-se inexequível.²²

A passagem da Tradição à forma escrita foi, inicialmente, feita na forma de *musnad*, agrupando as tradições de acordo com o *ṣaḥābī* que testemunhara uma dada situação; tendo, no século 3/IX, surgido as compilações do tipo *muṣannaḥ*, nas quais as tradições encontram-se organizadas por temas.²³ As compilações de al-Buḥārī, Muslim, Abū Dā'ūd ou al-Tirmidī, organizadas sob este novo molde, converteram-se em utensílios no desenvolvimento e aplicação do Direito, cujo crescente protagonismo inaugura, segundo Goldziher, um novo paradigma cultural: «O tempo para o desenvolvimento da lei e sua implementação tinha chegado, o tempo para a *fiqh* (jurisprudência) e para aqueles que são versados em lei, os *fuqahā'*. O *qāḍī* é o grande homem».²⁴

Com o intuito de reforçar o papel da Tradição difunde-se a ideia de que um *corpus* organizado de disposições proféticas circulava desde o primeiro século do Islão.²⁵ Novas tradições, por vezes anacrónicas e contraditórias, foram atribuídas ao Profeta. Impunha-se proceder à exegese dos textos. Todavia, tendo em conta a origem quase divina do *ḥadīṭ*, contestar a sua validade poderia ser considerado atentatório às bases do Islão. O escrutínio deveria, por isso, incidir sobre a fiabilidade e credibilidade do processo de transmissão e dos seus agentes, «olhando para o elemento humano e não para o seu conteúdo potencialmente divino».²⁶

20 Goldziher, 2016, p. 42.

21 Vikør, 2005, p. 39.

22 Robson, 1986, p. 23. Os judeus tinham usado este sistema anteriormente —*shaksholet há-qabbalah*— que consistia numa literatura que relacionava cronologicamente a transmissão da lei e doutrina rabínica; vide Touati, 2010, p. 32.

23 Para mais informação acerca das primeiras compilações, vide Robson, 1986, p. 24.

24 Goldziher, 2016, p. 53.

25 Touati, 2010, pp. 20-21.

26 Vikør, 2005, p. 39.

É com esse objectivo que, na segunda metade do século 4/X, surgem as *'ulūm al-ḥadīth*.²⁷ O estudo das cadeias de transmissão permite hierarquizar as tradições de acordo com o seu grau de autenticidade sem excluir as que, por inconsistências da sua *isnād*, se apresentem pouco credíveis.²⁸

Não obstante o largo espectro de actuação das ciências religiosas, assiste-se, desde os primeiros séculos do Islão, a um interesse paralelo, ainda que desigual, pelas ciências «dos antigos». Para al-Ġazālī, sendo o corpo material o invólucro do corpo espiritual, este «serve o mesmo propósito no caminho para Deus como a camela faz por um homem na rota da peregrinação», o que reflecte uma visão integradora das dimensões física, social e religiosa do ser humano e dos saberes específicos que lhes assistem.²⁹

Desde o século 2/VIII que se registava um lento processo de apropriação do conhecimento das civilizações antigas, sobretudo da cultura grega, dominante nos territórios anexados no contexto das guerras com Bizâncio, nomeadamente, na Síria, Egipto e na parte ocidental do império sassânida.³⁰ Šā'id al-Andalusī (m. 462/1070) na sua obra *Ṭabaqāt al-umam* inclui os árabes no lote dos povos que se dedicaram às ciências.³¹ A atenção estava, contudo, centrada no estudo da própria língua, no direito e na medicina, esta última «praticada por uns poucos árabes isolados».³² A dinastia abássida viria a expor-se à influência externa, tendo o califa al-Manšūr dirigido o seu interesse para as

27 Segundo Robson (1986, p. 27), os primeiros esforços sistematizados no estudo das cadeias de transmissão foram desenvolvidos por Abū Muḥammad al-Rāmahurmuzī.

28 Podiam ser, em termos genéricos: *ṣaḥīḥ* (saudáveis), *ḥasan* (boas), *ḍa'if* (fracas) ou *saqīm* (enfermas), embora existissem classificações mais detalhadas; *vide* Robson, 1986, p. 25. A este respeito, no século 8/XIV, Ibn Ḥaldūn (1967, pp. 704-706) reconhece a inexistência de critérios unânimes para a sua classificação.

29 al-Ġazālī, 1962, p. 135.

30 Este interesse pelo conhecimento e pela sua fixação documental relaciona-se também com o desenvolvimento técnico registado nos séculos 2/VIII e 3/IX no que respeita à produção de papel a partir de fibras têxteis e à sua encadernação; *vide* Pedersen, 1984, pp. 54-71; segundo Montgomery (2013, pp. 4-5), al-Ġāḥiẓ (Abū 'Uṭmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ, homem de letras natural de Basra) personifica o amor pelo conhecimento e pelos livros, que lia insaciavelmente. Esta obsessão trouxe-lhe consequências funestas, pois, segundo uma fonte tardia, o sábio terá morrido soterrado sob uma pilha de livros que se desmoronou.

31 Šā'id al-Andalusī, 1999, p. 42. Natural de Toledo, Šā'id al-Andalusī destacou-se no campo do direito, da história e da astronomia, tendo desenvolvido vasta obra neste último campo, o que explica a ênfase colocada nas ciências que hoje qualificaríamos de «naturais».

32 Šā'id al-Andalusī, 1999, p. 97.

«ciências filosóficas, especialmente para a astrologia». ³³ O sétimo califa abássida, al-Ma'mūn, envidou esforços sistemáticos no sentido de aceder a obras de autores gregos. Com esse intuito,

entrou em relação com os imperadores dos bizantinos, ofereceu-lhes avultadas prendas e pediu-lhes que lhe procurassem livros de filosofia que tivessem na sua posse. Então estes enviaram-lhe os livros de Platão, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Euclides, Ptolomeu, etc., escolheu para eles hábeis tradutores e encarregou-os de [realizar] a sua exacta tradução. Em seguida, [o califa] instou as gentes a lê-los e incutiu-lhes o desejo de os estudarem; como consequência, o mercado da ciência esteve bem abastecido e muito frequentado no seu tempo. ³⁴

Hunayn Ibn Ishāq (m. 259/873) de al-Hīrah, na Mesopotâmia, descrevia assim algumas das dificuldades com que se deparava na tradução dos textos:

Na passagem seguinte, Galeno cita Aristófanes. Todavia, este manuscrito grego, de onde traduzi este trabalho para siríaco contém tantos erros, que ter-me-ia sido impossível compreender o significado do texto, caso não estivesse tão familiarizado e acostumado ao discurso grego de Galeno e conhecesse a maior parte das suas ideias do seu restante trabalho. Mas eu não estou familiarizado com a linguagem de Aristófanes, nem acostumado a ela.

Perante o obstáculo, o tradutor opta por uma solução pragmática que muito escandalizaria os tradutores actuais: «Por isso, não foi fácil para mim compreender a citação e, como tal, omiti-a. Tive uma razão adicional para a omitir. Depois de a ler, não encontrei nela mais do que Galeno já tinha dito noutra sítio. Daí ter pensado que não devia ocupar mais tempo com isso, mas antes prosseguir para matérias mais úteis». ³⁵

Ibn Ishāq ilustra, assim, a discricionariedade do tradutor e enfatiza o propósito utilitário que norteou esta primeira vaga de traduções. Acrescente-se que tradução e arabização equiparavam-se, na medida em que a transposição linguística implicava a subordinação à matriz cultural árabe, considerada superior, como se depreende a partir das

33 *Ibidem*, pp. 98-99. O califa al-Manṣūr reinou entre 139/754 e 158/775 e o seu papel no movimento de tradução das obras gregas, bem como o seu interesse pela astrologia são analisados por Gutas 1998, pp. 28-34.

34 Ṣā'id al-Andalusī, 1999, p. 99.

35 Rosenthal, 1975, p. 19.

palavras de al-Ġāhiz (m. 255/868-9): «Os livros dos indianos foram interpretados, a sabedoria dos gregos foi traduzida e as regras de conduta dos persas foram vertidas para o árabe. Algumas destas traduções são superiores aos originais e outras não perderam nada no processo, mas se a sabedoria dos árabes fosse traduzida, o maravilhoso ritmo teria desaparecido».³⁶ A apropriação de textos representava, pois, uma continuação no plano cultural da prévia apropriação política.³⁷

Quanto ao al-Andalus, Šā'id al-Andalusī é peremptório ao afirmar que antes da chegada dos omíadas «estava vazio de ciência [...] salvo pela ciência da lei islâmica e pelo conhecimento da língua [árabe]».³⁸ Apenas durante o reinado de 'Abd al-Raḥmān II as ciências despertaram o interesse de alguns intelectuais. Tal é o caso de Abū 'Ubayda al-Layī, conhecido por ter tido a função de *šāhib al-qibla*, que se destacou no campo da aritmética e da astronomia.³⁹

A transposição das ciências para o al-Andalus integrou-se no movimento de orientalização. Este processo, no que concerne à produção de conhecimento, caracteriza-se por um esforço de adaptação «às correntes do pensamento árabo-islâmico do seu tempo», no sentido de «alcançar a excelência nos campos jurídico, literário ou científico».⁴⁰ Julio Samsó, na sua obra *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, inscreveu os desenvolvimentos operados no campo das ciências hoje designadas de «exactas» no âmbito desse processo de transvase cultural de Oriente para Ocidente.⁴¹

Além do testemunho de Šā'id al-Andalusī já aqui evocado, também al-Ḥušanī, na sua História dos Juizes de Córdova, fornece o elenco de especialistas em Tradição, direito e ciências religiosas, matérias essenciais ao exercício da judicatura, que viveram em período emiral. Alguns desses indivíduos chegaram nos primórdios da presença muçulmana na Península. É o caso de Mu'āwiya b. Šālih al-Ḥaḍramī que esteve ao serviço de 'Abd al-Raḥmān I. Também o Ġarb acolheu notá-

36 Pellat, 1969, p. 133.

37 No que respeita, por exemplo, ao desenvolvimento do estilo *masālik wa-l-mamālik*, são apontadas as motivações da governação em patrocinar este tipo de obras, nomeadamente, a necessidade de conhecer o território e de o representar através de mapas que simbolizavam o domínio exercido sobre o mesmo; vide Karamustafa, 1992.

38 Šā'id al-Andalusī, 1999, p. 119.

39 *Ibidem*, p. 121.

40 Ramírez del Río, 2002, p. 5.

41 Samsó, 1994, pp. 45-123.

veis que levaram a cabo estudos em Córdoba e no Oriente, como, por exemplo, Muḥammad b. Bišr b. Šarāḥīl al-Ma‘āfirī, do *ġund* do Egipto instalado em Beja.⁴²

Al-Ḥušanī reporta-nos uma situação envolvendo o juiz ‘Āmir b. Mu‘āwiya al-Laḥmī, conhecido pela sua piedade e erudição, revelador de que, durante a governação de Muḥammad al-Munḍir, na segunda metade do século 3/IX, o ensino das ciências religiosas já estava enraizado no al-Andalus. Al-Laḥmī teria cometido um lapso que al-Ḥušanī qualifica de «chocante».⁴³ Na sequência do apelo de um aluno para que lhe ensinasse Tradição, al-Laḥmī ter-lhe-á apresentado livros que tratavam das bases da lei religiosa, chegando o aluno à conclusão de que o juiz confundiu o teor daquilo que era suposto ensinar. Esta alegada gafe jamais seria de esperar da parte de um sábio prestigiado, roçando, por isso, os limites do escândalo.⁴⁴ Faltam detalhes que permitam compreender se se tratou de um lapso de al-Laḥmī, de ignorância ou de um acto intencional. Todavia, o mero registo deste episódio indicia que os processos de transmissão do conhecimento estariam, já nesta época, cristalizados no al-Andalus e que, entre os alunos, havia uma expectativa quanto aos conteúdos e ao formalismo que a leccionação deveria observar.

Relativamente à adopção das obras clássicas no al-Andalus, a existência, entre os moçárabes, de elementos com um conhecimento aprofundado do latim facilitou a tradução de autores ocidentais. É assim que, por exemplo, a obra de al-Rāzī *Aḥbār mulūk al-Andalus* espelha influências de Isidoro de Sevilha e de Paulo Orósio, no que respeita à história e geografia da Hispânia pré-islâmica.⁴⁵

Pelo contrário, o desconhecimento generalizado da língua grega dificultou a recepção do conhecimento de autores orientais. Quando ‘Abd al-Raḥmān III recebe do imperador bizantino o tratado de medicina de Dioscórides, *De Materia Medica*, teve de recorrer a uma tradução originária de Bagdade. Quiçá incomodado por esta vir da cidade-sede do poder do seu rival abássida, al-Nāṣir solicita ao imperador bizanti-

42 al-Ḥušanī, 1914, pp. 62-63.

43 *Ibidem*, pp. 194-195.

44 Daí que soe anedótico o tom de confidência que al-Ḥušanī emprega neste relato, não obstante saber *a priori* que, considerando a natureza da obra em que a regista, dificilmente o episódio manter-se-ia secreto.

45 Vallvé, 1967, p. 244.

no o envio de um conhecedor do grego e do latim, com a finalidade de instruir os seus escravos nestas línguas. É assim que chega ao al-Andalus o monge Nicolas, que colabora com o médico da corte Ḥasdāy b. Šaprūt na tradução e divulgação do referido tratado.⁴⁶

O desenvolvimento das ciências prossegue durante a governação de al-Ḥakam al-Mustanşir, que mandou trazer «de Bagdade, do Egipto e de outros países do Oriente, as melhores obras importantes e os escritos [mais] raros, relativos às ciências antigas e modernas».⁴⁷ Este processo conheceria um importante revés durante a governação de Almançor (m. 392/1001-2). Al-Marrākuşī refere os *mağālis* promovidos regularmente durante a sua governação aos quais acorriam «gentes da ciência».⁴⁸ O *ḥāğib* viria, porém, a desenvolver uma atitude persecutória face aos intelectuais, tendo mandado queimar obras «de lógica, astronomia e outras, tendo somente sobrado os livros respeitantes à lexicografia, gramática, poesia, história, medicina, jurisprudência, Tradição e outras ciências permitidas pelas escolas jurídicas». Esta actuação terá, segundo Şā'id al-Andalusī, visado «granjear o afecto da plebe do al-Andalus e desacreditar o modo de proceder do califa al-Ḥakam perante ela», dado que «essas ciências eram mal vistas pelos maiores e condenadas pela língua dos seus chefes».⁴⁹ Enfraquecendo a herança de al-Ḥakam II, Almançor procurava fortalecer o seu poder. Consequentemente, muitos tiveram de redireccionar o seu campo de estudo para ramos do saber isentos de suspeição, como sejam a aritmética, o direito sucessório, a medicina ou as ciências religiosas.⁵⁰

46 Vernet, 1999, pp. 106-107.

47 Şā'id al-Andalusī, 1999, p. 123.

48 *Mağālis* = reuniões, neste caso, de teor cultural (sing. *mağlis*); al-Marrākuşī, 1955, p. 31.

49 Şā'id al-Andalusī, 1999, p. 124. Al-Maqqarī (1860, p. 141) corrobora esta narrativa com a seguinte ressalva: «A crer em al-Ḥiğarī, [Almançor] era, ele próprio, um adepto dessas ciências [dos antigos] e trabalhava nelas secretamente».

50 Şā'id al-Andalusī, 1999, p. 124. A queima de livros por iniciativa de Almançor poderá estar também relacionada com a sua intenção de se associar, no plano simbólico, a al-Nāşir, que havia actuado do mesmo modo sobre os escritos de Ibn Masarra. O facto de Ibn Zarb, que havia supervisionado a queima ocorrida em tempos de al-Nāşir, ter sido nomeado cádi de Córdova pelo *ḥāğib*, tornou-o nominalmente cúmplice dessa demonstração de força, reforçando, assim, segundo Janina Safran (2014, pp. 151-154), a sua identificação com o primeiro califa omíada do al-Andalus, al-Nāşir, e, consequentemente, a sua legitimação política.

A *fitna* e o colapso da dinastia omíada resultou na dispersão por todo o al-Andalus do espólio livreiro de Córdoba, desbaratado «a vil preço e por uma soma ínfima». ⁵¹ Na posse de novos instrumentos do saber e procurando afirmar-se como dignos sucessores das melhores práticas califais, os reis de taifas empenharam-se em fomentar o conhecimento, inclusive nas disciplinas que a administração amirida havia proscrito. O afluxo de sábios às cidades periféricas que agora tomavam as rédeas do seu destino político concorreu para a realização desse objectivo. Como explica al-Maqqarī:

Contudo, quando, após a quebra do colar e do espalhar das suas pérolas, os reis dos pequenos estados dividiram entre eles o património dos Banū Umayya, a causa da ciência e literatura, em vez de perder, ganhou consideravelmente com a divisão, pois todos e cada um dos usurpadores disputaram entre si o troféu da prosa e da composição poética, e providenciaram os seus mercados com todos os departamentos da ciência; encorajaram a literatura, e trataram os sábios com distinção, recompensando-os generosamente pelos seus trabalhos. ⁵²

Os agentes do conhecimento

Não obstante a produção e a disseminação do conhecimento se encontrarem condicionadas pelas condições políticas e pelas opções dos governantes, os letrados são as verdadeiras personagens deste processo. Estes constituem um corpo autónomo, ainda que heterogéneo, com métodos, práticas e regras próprias no que concerne à acumulação e à transmissão do saber.

No âmbito das ciências religiosas, o trabalho de recolha, análise e validação de *ḥadīṭ* cabe aos '*ulamā*', considerados «os guardiões, transmissores e intérpretes do conhecimento religioso, da doutrina e lei islâmicas». ⁵³ Nesta categoria englobam-se os especialistas em questões religiosas e legais, tais como juizes e imãs. Nos primeiros dois séculos do Islão constituíam um pequeno grupo concentrado em Medina, no sul do Iraque e nas capitais califais. Para reconstituir a *isnād* de deter-

51 Šā'id al-Andalusī, 1999, p. 125.

52 al-Maqqarī, 1860, I, pp. 34-35.

53 Gilliot, 2000, p. 801.

minado *ḥadīṭ*, percorriam longas distâncias ao encontro das personagens que compunham a cadeia de transmissão. A viagem física era, por isso, uma viagem em busca de conhecimento —*riḥla*—. ⁵⁴

A partilha de conhecimento entre indivíduos oriundos de diversas regiões promoveu a convergência de conteúdos e processos de transmissão. ⁵⁵ Esta proximidade cultural contribuiu para a emergência de um sentimento de pertença a uma elite cujos elementos se auto-reconhecem uns nos outros e se procuram mutuamente. ⁵⁶ A definição de mecanismos de registo da genealogia do conhecimento funciona, pois, simultaneamente, como forma de fixação da memória de grupo. O surgimento dos *kutub al-ṭabaqāt* (livros de classes), que correspondem aos dicionários ou repertórios biográficos; e dos livros de *fihrist*, *fahrasa* ou *barnāmaǧ*, nos quais o autor relaciona as obras que estudou e os mestres que as transmitiram, procuram responder a esse duplice imperativo. ⁵⁷

Os *kutub al-ṭabaqāt* baseiam-se «na acumulação de centenas, milhares de biografias onde se seleciona um material muito determinado e também muito escasso da vida de cada biografado». ⁵⁸ Na tipologia de al-Qāḏī, os repertórios biográficos gerais correspondem aos que incluem biografias de sábios da mais diversa proveniência e formação, como o *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt* de al-Ṣafadī (m. 764/1362); enquanto os repertórios restritos são os que reúnem biografias de indivíduos que partilham alguma característica comum, como a já citada *História dos Juizes de Córdoba* de al-Ḥuṣānī. ⁵⁹

54 O conceito de *riḥla* será explorado no terceiro capítulo deste trabalho; *vide infra*, pp. 225-284.

55 Gilliot, 2000, p. 802.

56 Rosenthal, 2007, p. 332. Manuela Marín (1992, p. 151) adverte para os perigos do emprego da designação «grupo social» quando nos referimos aos ulemas, uma vez que estamos perante uma realidade sociológica heterogénea do ponto de vista étnico e sócio-económico, como veremos mais adiante neste trabalho.

57 Marín Niño, 1992, pp. 168-169. Al-Qāḏī (1995, p. 96) considera que os estilos *fihrist*, *fahrasa* ou *barnāmaǧ* são apenas «quasi-biográficos», pois a informação biográfica «não é o factor determinante na sua construção».

58 Acerca da dimensão social do conceito de «biografia» no mundo muçulmano em comparação com a dimensão individual, vigente no mundo ocidental *vide* Rodríguez Mediano, 1997, pp. 19-20.

59 al-Qāḏī (1995, pp. 94-95) chama, inclusive, a atenção para os dicionários dedicados aos que partilham determinadas características ou mesmo deficiências físicas, como o caso de *al-Burṣān* de al-Ġāḥiẓ (século 3/ix) que regista as biografias de sábios leprosos, coxos, cegos e estrábicos.

A literatura biográfica constitui, pois, um instrumento de legitimação do processo de transmissão da *ḥadīṭ* e do grupo que a monopoliza.⁶⁰ É nesse contexto que Mediano qualifica a escrita biográfica como «escrita de poder», na medida em que são os ‘*ulamā*’ que procedem à recolha, validação e comunicação do conteúdo da Revelação, o que lhes confere um papel mediador entre a esfera divina e a terrena, e, conseqüentemente, um capital de influência que, amiúde, disputam com os governantes.⁶¹

O valor do conhecimento era reconhecido pelos soberanos. O vizir persa do século 5/XI Nizām al-Mulk (m. 485/1092) recorria aos ensinamentos de Luqmān, o Sábio, para sublinhar a importância do saber: «O homem não tem melhor amigo neste mundo do que o conhecimento, e o conhecimento é melhor do que a riqueza, porque precisas de tomar conta da riqueza, mas o conhecimento toma conta de ti».⁶² Séculos antes, em Córdoba, o emir ‘Abd al-Raḥmān II seguia a mesma premissa, tendo providenciado «excelentes preceptores» para a educação dos seus filhos —e posteriormente para os filhos dos seus servidores e escravos—, a quem pagava generosamente.⁶³

O andaluz al-Ṭurṭūšī (m. 520/1127) no seu *Sirāj al-mulūk* afirma: «A religião e o rei são duas coisas inseparáveis que não podem passar uma sem a outra, porque a religião é o apoio que sustém o rei e este é o guardião que sustém a religião».⁶⁴ Para o sábio natural de Tortosa, «nenhuma pessoa das que ocupam altos cargos nem as que possuem uma condição elevada se acha tão necessitada, como o sultão, do trato dos ulemas, da companhia dos alfaquis, do estudo dos livros de ciência e de filosofia, e de examinar os escritos dos sábios, as compilações dos juristas e as biografias dos homens ilustres pelo seu saber».⁶⁵ O aparelho governativo deverá ser um reflexo das qualidades do soberano. Segundo al-Ṭurṭūšī, «o que de um modo mais evidente demonstra que o sultão alcançou o divino favor, revelando ao mesmo tempo grande discernimento da sua parte e a superioridade do seu talento, é o cui-

60 Rodríguez Mediano, 1997, p. 21.

61 *Ibidem*, p. 26.

62 Nizām al-Mulk, 1960, p. 64. Luqmān, o Sábio é uma figura lendária da *Ġāhiliyya* que foi incorporada no Islão; *vide* Heller e Stillman, 1986.

63 Ibn Ḥayyān, 2001, p. 253.

64 al-Ṭurṭūšī, 2010, I, p. 237.

65 *Ibidem*, p. 250.

dado com que procede à eleição dos ministros, à selecção dos conselheiros e o seu interesse em frequentar o trato de pessoas instruídas e inteligentes».⁶⁶

Este zelo deve estender-se à escolha de indivíduos para as mais diversas funções. Nizām al-Mulk aconselha a que os juizes sejam alvo de especial atenção, «pois eles têm poder sobre as vidas e propriedade dos muçulmanos».⁶⁷ O vizir exemplifica com o caso de um homem cuja fortuna havia sido usurpada por um juiz, que se lamenta: «Se o rei fosse justo e informado, o juiz seria honesto: uma vez que o juiz não é honesto, o rei deverá ser negligente».⁶⁸

A relação entre governantes e sábios foi, em período emiral e califal, de complementaridade e reciprocidade, particularmente no que respeita aos ulemas. Maribel Fierro sintetiza esta relação de conveniência do seguinte modo: «O governante temia os ulemas pelo seu poder “deslegitimador” e porque poderiam aprovar ou suscitar revoltas públicas; os ulemas temiam o poder coercivo do governante, mas, mais do que a tirania, temiam a anarquia».⁶⁹

No al-Andalus, os governantes omíadas intervieram em debates de índole religiosa. Muḥammad al-Munḍir interferiu na disputa entre duas facções de ulemas: uma que defendia o papel da razoabilidade individual (*ra'y*) do alfaqui nas decisões jurídicas; e outra, corporizada por ulemas chegados do Oriente, que defendia o primado da Tradição do Profeta. Nesta contenda, o emir deliberou a favor da segunda corrente, autorizando a sua propagação no al-Andalus.⁷⁰ Por seu turno, a implementação da escola jurídica maliquita contou com o aval de ‘Abd al-Raḥmān III, no quadro da afirmação do califado omíada neste território.⁷¹

Em dadas situações, o governante cedia aos ulemas amplitude de actuação. Aqui enquadra-se um caso ocorrido durante o reinado de ‘Abd al-Raḥmān II, em que o sobrinho de uma das concubinas de seu

66 *Ibidem*, pp. 283-284.

67 Nizām al-Mulk, 1960, pp. 42-43.

68 *Ibidem*, pp. 78-79.

69 Fierro, 2011, p. 142.

70 Manzano Moreno, 2006, pp. 378-379. Para mais informação sobre esta polémica, *vide* Marín Niño, 1980.

71 Fierro, 2011, p. 141. Acerca da chegada do maliquismo ao al-Andalus, *vide* Fierro, 1991, pp. 119-133.

pai, acusado de blasfémia, é sentenciado à morte, uma decisão apoiada pelo teólogo ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb. Indiferente às súplicas da tia do condenado, o emir abstém-se de interferir e a punição é cumprida. Quando, mais tarde, Ibn Ḥabīb é confrontado com uma situação similar, mas, desta feita, visando o suplício do seu próprio irmão, Marwān, o teólogo convence o colectivo de juízes a conceder a absolvição.⁷²

Este episódio ilustra, por um lado, a relutância dos governantes em imiscuir-se na actividade dos ‘*ulamā*’; e, por outro lado, a preponderância do interesse individual nas situações em que a actuação dos ulemas se pretendia isenta. O contorcionismo moral e argumentativo de Ibn Ḥabīb agradou de tal modo ao emir, que este o incluiu no seu círculo exclusivo de conselheiros.⁷³

Todavia, nem o califa estava acima da lei. Quando ‘Abd al-Raḥmān III pretendeu apropriar-se de um *hubūs* estabelecido a favor dos enfermos de Córdoba, cedendo, em troca, um terreno previamente doado para o mesmo fim, os alfaquis cordoveses recorreram ao direito maliquita para proibir a permuta.⁷⁴ Muḥammad b. Lubāba (m. 330/942) tomou o partido do califa, alegando uma disposição da escola hanafita que admitia a inviolabilidade dos *aḥbās* apenas quando estes eram a favor das mesquitas, o que não era o caso. Al-Nāṣir atingiu, assim, o seu intuito e recompensou o astuto alfaqui com a reintegração na *šūrā*, da qual tinha sido anteriormente expulso por má conduta.⁷⁵

Era também por intermédio dos letrados da corte que o soberano exercia influência no plano cultural. Al-Ḥuṣānī inicia a sua *História dos Juízes de Córdoba* com o elogio a al-Ḥakam II enquanto fomentador das ciências e alto patrocinador do seu manuscrito.⁷⁶ O autor não poupa louvores ao rol de juízes presentes na sua obra, destacando-os pela sua

72 Ibn Ḥayyān, 2001, pp. 278-282.

73 Um artigo de Maribel Fierro (1997) explora detalhadamente a relação entre o alfaqui berbere Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī e o emir ‘Abd al-Raḥmān II e como aquele, apesar de ter tomado parte numa conspiração que procurava derrubar o seu antecessor, al-Ḥakam I, entrou no círculo mais restrito do poder cordovês, tendo, entre outras prerrogativas, o controlo quase total sobre a nomeação para a judicatura da cidade.

74 Sobre as várias designações para o mesmo conceito, bem como a sua evolução *vide* Carmona González, 2002.

75 García Sanjuán, 2007, pp. 410-414.

76 al-Ḥuṣānī, 1914, pp. 4-5. Os primeiros repertórios biográficos no al-Andalus — de Ḥālīd b. Sa‘d (m. 352/963) e Muḥammad b. Aḥmad b. Mufarriḡ (m. 380/990) — foram redigidos precisamente na corte de al-Ḥakam II, não tendo, contudo, sobrevivido; *vide* Manzano Moreno, 2006, p. 376.

sabedoria, tolerância, sagacidade, firmeza, rectidão e boa conduta.⁷⁷ Relembre-se, contudo, que, ao enaltecer os juízes, al-Ḥuṣānī enaltece, também, os soberanos que os nomearam:

Farei notar o bem que [os soberanos omíadas] souberam informar-se para buscar e eger as pessoas; o cuidado que colocaram em exortá-los; o seu decidido empenho em que fossem homens sinceros; e a disponibilidades com que os assistiram e ajudaram no exercício das suas funções, coisas estas de que se pode afirmar que são especiais características dos juízes de tão grande metrópole, cidade natal dos califas, sede da mais alta autoridade religiosa, centro da comunidade muçulmana, mina de virtudes, residência dos homens superiores, depósito das ciências, ponto de reunião dos sábios, capital do mundo.⁷⁸

Afigura-se contraditório que al-Ḥuṣānī tenha iniciado a sua obra homenageando os juízes que rejeitaram cargos públicos, pois «experimentaram medo de que pudesse ocorrer-lhes algo desagradável na vida futura e tiveram temor a Deus, porque não só teriam de responder pela sua conduta pessoal nos seus próprios negócios, mas também dos assuntos alheios que à sua direcção eram encomendados».⁷⁹

Contudo, se levarmos em consideração que tal recusa é justificada pelo desprezo que manifestam pelas conquistas mundanas, o destaque concedido a estes indivíduos enfatiza, precisamente, a exaltação do justo discernimento do soberano. Reforça ainda uma presunção de independência ou mesmo de sobrançeria, na medida em que são retratados como «gentes alheadas de pressões e caprichos dos governantes omíadas e seus agentes, intransigentes face ao poder político e desdenhosos face às suas ofertas e mundana corrupção».⁸⁰ O elogio da sobriedade prossegue em época de taifas, com a exortação de Ibn Ḥazm aos homens de letras a equipararem-se «em matéria de riqueza, posição social e saúde» aos que dispõem de menos recursos materiais, e a procurarem elevar-se ao nível dos que mais têm «em matéria de religiosidade, ciência e virtudes morais».⁸¹

77 al-Ḥuṣānī, 1914, p. 5.

78 *Ibidem*, pp. 5-6.

79 al-Ḥuṣānī, 1914, p. 7.

80 Manzano Moreno, 2006, p. 373.

81 Ibn Ḥazm, 1916, p. 20.

A Oriente, Niẓām al-Mulk, invocando os ensinamentos de Sufyān al-Ṭawrī, adverte que: «O melhor dos governantes é aquele que mantém a companhia dos letrados, e o pior dos letrados é aquele que procura socializar com o rei». ⁸² O sábio devia, pois, ter um comportamento discreto e humilde quer na relação com o poder, quer na relação com os seus pares, quer face ao conhecimento em si mesmo, dado que, para Ibn Ḥazm, «a quantidade das coisas que ignoras e que escapam à tua erudição é maior do que a das que conheces». ⁸³

A proximidade entre poder político e intelectuais acentua-se, no al-Andalus, a partir do século 3/IX. A adesão aos modelos culturais de Oriente no reinado de ‘Abd al-Raḥmān II (822-852/206-238) estende-se a todos os domínios. ⁸⁴ Sábios enxameiam em torno do soberano e disputam as suas benesses, o que leva a que o sentimento de grupo ceda, frequentemente, à competição, acicatada pelo tratamento desigual que o governante lhes dispensa. Um desses casos envolve Ziriyāb, chegado a Córdova em 207/822, grande beneficiário da generosidade emiral. ⁸⁵ A disparidade face às somas concedidas aos restantes elementos da corte, leva a que Ibn Ḥabīb, melindrado pelo tratamento preferencial que o emir dispensa ao músico, mastigue o seu ressentimento nos seguintes versos:

Os meus assuntos seriam resolvidos, e o que peço
é pouco para o que pode o Clemente,
com mil dinares, pouca coisa
para um sábio, e até mais do que ele deseja:
Ziriyāb recebe-os de uma vez, sendo o meu ofício melhor do que o seu. ⁸⁶

Os poetas constituíam um grupo susceptível às variações de humor do soberano, que tanto poderia recompensá-los principescamente, como precipitar a sua queda. O califa al-Nāṣir dispôs de um contingente de poetas que lhe teciam elogiosos versos «para atrair a si a sua

82 Niẓām al-Mulk, 1960, p. 63. Sufyān al-Ṭawrī (m. 97-161/ 716-778) destacou-se no direito, nos estudos de Tradição e nos estudos corânicos; *vide* Raddatz, 1997.

83 Ibn Ḥazm, 1916, p. 113.

84 Ibn Ḥayyān, 2001, pp. 192-193. São conhecidas as suas concubinas «medinesas» —as belas e sofisticadas Faḍl, ‘Alam e Qalam— assim designadas por terem sido alvo de uma refinada educação na cidade do Profeta.

85 Ao ponto de, segundo Ibn Ḥayyān (2001, pp. 194-195), vir na lista de pagamentos logo a seguir aos vizires.

86 Ibn Ḥayyān, 2001, p. 200.

generosidade e recomendar-se à sua protecção». ⁸⁷ Esta proximidade expunha-os, porém, aos estados de alma do governante. Os *Anales Palatinos* referem a perseguição movida por al-Ḥakam II a um grupo de poetas «que zombavam da comum obediência e perturbavam a ordem com a obscenidade da sua linguagem». ⁸⁸ Entre eles contava-se um natural de Badajoz, Yūsuf b. Hārūn al-Ramādī, que, cansado de viver na clandestinidade, se entregou às autoridades, certo de que seria condenado à morte. Contrariamente ao esperado, al-Ḥakam, tocado pela humildade do prisioneiro, decretou a sua libertação.

Também os astrólogos podiam encontrar-se em situação periclitante. Foi caso de al-Ḍabbī, astrólogo do emir Muḥammad. Reza a crónica que «este [o emir Muḥammad] era, entre os emires, o mais zeloso dos seus segredos, e este seu astrólogo o mais dado a revelá-los», uma combinação cuja perigosidade o sábio não antevira nos astros e que lhe valeu o desterro para Tortosa. ⁸⁹

À semelhança do que se regista com as diversas especialidades do conhecimento, também os letrados são valorizados social e politicamente consoante o ramo do saber a que se dedicam. Assim se explica a indignação de Ibn Ḥabīb face aos ganhos auferidos por Ziryāb, considerando a centralidade das ciências religiosas na estruturação da sociedade islâmica e na definição da sua identidade política.

Na periferia da periferia

Apesar de as fontes históricas incidirem sobretudo sobre a actividade intelectual que tem lugar em Córdoba e de as referências a personagens do Ġarb serem esparsas, alguns repertórios biográficos anteriores ao século 5/XI, sobretudo de al-Ḥuṣanī e de Ibn al-Faraḍī, dão a conhecer letrados naturais desta região de período emiral e califal. Esta circunstância atesta a difusão no Ġarb um modelo cultural emanado a partir de Oriente e mediado por Córdoba. Juizes, governadores e chefes militares destacados pelos omíadas para as periferias desempenham o papel de agentes de

87 Ibn Ḥayyān, 1981, p. 43.

88 Ibn Ḥayyān, 1967, pp. 96-97.

89 Ibn Ḥayyān, 2001, p. 269, nota 559. De relembra que cerca de século e meio mais tarde também o poeta al-Ġazīrī viria a ser encarcerado em Tortosa, o que sublinha o carácter periférico desta cidade do Levante andaluz.

aculturação. A adesão a esta nova matriz cultural traduz-se na emergência de vida intelectual num extremo ocidental do mundo muçulmano.

Com o intuito de melhor compreender o desenvolvimento de um corpo de ulemas no Ġarb al-Andalus, esta realidade será comparada com a situação registada no seu antípoda geográfico, o Šarq al-Andalus. Procurar-se-á, deste modo, identificar, por um lado, aspectos que evidenciem um padrão evolutivo comum atribuível à condição periférica, e por outro lado, as suas idiosincrasias.

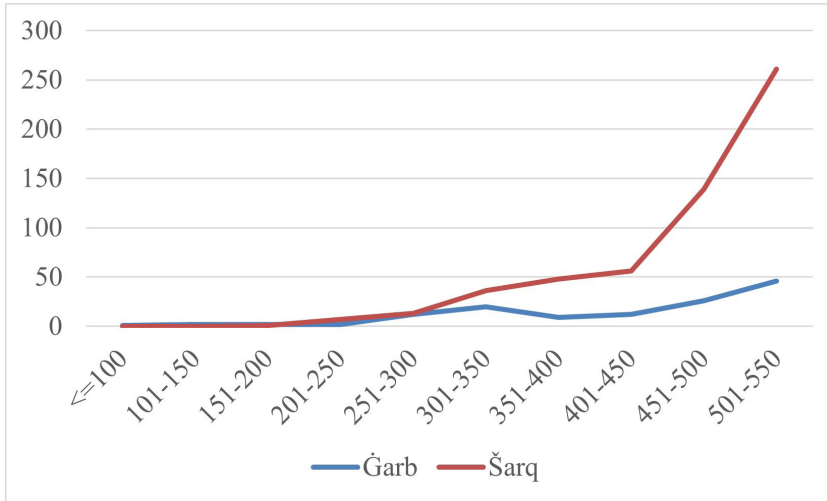
Os indivíduos considerados para o Ġarb encontram-se listados entre os anexos 1-15, ao passo que os letrados do Šarq correspondem aos anexos 19-53.⁹⁰ Aplicámos os mesmos critérios de selecção em ambas as listas, nomeadamente, os ulemas estarem associados a cada um dos topónimos que integram ambas as áreas geográficas, através de uma das seguintes expressões, por ordem de importância: *min ahl*, *ašluhu min* ou *sakana*.

TABELA 2. ULEMAS DO ĠARB E DO ŠARQ AL-ANDALUS

Anos H	Ġarb	Šarq
<=100	1	0
101-150	2	0
151-200	2	1
201-250	2	7
251-300	12	13
301-350	20	36
351-400	9	48
401-450	12	56
451-500	26	139
501-550	46	261

⁹⁰ Os anexos 16, 17 e 18 dizem respeito a povoações do Ġarb associadas a ulemas através da fórmula *ašluhu min*, mas, em virtude de estarem associados a outra povoação por via da expressão *min ahl*, considerada, no âmbito deste trabalho, mais vinculativa, foram excluídas da contabilização. Nas situações pontuais de ulemas do Šarq associados através de *min ahl* a duas ou mais cidades levantinas, optou-se, para evitar redundâncias, pela cidade referenciada em primeiro lugar em PUA. Os anexos 19-53 correspondem à listagem tal como foi descarregada de PUA.

GRÁFICO 1. ULEMAS DO ĠARB E DO ŠARQ AL-ANDALUS



Verifica-se que o Ġarb, ao contrário do Šarq, registou a presença de letrados logo no início do domínio islâmico na península ibérica, ao passo que, no Šarq, é preciso aguardar pela segunda metade do século 2/VIII para que se observe a primeira ocorrência. Na segunda metade do século 4/X a curva do Ġarb inflecte negativamente, ao passo que o Šarq mantém um desenvolvimento lento, mas sustentado.⁹¹ A partir do século 5/XI quer o Ġarb quer o Šarq evoluem de forma positiva, ainda que a ritmos diferentes, mantendo o Ġarb uma evolução modesta, enquanto o Šarq regista um aumento exponencial.

Ambas as geografias assinalam uma discreta evolução da comunidade de ulemas até ao período califal e a linha ascendente a partir do século das taifas. A primeira fase de evolução poder-se-á relacionar com a modalidade de conquista das áreas periféricas. No Šarq, ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsà estabelece um tratado com Teodomiro, senhor de Orihuela, poupando a cidade à devastação. Nele, os conquistadores comprometem-se a respeitar a vida, propriedade e religião de Teodo-

91 María Luisa Ávila (1985, p. 17), ao estudar os ulemas andaluzes falecidos entre 350 e 450h, afirma que «o universo dos inquiridos comporta-se como um grupo social destinado à extinção», o que se deve, em parte, à ausência de novas incorporações nesse grupo. Os dados referentes ao Ġarb que constam no gráfico 1 parecem ser um reflexo de uma tendência andaluza.

miro e da sua gente em troca de submissão e do pagamento de um tributo.⁹² No Ġarb, Lisboa, Santarém e Coimbra terão sido tomadas ao abrigo de um acordo similar.⁹³ No entanto, tanto o Ġarb como o Šarq contemplam áreas mais vastas do que as cidades visadas pela referida modalidade de submissão, pelo que explica apenas parcialmente a convergência inicial entre as duas periferias.

Os percursos de ambas as regiões divergem no momento em que se regista uma alteração do seu tecido social, que parece ter sido mais precoce no Šarq do que no Ġarb. Cyrille Aillet chama a atenção para a mudança de paradigma religioso e urbano detectados ao longo dos séculos 3/IX e 4/X em Valência, Dénia e Tudmīr, ao passo que no Ġarb a presença cristã parece ter subsistido até muito mais tarde em alguns locais, como Évora, costa algarvia, ou Lisboa.⁹⁴

A hegemonia cultural de Córdoba fez-se sentir ao longo do emirado e califado até que, no final do século 4/X, uma nova conjuntura a vem desafiar. A política censória de Almançor sobre alguns ramos do saber poderá ter contribuído para a asfixia intelectual na cidade do Guadalquivir. O envolvimento de ulemas em conspirações com o intuito de derrubar os amiridas, como a ocorrida em 368/979, na qual participou o poeta al-Ramādī, agravaram o clima persecutório.⁹⁵

No dealbar do século 5/XI, a *fitna* empurra para a migração, ainda que temporária, de cordoveses que procuram escapar aos tumultos. No seu *Ṭawq al-Ḥamāma*, Ibn Ḥazm descreve as circunstâncias da morte do seu pai, as perseguições de que a sua família foi alvo e a violência que grassava pela cidade, uma conjuntura que o levou ao abandono da cidade e ao conseqüente afastamento da mulher por quem estava enamorado.⁹⁶

O colapso do califado omíada e a cristalização de cerca de trinta reinos independentes por todo o al-Andalus levou à replicação do modelo de governação cordovês por essas novas entidades políticas. A necessidade de actuar quer no plano administrativo quer no plano simbólico fez com que os recém-entronizados monarcas procurassem o serviço dos letrados e que as suas cortes se transformassem em pólos simul-

92 *Aḥbār maǧmū'a*, p. 26.

93 Picard, 2000, p. 26.

94 Aillet, 2010, pp. 52-69.

95 Documentación, 2012.

96 Ibn Ḥazm, 2008, pp. 266-268.

taneamente captadores e difusores de cultura. É assim que vemos soberanos de ambas as periferias ocidental e oriental do al-Andalus empenhados em actividades de mecenato e, até, na criação e compilação de conhecimento. É o caso de al-Muzaffar de Badajoz, descrito por al-Marrākušī como «o mais aficionado dos homens a todas as ciências da literatura —*adab*— sobretudo à gramática, à língua, à poesia, às notícias extraordinárias e às fontes da história», tendo composto uma volumosa obra homónima.⁹⁷ A corte aftássida é descrita como «refúgio da gente de letras que lhe consagrou composições, em que exaltaram as suas gestas e que perpetuaram a sua memória através das eras».⁹⁸ Também al-Bakrī de Huelva era considerado «homem nobre, inteligente, honesto e culto», a par do seu filho, o conhecido geógrafo Abū ‘Ubayd al-Bakrī, «que entre os jovens superava os seus iguais em elegância, formosura, mérito, cultura e conhecimento».⁹⁹

Por sua vez, na costa levantina, em Almeria, destacava-se o descendente de um dos chefes militares de Almançor, de nome Abū Yaḥyà Ibn Ṣumādiḥ, considerado «culto e inteligente», tendo cativado distintos poetas do seu tempo para a sua corte.¹⁰⁰ Outro amirida, Muḡāhid de Dénia, «ultrapassava em nome e autoridade os seus iguais reis de taifas do al-Andalus pelos seus conhecimentos extraordinários, entre os quais [estava]: a ciência, o saber e a instrução».¹⁰¹ Segundo Ibn ‘Idārī, «a ele acudiam ulemas e alfaquis do Levante e do Poente que compuseram para ele obras úteis acerca de todas as ciências religiosas», tendo-os recompensado «mediante milhares de dinares», o que evidencia a correlação entre os recursos financeiros do reino e a atracção exercida sobre os profissionais do saber.¹⁰²

As similitudes entre ambas as periferias andaluzas cessam aqui. A partir do segundo quartel deste século acentua-se o fosso entre o número de letrados de ambas as periferias do al-Andalus. As tabelas 3 e 4 exprimem a distribuição cronológica e espacial dos ulemas nestas duas regiões.

97 al-Marrākušī, 1955, pp. 68-69.

98 *Ibidem*, p. 69.

99 Ibn ‘Idārī, 1993, p. 201.

100 *Ibidem*, p. 146.

101 *Ibidem*, p. 135. Segundo al-Marrākušī (1955, p. 68), Muḡāhid era «cristão de origem e liberto de Abū ‘Āmir Muḡammad b. Abī ‘Āmir».

102 Ibn ‘Idārī, 1993, p. 136.

O levantamento efectuado revela quinze topónimos situados no Ġarb de onde são originários letrados com data de óbito conhecida. Além das cidades que foram no século 5/XI capitais de reinos de taifa —Badajoz, Silves, Santa Maria al-Ġarb, Saltés e Niebla—¹⁰³ incluem-se sábios oriundos de Sintra, Lisboa, Alcácer do Sal, Santarém, Évora, Alcântara (perto de Cáceres), Mérida, Beja, Marachique e São Brás de Alportel.

TABELA 3. ULEMAS DO ĠARB E DISPERSÃO TERRITORIAL

Cidades	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
Sintra								1		
Lisboa							1		1	1
Santarém										6
Alcácer Sal										1
Évora								2	1	6
Badajoz					7	13	4	6	14	7
Alcântara										1
Mérida			1		3					1
Beja	1	1	1	1	1	7	3		2	3
Marachique										2
Silves								1	2	10
Sta. M. ^a al-Ġarb									3	2
S. B. Alportel									1	
Saltés									1	
Niebla		1		1	1		1	2	1	6

Para o Šarq foram identificadas as cidades que deram nome aos reinos de taifas de Almeria, Múrcia, Dénia, Maiorca, Valência, Alpuente,

¹⁰³ Apesar de Mértola também ter sido um reino de taifa, não entra nesta contabilização, dado que, para o período em análise, não foi apurado qualquer ulema com data de óbito conhecida, tendo em conta os critérios de vinculação territorial previamente definidos.

Albarracín e Tortosa.¹⁰⁴ Foram ainda identificados vinte e quatro topónimos que, desde o início da governação muçulmana na península ibérica, geraram homens do conhecimento.

Beja regista a presença de um ulema logo nos primeiros anos da conquista muçulmana.¹⁰⁵ Mérida e Niebla acusam ocorrências a partir do século 2/VIII. Beja mantém-se constante no seu número de sábios e atinge o apogeu na primeira metade do século 4/X, com sete indivíduos, decaindo em seguida, para só voltar a ter alguma importância a partir da segunda metade do século 5/XI. Mérida e Badajoz registam um aumento a partir da segunda metade do século 3/IX. Badajoz prossegue a sua curva ascendente, ainda que com alguns reveses, até evidenciar um expressivo número de sábios (catorze) na segunda metade do século das taifas, enquanto Mérida perde qualquer expressão logo na centúria anterior. Niebla mantém um número residual, mas constante de homens de conhecimento ao longo da época emiral, califal e de taifas, até que, na primeira metade do século 6/XII, aumenta subitamente para seis.

A segunda metade do século do califado foi de tímido arranque em Lisboa. É no século 5/XI que se observa uma maior diversificação geográfica, identificando-se óbitos de naturais de Sintra, Évora, Silves, Santa Maria al-Ġarb, São Brás de Alportel e Saltés. Sintra, São Brás de Alportel e Saltés tiveram, como sugere a tabela, uma importância fugaz. A primeira metade do século 6/XII acentuou a disseminação territorial dos ulemas, com registo de óbitos de naturais de Alcácer do Sal, Alcântara, Marachique e, inclusive, de Mérida.

104 Embora os topónimos Tudmīr e Múrcia serem, frequentemente, utilizados como sinónimos, optámos por especificar os letrados oriundos de um e de outro lugar, respeitando, assim os dados como constam em PUA. Acerca da problemática Tudmīr/Múrcia, *vide* Carmona González, 1998. Será também necessário ter em consideração a transição Pechina/Almeria, sintetizada no artigo de Torres Balbás, 1957, p. 457.

105 Trata-se de 1B (Anexo 9), ‘Abd al-Ġabbār b. ‘Abd Allāh Abī Salāma b. ‘Abd al-Rahmān b. Awf al-Qurašī, falecido em 93/711. Neto de ‘Abd al-Rahmān b. Awf, membro da tribo de Qurayš e Companheiro do Profeta, chegou ao al-Andalus integrado na comitiva de Mūsà b. Nuṣayr, tendo-se estabelecido em Beja e mais tarde em Badajoz; *vide* De la Puente González, 2009. Apesar de não ser natural do Ġarb, nem, tão-pouco, do al-Andalus, optou-se por o incluir na lista, em conformidade com as regras definidas na introdução; *vide supra*, pp. 30-31. Ainda no que respeita a Beja, são identificados em PUA dois sábios para a segunda metade do século 5/XI (16B e 17B) que tudo indica serem a mesma pessoa, nomeadamente, o rei al-Mu‘tamid, como o comprova a árvore genealógica disponível em Lirola Delgado, P., 2012, p. 469.

TABELA 4. ULEMAS DO ŠARQ E DISPERSÃO TERRITORIAL

Cidades	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
Pechina				1	2	17	24	13	8	
Almeria						1	1	7	28	45
St.ª Fé Mondújar									1	
Tijola										1
Purchena										2
Lorca				1		5	4		1	3
Tudmīr			1	5	7	11	6	2		1
Múrcia					2	1	3	13	19	36
Orihuela									2	10
Bigastro								1		
Elche										1
Chinchilla de Monte-Aragón									1	
Iniesta										2
Alicante										1
Játiva								2	18	37
Onteniente										1
Concetaina										1
Alcira								1	4	2
Dénia								2	11	30
Ibiza								1		
Maiorca								4	7	6
Valência						2	7	6	28	52
Calanda										1
Líria										3
Sagunto/ Morviedro										4
Uxó									1	
Onda									1	8
Jérica									1	1
Alpuente									2	2
Albarracín								1	3	4
Peníscola										1
Tortosa					3	3	5	4	3	6

Pela observação da tabela 4 constata-se que, no Šarq al-Andalus, a primeira ocorrência data da segunda metade do século 2/VIII, e corresponde a um indivíduo originário de Tudmīr. Até ao final do século 4/X as cidades com uma ocupação quase permanente de letrados são a já mencionada Tudmīr/Múrcia, Pechina/Almeria e, em segundo plano, Lorca, Valência e Tortosa.

É a partir do século 5/XI que se desencadeia a dispersão geográfica de sábios, com o seu florescimento numa multiplicidade de povoações, das quais se salientam Játiva, Alcira, Maiorca e, sobretudo, Dénia. Atesta-se ainda o aumento generalizado em quase todas as localidades onde já havia ocorrências esparsas. Na primeira metade do século 6/XII, alguns topónimos do Šarq inscrevem-se pela primeira vez, tal como acontece no Ġarb, no mapa dos letrados do al-Andalus. Deste grupo destaca-se Líría e Sagunto, terra natal, respectivamente, de três e quatro homens de letras.

O grau de orientalização, na qual incluímos a islamização e, genericamente, a abertura cultural a Oriente; a densidade urbana e o modelo económico poderão estar na raiz do contraste observado entre as duas áreas geográficas. Quanto ao Ġarb, fontes e registo arqueológico convergem em apresentar comunidades cristãs em cronologias tardias em Lisboa, Évora, Badajoz, Mérida, Beja, Santa Maria al-Ġarb, Cacela ou Huelva.¹⁰⁶ Manuel Luís Real conclui que os estudos existentes em matéria de conversão ao Islão apontam para que «o ritmo das conversões parece ter sido mais lento no Ocidente» islâmico.¹⁰⁷ A prevalência de focos cristãos poderá ajudar a explicar a manutenção, no Ġarb, de um baixo número de sábios ao longo dos séculos 4/X e 5/XI, comparativamente ao Šarq.¹⁰⁸

Assinala-se no Ġarb a ausência de um tecido urbano tão denso como no Šarq, capaz de estimular o desenvolvimento de vida intelectual.

106 Aillet, 2010, pp. 52-59. José Mattoso (1985, pp. 8-9, 11 e 13-16) aponta os séculos XI e XII como aqueles em que a perseguição islâmica sobre esta comunidade mais se fez sentir, e salienta a resistência moçárabe à implementação da liturgia romana —bem como à «colonização cultural nortenha» em geral—. Estes factos atestam a manutenção, sob domínio muçulmano, das práticas e ritos moçárabes, ainda que com as limitações derivadas do seu papel subalterno no seio da sociedade islâmica.

107 Manuel Luís Real (1998, pp. 53 e 59-61) alude também à «resistência moçárabe» face aos muçulmanos, que ganha novo alento no século XI e XII, reforçada pela afirmação dos reinos de taifas, mais assertivos na sua relação com os moçárabes; e pelas governações almorávida e almóada, tendencialmente mais autoritárias perante esta comunidade.

108 A saga islandesa *Heimskringla* (p. 151) é taxativa ao afirmar que metade dos habitantes da região de Lisboa é cristã e a outra metade pagã; ainda sobre este testemunho *vide infra*, p. 99.

Além das diferenças de densidade urbana há que apontar as diferenças de dimensão desses núcleos urbanos. Para o período compreendido entre os séculos 3/IX e 7/XIII, estima-se que Sevilha ocupasse uma área de cerca de 300 hectares, seguida de Córdoba, Madīnat al-zahrā' e Toledo, com uma área 100-200 ha cada. Um terceiro grupo, formado por cidades com áreas situadas entre os 50-100 ha, era composto por Badajoz (com 75 ha), Almeria, Écija, Granada, Jaén, Múrcia, Maiorca e Valência.¹⁰⁹ Logo aqui é evidente a disparidade entre um Levante dotado de quatro cidades de considerável dimensão, ao passo que o Ġarb contava somente com uma que lhes fosse equiparável, Badajoz. Hermenegildo Fernandes verifica que existe uma proporcionalidade entre a área edificada de uma cidade e o número de intelectuais que essa cidade gera, sendo, portanto, as cidades de maior dimensão as que apresentam um número mais elevado de ulemas. Isso significa que «a capacidade para atrair população diminui na direcção do Ġarb e do Atlântico, por contraste com o centro da Andaluzia ou o Levante, mas diminui ainda mais o potencial de polarizar as elites que governam a sociedade andaluza».¹¹⁰

A existência de ulemas só se explica em contexto urbano e nas suas extensões em ambiente rural. A sua acção é requerida nesses espaços, na regulação da vida comunitária, através do desempenho de funções na administração da justiça, na orientação do culto, no ensino e na perpetuação dos ensinamentos que definem a identidade colectiva.¹¹¹ As cidades irradiam, desta forma, a sua influência cultural para as aldeias e localidades que se encontram na sua orla e ao longo das vias terrestres que as servem.

Se nos cingirmos aos últimos 150 anos lunares representados nas tabelas, contabilizamos 84 sábios do Ġarb contra 456 do Šarq. No Ġarb, a urbe que mais se destaca —Badajoz, com 27 registos— perfaz 32 % da totalidade dos indivíduos, enquanto aquela que mais se destaca no Šarq —Almeria, com 80 letrados— viu nascer 18 % da totalidade dos ulemas levantinos. O facto de as concentrações urbanas no Ġarb serem de menor dimensão limita a sua capacidade de gerar uma constelação de pólos urbanos secundários e terciários na sua orla, também eles capazes de produzir massa crítica.

109 Fernandes, 2020, p. 45.

110 *Ibidem*, p. 49.

111 Fierro, 2011, pp. 143-151.

As causas para esta discrepância entre o Ġarb e o Šarq ancoram no sistema de exploração económica predominante em cada uma das zonas. Wasserstein contrapõe um modelo baseado no comércio e na agricultura de regadio, característico do Šarq, a um modelo baseado na arboricultura, agricultura de sequeiro e pastoreio, observável no Ġarb.¹¹²

No primeiro caso, a distribuição da água era gerida mediante acordos estabelecidos entre a comunidade de camponeses e consolidados pelo direito consuetudinário. A manutenção dos sistemas de irrigação, feita pela comunidade, favorecia a constituição de formas de organização colectiva. Esta autonomia foi, segundo Miquel Barceló, «capturada» por um poder político formal e urbano que passou a exercer o seu poder sobre essas comunidades.¹¹³ Este quadro propiciou o aparecimento de taifas tendencialmente pequenas a Levante, ao passo que a Ocidente e no Centro do al-Andalus, a ausência destas formas de organização favoreceu taifas extensas como Badajoz e Toledo.¹¹⁴

Outra variável que parece obstar ao progresso do Ġarb no domínio cultural parece ter sido o afastamento face ao «caldeirão civilizacional» por excelência que é o Mediterrâneo. A ligação do Ġarb ao Mediterrâneo era intermediada pelas relações comerciais mantidas com Sevilha e com os portos levantinos, protagonistas nas relações trans-mediterrânicas, como evidenciado pelas cartas da Geniza do Cairo.¹¹⁵

A partir da premissa de Wasserstein, podemos divisar uma replicação de taifas de tipo «levantino» no sudoeste peninsular, onde um conjunto de cidades costeiras —Silves, Santa Maria al-Ġarb e Niebla— dotadas de actividade portuária e de agricultura de regadio deram lugar a reinos independentes que, por sua vez, geraram ulemas.¹¹⁶ A sua importância quantitativa fica, contudo, muito aquém da assinalada

112 Wasserstein, 1985, p. 109.

113 Barceló, 1996, pp. 77-78.

114 Sobre a emergência dos reinos do Šarq, em especial de Almeria, Dénia, Valência e Múrcia, *vide* Viguera Molins, 1994b, pp. 54-68.

115 Na bibliografia de Goitein consultada para este trabalho apenas consta uma missiva com referência a uma cidade do Ġarb, de temática não comercial, da autoria de um mercador com *nisba* al-Baṭalyawsī; *vide* Goitein, 1990, p. 69. A arqueologia demonstra que as cerâmicas importadas encontradas no Ġarb no século 5/xi, decoradas sobretudo a corda seca, revelam paralelos com Toledo, mas, principalmente com Sevilha e Dénia; a propósito, por exemplo, das cerâmicas de Lisboa ou de Badajoz, *vide infra*, pp. 97-98 e 114.

116 A este grupo podemos juntar Mértola, reino independente por um curto período, ainda que indeterminado, que deve a sua existência à actividade comercial relacionada com o Rio Guadiana.

para as cidades do Šarq que encabeçaram reinos de taifa.¹¹⁷ O número de sábios que aí florescem coloca-as ao nível dos reinos de Alpuente ou Albarracín, pequenos estados do *hinterland* levantino.¹¹⁸

A existência de uma taifa geograficamente extensa como Badajoz justifica-se pela ausência de cidades suficientemente fortes que lhe disputem o protagonismo.¹¹⁹ A disparidade numérica entre os letrados do Ġarb e do Šarq resulta, sobretudo, do desenvolvimento exponencial deste último, que acabou por obnubilar a modesta evolução observada no Ġarb no século 5/XI.

O desenvolvimento económico e a intensificação dos contactos com o Mediterrâneo complexificam o tecido social. Trata-se de um processo que permite e, simultaneamente, exige o incremento de uma classe de letrados que mimetiza o aparato califal, quer na corte, na constante exaltação do soberano; quer no desempenho dos múltiplos cargos que assistem e norteiam a vida pública.



O Ġarb al-Andalus encontra-se, no século 5/XI, articulado com o restante mundo muçulmano no que respeita à importância do conhecimento, numa sintonia decorrente de um processo de adopção dos modelos culturais vindos de Oriente, que se acentua a partir do século 3/IX. A importância do saber é transversal a personalidades tão díspares como al-Ġazirī, al-Bāġī, Ibn Ḥazm, Ibn Bāġġa, Niẓām al-Mulk ou al-Ġazālī. O conhecimento é, para alguns, a via para o ser humano se aproximar de Deus; ao passo que outros, pragmáticos, evidenciam a sua utilidade na boa condução dos reinos e no prestígio social que o saber confere ao

117 A porosidade destes reinos evidenciou-se pela relativa facilidade com que al-Mu'taḍid de Sevilha as conquistou; a este respeito *vide* Ibn 'Idārī, 1993, pp. 32-41.

118 Sobre a história das taifas de Albarracín e de Alpuente *vide* Viguera Molins, 1992, pp. 65-69 e 71-73. No que respeita à dedicação e interesse prestados à cultura, pouco expectáveis naquela parte do al-Andalus, a *Crónica anónima* (p. 57) recorre ao testemunho de Ibn Ḥayyān para dar conta das qualidades do fundador da dinastia dos Banū Razīn, Abū Muḥammad. Segundo o cronista, o soberano aliava a beleza física «à sua faculdade de se expressar eloquentemente» e «ultrapassava os [demais] reis [na] preocupação relativa à aquisição de instrumentos musicais e à posse de escravas cantoras».

119 O único reino que contestou a sua supremacia foi o de Sevilha, em diversos episódios ao longo da primeira metade do século 5/XI. Sobre os conflitos Sevilha/Badajoz *vide* Ibn 'Idārī, 1993, pp. 171, 176, 192 e 197-198.

sábio. Por esses motivos, tal como no Oriente, também no al-Andalus os soberanos empenharam-se em verter para árabe as obras dos autores clássicos. Estas diligências explicam-se no quadro de uma afirmação da dinastia omíada do al-Andalus, desejosa de ostentar uma corte em tudo comparável à do seu rival abássida sediado em Bagdade.

O conhecimento é categorizado segundo diferentes tipos, sendo a distinção mais comum aquela que separa as ciências religiosas das ciências mundanas. As primeiras, sendo geradoras de conteúdo normativo, afiguram-se um precioso instrumento de homogeneização social e, consequentemente, de governação. Constitui-se um substrato favorável a que os especialistas nesta área formem um corpo próximo do soberano, ora colaborando ora competindo com ele, em constante e mútua vigilância.

Apesar de estarmos perante um grupo heterogéneo de indivíduos, que se distinguem pelo ramo do conhecimento ao qual se dedicam, pela sua condição sócio-económica e pelo grau de proximidade face ao poder político; parece existir uma consciência colectiva que os diferencia daqueles que não procuram o saber. O aparecimento dos repertórios biográficos no al-Andalus, cerca de um século depois de terem surgido a Oriente, reflecte a maturação desse sentimento de pertença e de diferenciação face à restante sociedade.

Não obstante a transposição para o al-Andalus de todos os elementos que compõem o modelo de conhecimento e da sua transmissão, a sua disseminação pelo Ġarb foi, comparativamente com a ocorrida no Šarq, modesta. Verifica-se que o Ġarb começou mais cedo do que o Šarq o seu lento despertar para a cultura, logo no primeiro século de presença muçulmana. No entanto, o quadro inverte-se no século do califado, quando o Šarq começa a descolar e, sobretudo, em período de taifas e almorávida, momento em que a diferença entre ambos os territórios é exponencial, ao ponto de somente Almeria contabilizar para os anos 401-550H quase o mesmo número de ulemas que o totalizado no conjunto do Ġarb para o mesmo período.

Poder-se-ão apontar factores de índole religiosa, económica e política. A presença de comunidades cristãs em quase todas as cidades do Ġarb ainda em período de taifas e almorávida aponta para que a islamização do Ocidente tenha ocorrido de forma mais gradual do que no Levante. O modo de exploração agrícola favoreceu uma maior densidade urbana no Levante do que no Ġarb. A emergência, no Šarq, de poderes capazes de gerir os recursos hídricos e, a partir do século

5/XI, a afluência dos recursos provenientes do comércio mediterrânico, contribuíram para esse avanço.

O Ġarb apresenta, genericamente, uma evolução modesta da sua população de ulemas quando comparado com o Levante peninsular. Porém, o facto de o extremo ocidente ibérico ter, ainda assim, gerado sábios é revelador de como o modelo oriental de letrado se encontrava difundido nesta periferia do mundo muçulmano e impelia muitos jovens a seguir o caminho da sua concretização. A sede de conhecimento e, quiçá, de reconhecimento, que impeliu muitos indivíduos a enveredar por uma carreira nas letras leva a concluir que os paradigmas quer de letrado quer de conhecimento presentes nos versos de al-Ġazīrī que iniciam este texto encontraram eco no Ġarb al-Andalus e estavam em sintonia com a realidade observada no Oriente.

DISPERSÃO E EVOLUÇÃO TERRITORIAL

O estudo dos ulemas do Ġarb al-Andalus do século 5/XI implica o diálogo entre uma perspectiva abrangente que tenha em consideração o contexto andaluz e uma perspectiva ocidental, focada no Ġarb. A combinação destes dois vectores de análise possibilita a revelação de semelhanças, matizes, descontinuidades e contornos inesperados que uma observação extensiva tenderá a esbater.

A conjuntura política andaluza é, neste século, marcada pela desagregação política. O colapso do califado omíada e a multiplicação de novos centros de poder abalou a macrocefalia de Córdova. As dinâmicas políticas e económicas entre os reinos de taifas emergentes no início do século, bem como a sua relação com aqueles que no final da centúria tornar-se-iam os novos senhores do al-Andalus —os almorávidas— repercutiram-se na vida cultural. O exercício de aquisição e disseminação do conhecimento, bem como a própria sobrevivência material, compelem os sábios a procurar novas oportunidades nas periferias. Este cenário fomenta a integração de novas cidades andaluzas no circuito de troca cultural até então monopolizado por Córdova, potencializando, assim, a multidireccionalidade dos fluxos.

Para lá da abordagem extensiva do al-Andalus, propõe-se uma análise intensiva do Ġarb al-Andalus que recaia sobre as aglomerações urbanas que a integram, procurando identificar os matizes locais que

compõem o quadro regional. Se em algumas situações vários factores parecem convergir harmoniosamente e explicar a evolução da curva de letrados, noutras situações abundam notas soltas e dissonantes que dificultam a interpretação.

Uma dessas desconformidades manifesta-se na relação entre a densidade do tecido urbano e o aparecimento de letrados, variáveis comumente tidas como interdependentes. Atente-se aos casos de Lisboa e de Badajoz. Para Gómez, Macias e Torres, tendo em conta o perímetro intramuros, Lisboa era, em período islâmico, «a maior urbe da região, com 1,5 km de muralha e vários arrabaldes».¹²⁰ Badajoz, capital do reino de taifa homónimo, que a partir do século 4/X apresenta um nítido desenvolvimento cultural, era mais pequena do que Lisboa, sendo que a cidade do Tejo jamais ameaçou a primazia tanto política, como cultural, de Badajoz. Acresce que algumas das cidades que apresentam um perímetro de 6 ou 7 ha demonstram um perfil muito desigual no que se refere à formação de ulemas. Beja, por exemplo, que apresenta um número constante de sábios a partir do século 3/IX, não chegou a independizar-se no século das taifas. Mértola, detentora de uma das principais fortificações do Ġarb, de atestado desenvolvimento económico, com uma amplamente documentada presença muçulmana e independente durante cerca de onze anos, não gerou qualquer letrado elegível para este trabalho, de acordo com os critérios de selecção definidos.

O surgimento de sábios em localidades de reduzida dimensão remete-nos também para a interacção entre o meio urbano e o rural. As cidades estão rodeadas por povoações que com elas mantêm uma relação de reciprocidade, de acordo com um «modelo de especialização, complementaridade e troca».¹²¹ É esse o caso de, por exemplo, Sintra em relação a Lisboa ou de Marachique em relação a Silves. A análise

120 O que perfaz cerca de 14,5 ha. Manuel Fialho Silva adianta 4,33 ha para a alcáçova em período islâmico e entre 50 e 60 ha para o conjunto da área urbana, para o período 1147-1220; *vide* Silva, 2017, pp. 60 e 157. Das restantes, destacavam-se Coimbra, excluída deste trabalho pela circunstância de não haver, à data da recolha dos dados para este trabalho, registo em PUA de ulemas originários da cidade do Mondego; e Badajoz, com uma área intramuros de cerca de 10 ha e com uma população de cerca de quatro mil habitantes. Santarém, Alcácer do Sal, Évora, Beja, Mértola, Faro e Silves teriam um perímetro fortificado de cerca de 1000 metros, 6 ou 7 ha de área intramuros e cerca de dois ou três mil habitantes. Povoações compostas por áreas inferiores aos 5 ha, tais como Sintra, Moura, Serpa, Cacela Velha não tinham o estatuto de cidade; *vide* Gómez Martínez, Macias e Torres, 2007, p. 117.

121 Epalza Ferrer, 1985, p. 138.

combinada dos vestígios arqueológicos e das fontes geográficas pode evidenciar a influência que os pólos urbanos irradiam sobre o território circundante, a força das suas afiliações, assim como os diferentes graus de orientalização das diversas cidades, elementos que compõem o pano de fundo para o aparecimento de intelectuais.

Procurar-se-á, nas próximas páginas, abordar os ritmos de emergência de letrados nas diversas cidades e povoações do Ġarb al-Andalus, desde o início do domínio islâmico, até à transição para o século 6/XII. Proceder-se-á ao cruzamento dos dados fornecidos por PUA com o contexto económico, político e social de cada cidade e respectiva região. Atender-se-á à possível relação entre o aparecimento de sábios com o grau de orientalização evidenciado pelas fontes e pelo registo arqueológico. Será considerado o contexto andaluz no seu todo, sobretudo as capitais de taifas que se encontram na proximidade geográfica e histórica do Ġarb, Toledo e, sobretudo, Sevilha.

O Ġarb no al-Andalus

O território do Ġarb al-Andalus encontra-se, durante a maior parte do século 5/XI, dividido em vários reinos de taifa formados durante a *fitna* pela mão de protagonistas de origem árabe, berbere, muladi ou eslava: Badajoz, o único que bordejava com o território cristão; Silves, Santa Maria al-Ġarb, Mértola, Huelva e Saltés e Niebla.¹²²

Durante o século 5/XI alguns reinos foram absorvidos por outros, o que gerou uma constante redefinição do mapa político andaluz. Sevilha é o mais nítido exemplo de uma taifa que beneficiou com este processo, tendo a sua área sensivelmente triplicado à custa da submissão dos reinos vizinhos. Para compreender o contexto andaluz na sua generalidade, apresenta-se o número de letrados originários das cidades que, no século 5/XI, foram capitais de reinos de taifa.¹²³

122 Viguera Molins, 1992, pp. 45-52 e 143-151.

123 É seguida a lista de taifas presente em Viguera Molins (1992), tendo em conta a localização da cidade-sede de taifa com base no critério Oeste-Leste e Norte-Sul, daí iniciar-se por Silves. De fora fica a taifa de Arcos, sem qualquer sábio documentado. Na presente tabela e contrariamente às anteriores, o único critério de vinculação territorial foi a naturalidade (*min ahl*), dado que estamos perante um universo bastante amplo do qual é possível extrair tendências com robustez quantitativa com base apenas nessa fórmula.

TABELA 5. ULEMAS DAS CIDADES-SEDE DOS REINOS-TAIFA

Cidades	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
Silves								1	2	9
Sta. M. ^a al-Ġarb									3	2
Badajoz					7	13	4	6	14	7
Saltés									1	
Niebla		1		1	1		1	1	1	6
Sevilha			1	2	7	13	18	67	37	63
Morón			1			2	1			1
Carmona						2	1	1		
Ronda								1		
Algeciras				3		7	2	1	2	5
Málaga				1	1		3	7	10	21
Córdoba		4	16	42	114	203	349	282	118	100
Toledo			3	3	26	23	46	68	67	13
Elvira ¹²⁴		2	1	4	26	34	29	10	7	4
Granada						1	3	8	15	67
Pechina				1	1	17	23	13	8	
Almeria						1	1	7	25	46
Tudmīr			1	5	6	11	6	1		2
Múrcia					2	1	3	14	18	34
Dénia								2	8	34
Valência						2	6	4	27	50
Alpuente									1	2
Albarracín								1	3	4
Maiorca								4	7	4
Saragoça			2	3	23	10	10	33	32	37
Tortosa					3	3	5	4	3	5

124 Pela mesma razão por que se optou em na secção «Na periferia da periferia» por representar a evolução das cidades de Pechina e de Tudmir pela sua ligação embrionária a Almeria e Murcia, respectivamente, listamos também os letrados de Elvira, pela sua afiliação com Granada. Sobre as motivações para a transferência da população de Elvira para Granada *vide* Ibn Buluqqīn, 2010, pp. 100-103.

Entre as cidades que vieram a tornar-se capitais de taifa no século 5/XI, regista-se a identificação precoce de um letrado numa taifa do Ġarb, nomeadamente em Niebla, logo no primeiro século de presença muçulmana na Península, em linha com o sucedido em Córdova e Elvira.¹²⁵ Trata-se, porém, de uma situação única, tendo o Ġarb permanecido árido neste domínio até ao século 3/IX, altura em que Badajoz é fundada e começa a constituir-se um corpo de sábios em torno do novo poder. No restante al-Andalus, o século 2/VIII assiste ao aparecimento de ulemas em Sevilha, Morón, Toledo, Tudmīr e Saragoça, ao passo que na centúria posterior detectam-se os primeiros sábios em Algeciras, Málaga e Pechina, e, seguidamente, em Múrcia e Tortosa.

Córdova, hegemónica desde o século 3/IX, é a única cidade andaluza a apresentar com regularidade um número de letrados que excede a centena, tendo atingido o apogeu no século 4/X. A política censória de Almançor poderá ter sido responsável por uma asfixia intelectual, patente na redução da comunidade de letrados —282 ulemas que faleceram na primeira metade do século 5/XI contra os 349 óbitos registados no intervalo cronológico anterior—. A *fitna* e o fim do califado omíada agravou o declínio, como o comprova a descida ao longo dos séculos 5/XI e 6/XII.

Sevilha, Toledo e Saragoça apresentam um acentuado acréscimo de homens do conhecimento na primeira metade do século 5/XI. Sevilha atinge o seu zénite durante a primeira metade do século 5/XI, o que coincide com a fase de afirmação da dinastia dos Banū ‘Abbād.¹²⁶ Toledo apresenta um número elevado e crescente de intelectuais até ao século 5/XI, momento em que as ciências florescem à sombra da dinastia dos Banū Dī l-Nūn. A trajectória inflecte negativamente no século 6/XII, com a tomada da cidade por Afonso VI, e consequente debandada dos sábios para outras paragens.¹²⁷ Saragoça dispõe de uma classe

125 Recorde-se que o primeiro registo de um letrado para o Ġarb está associado a Beja (1B, Anexo 9).

126 Segundo al-Maqqarī (1860, I, p. 62), «as grandes receitas que [os abáidas] arrecadavam dos seus estados permitiram-lhes manter exércitos consideráveis e rodear a sua corte com sábios e poetas que, encorajados pela sua liberalidade, cultivaram as ciências com grande fervor e que cantaram os seus panegíricos em eloquentes e elaboradas composições».

127 Foi o caso de Ibn Baṣṣāl (m. f. 5/xi?), perito em *filāḥa*, que toma o caminho de Sevilha. Para mais informações sobre Ibn Baṣṣāl *vide* López y López, 2009.

intelectual em desenvolvimento desde o século 3/IX. Não obstante um ligeiro decréscimo no século 4/X, a tendência foi para crescimento e estabilização nos séculos 5/XI e 6/XII.¹²⁸ A localização geográfica e a diplomacia mantida com os poderes cristãos vizinhos ter-lhe-á permitido estender a independência política por um período mais alargado do que os reinos de Badajoz e de Toledo, situados em pleno horizonte de progressão da conquista cristã.

O século 5/XI é o momento de afirmação das periferias, quando novas povoações começam a gerar sábios e quando cidades que já tinham historial nesse domínio consolidam a sua posição. Foi o que se sucedeu no Ġarb, onde os reinos de taifa de Silves, Santa Maria al-Ġarb e, em menor grau, de Saltés e Huelva; e no Šarq, nos reinos de Dénia, Alpuente, Albarracín e Maiorca. Os régulos investem na promoção cultural dos seus domínios, entre os quais se destacam os «eunucos eslavos de al-Manşūr, [...] tais como Muğāhid, Mundir, Ḥayrān, para não falar dos soberanos árabes das dinastias dos Banū ‘Abbād, Banū Şumādiḥ, Banū al-Afṭas, Banū Dī l-Nūn, Banū Hūd, todos eles tendo sido louvados por poetas».¹²⁹

O início do século 6/XII, marcado pela governação almorávida e pela pressão cristã, traz uma redefinição do mapa da distribuição dos sábios em várias cidades. Os centros urbanos meridionais do centro político andaluz —Sevilha, Morón, Algeciras, Málaga e Granada— parecem beneficiar com a presença almorávida. O novo regime estabelece a sua base governativa no al-Andalus em Sevilha e promove a dinamização das cidades portuárias através do fluxo regular com o Magrebe.

Uma vizinhança temível

A dinâmica entre as diferentes taifas, sobretudo quando algumas tendiam à expansão territorial, gerava fricções que frequentemente desaguavam em conflito. A guerra tinha implicações na afectação dos recursos humanos e materiais relacionados com as actividades ligadas

128 Para uma visão global sobre o ambiente intelectual, científico e artístico nas cortes citadas *vide* Ben Abdeselem, 2001, pp. 175-96, 197-211 e 163-74.

129 al-Maqqarī, 1860, I, p. 35.

ao conhecimento. Contudo, o reino que mais se destacou no âmbito cultural foi, precisamente, aquele que mais guerreou com os seus con-gêneres. A história das taifas do Ġarb encontra-se intimamente asso-ciada à deste reino, daí a relevância de nos determos com a história do reino de Sevilha e dos Banū ‘Abbād, seus governantes.

Para al-Maqqarī, «Niebla, Évora, Santa Maria, Mértola, Saltés, Sintra [Santarém, não Sintra] estão entre as cidades do Ocidente que outrora reconheceram a supremacia dos Banū ‘Abbād». ¹³⁰ No século 7/XIII, o historiador magrebino al-Marrākuṣī afirmava: «As cidades do actual Algarve português estiveram sempre ligadas a Sevilha». ¹³¹ A sua localização «nas margens do rio grande que descende da montanha de Segura» que, «quando chega a Sevilha é um mar extenso, pelo qual sobem grandes embarcações desde o mar maior e ancoram às portas da cidade»; colocou a cidade na via do desenvolvimento. Em período de taifas tornou-se «capital dos Banū ‘Abbād» e, posteriormente, foi escolhida pelos almorávidas para «sua residência quando estiveram no al-Andalus». ¹³² O geógrafo granadino do século 6/XII al-Zuhrī afirma que «do Aljarafe se exporta azeite para o resto do al-Andalus, para os países cristãos, para o Magrebe, para a Ifrīqiya, para o Cairo e para Ale-xandria, chegando inclusive algum ao Iémen», o que aponta para uma cidade dinâmica e em intenso diálogo com o exterior. ¹³³

As primeiras décadas de governação abádida foram pontuadas pela tensão com as taifas do Ġarb, sobretudo com Badajoz, dirigida pelos aftássidas, que se destacava na região, quer pela dimensão ter-ritorial quer pela importância política, reforçadas sob o comando de al-Muzaffar. Como afirma Ibn ‘Idārī, «este homem revelou-se ser um grande rei nesta fronteira com o norte, assemelhando-se aos seus dois vizinhos: Ibn ‘Abbād e Ibn Dī l-Nūn». ¹³⁴

¹³⁰ *Ibidem*, p. 62.

¹³¹ A ligação do sudoeste peninsular a Sevilha já se fizera notar aquando da conquista da cidade do Guadalquivir por Mūsà, com a fuga dos habitantes de Sevilha para Beja (*Aḥbār maǧmū‘a*, p. 77). A região que medeia entre Beja e Sevilha fica sob o poder de uma mesma família, os Banū al-Yaḥṣubī, durante o século 2/VIII, o que sinaliza uma identi-dade territorial que, a espaços, se faz notar. Sobre a presença dos Banū al-Yaḥṣubī nesta região *vide* Picard, 2000, p. 274.

¹³² al-Marrākuṣī, 1955, p. 306.

¹³³ al-Zuhrī, 1989, p. 156.

¹³⁴ Ibn ‘Idārī, 1993, p. 197. Sobre as relações entre as taifas de Badajoz e de Sevilha, desde a sua génese até à sua queda às mãos dos almorávidas, *vide* Miranda, 2021b.

Em 421/1030, Ibn ‘Abbād e al-Birzālī, soberano de Carmona, aliam-se contra Badajoz e invadiram os seus domínios. No processo, devastaram o termo de Évora, cercaram Beja e capturaram o filho de Ibn al-Afṭas.¹³⁵ Mais tarde, em 425/1033-34, Ismā‘īl b. ‘Abbād, no regresso do reino de Leão, onde tinha ido fazer a aceifa, foi emboscado por tropas aftássidas, que contrariaram um acordo prévio que lhe garantia salvo-conduto na travessia do território. Ismā‘īl refugiou-se em Lisboa, onde se encontravam os filhos de Sābūr, o liberto amirida fundador do reino de Badajoz.¹³⁶ Sābūr al-‘Āmirī tinha-se proclamado *ḥāǧib* em Badajoz, e aí governara de forma independente, em obediência teórica a Hišām II. Com a sua morte, em 413/1027, o berbere ‘Abd Allāh b. Maslama Ibn al-Afṭas, seu braço direito, tomou o poder. Espoliados da sucessão, os filhos de Sābūr exilaram-se em Lisboa.¹³⁷

O percurso dos abáidas de Sevilha até ao poder não fora isento de suspeição. Muḥammad Ibn ‘Abbād, elemento do triunvirato que administrava Sevilha em obediência aos Banū Ḥammūd, alegados descendentes do genro do Profeta, afastara os seus parceiros de governação em circunstâncias pouco claras.¹³⁸ A morte de Yaḥyā b. ‘Alī b. Ḥammūd às mãos do seu filho Ismā‘īl b. Muḥammad Ibn ‘Abbād fora censurada pela comunidade, o que, aliado ao modo expedito como a concorrência interna havia sido eliminada, fazia com que os Banū ‘Abbād granjeassem poucos afectos entre a população.¹³⁹ Urgia, pois, legitimar o novo governante. A oportunidade apresentar-se-ia por meio de rumores que davam conta do reaparecimento do califa Hišām II.

Desaparecido em circunstâncias obscuras aquando do golpe de Muḥammad al-Mahdī, Hišām ter-se-ia refugiado no anonimato e fora avistado num mercado local enquanto placidamente entrançava cestos

135 Ibn ‘Iḍārī, 1993, p. 171.

136 *Ibidem*, p. 172.

137 *Ibidem*, pp. 196-197.

138 Sobre o fundador da dinastia abáida *vide Crónica anónima*, p. 72, notas 200 e 201. Acerca dos Banū Ḥammūd, sua origem e chegada ao al-Andalus, *vide Crónica anónima*, pp. 17-22; *Ḍikr bilād al-Andalus*, pp. 214-216 e Ibn ‘Iḍārī, 1993, pp. 108-109. Para informação detalhada a respeito da presença hamúdida no al-Andalus, *vide* Rosado Llamas, 2008.

139 Sobre o conflito entre abáidas e hamúdidas *vide Crónica anónima*, pp. 73-74 e al-Nuwayrī, 1917, pp. 59 e 90-92.

e demais objectos em esparto.¹⁴⁰ Ibn ‘Abbād vislumbrou aqui a hipótese de utilizar a figura de Hišām II na disputa contra os hamúdidas, na medida em que, ao reabilitar Hišām como califa, Ibn ‘Abbād controlaria, como *ḥāǧib*, a governação, tal como os amiridas tinham procedido anteriormente.¹⁴¹ O retorno de Hišām II visava, pois, silenciar a discordância face à conduta dos abádidas e consolidar o seu poder. Hišām II, um omíada, seria a figura de proa na disputa com os Banū Ḥammūd, em teoria mais habilitados, devido à sua ilustre ascendência, para ocupar o assento califal.

É assim que em 439/1047-48, Ibn al-Aftas de Badajoz se alia às forças berberes de Carmona, Moron, Arcos e Granada no apoio às pretensões de Muḥammad b. al-Qāsim b. Ḥammūd al-Ḥasanī ao califado.¹⁴² Montam cerco a Sevilha, mas a operação sai gorada e aprofunda-se o fosso entre os reinos vizinhos. O incidente mais gravoso entre as duas taifas dá-se em 442/1050-51, ocasionado por um desacordo envolvendo Niebla. Yaḥyà al-Yaḥsubī, rei de Niebla, procurara negociar a paz com Sevilha, o que foi visto como uma traição por parte de al-Muḥaffar. Segundo Ibn ‘Iḍārī, o soberano «mobilizou uma companhia dos seus aliados berberes para este assunto, que veio em seu socorro sem considerar as consequências da sua conduta. Ele marchou com eles para Sevilha e fê-los agruparem-se em torno do seu caudilho Bādīs b. Ḥabūs, submetendo-se ao seu conselho e unindo-se em seu apoio».¹⁴³ Em resposta, al-Mu‘taḍid invadiu Badajoz e cercou Évora, onde al-Muḥaffar se recolhera. As manobras diplomáticas do senhor de Córdova, Ibn Ġahwar, evitaram o prolongamento de um conflito com potencial para se alastrar a todo o al-Andalus.¹⁴⁴

Conseguida a paz com Badajoz, al-Mu‘taḍid vira a atenção para as taifas do sudoeste. Niebla é a primeira a cair, seguindo-se-lhe Saltés e

140 Ibn ‘Iḍārī, 1993, pp. 167-169. Sobre a chegada de Muḥammad al-Mahdī ao poder *vide ibidem*, p. 56.

141 *Crónica anónima*, p. 73; Ibn ‘Iḍārī, 1993, pp. 167-169 e al-Nuwayrī, 1917, pp. 90-92. O recurso, na epigrafia, ao cúfico simples de época de al-Ḥakam II, patente, por exemplo, na inscrição de Moura que comemora a construção de um minarete a mando de al-Mu‘taḍid, aponta para essa tentativa de legitimação política, desta feita, através da utilização de referências estilísticas; *vide* Martínez Núñez, 2018, pp. 115-118.

142 Ibn ‘Iḍārī, 1993, pp. 191-192 e al-Nuwayrī, 1917, p. 59.

143 *Ibidem*, p. 176.

144 *Ibidem*.

Huelva, Mértola, Santa Maria al-Ġarb e Silves.¹⁴⁵ Ibn ‘Abbād redireciona o exército para as taifas berberes de Ronda, Morón e Arcos.¹⁴⁶ A anexação de Algeciras em 451/1060 dita o final da obediência teórica a Hišām II, cuja «morte» é finalmente revelada.¹⁴⁷

Este período de guerra endémica poderá ter afugentado grande parte dos sábios. Um factor que corrobora esta hipótese é o acentuado decréscimo dos letrados sevilhanos na segunda metade do mesmo século. Porém, mesmo em tempo de guerra, a cultura poderia ser uma prioridade, quanto mais não fosse pela carga simbólica. É o caso de um episódio protagonizado por al-Muẓaffar aquando do conflito de 442/1050-51. Durante o cerco de Évora, após os campos terem sido devastados e a população massacrada, Ibn Ḥayyān relata que «um emissário de al-Muẓaffar chegou a Córdoba, procurando escravas cantoras com quem ele se pudesse entreter».¹⁴⁸ A sua atitude seria motivada pelo facto de al-Mu‘taḍid ter-se apossado da escrava cantora do vizir de Córdoba e também por pretender ostentar uma imagem de tranquilidade perante o adversário.¹⁴⁹ A vida cultural de um reino de taifa constituía um dos alicerces da sua projecção política. Também Badajoz procurou afirmar-se nesse domínio, tendo os anos governação aftássida sido caracterizados como o «refúgio das pessoas de letras que lhes consagraram composições nas quais exaltaram os seus feitos e perpetuaram pelos tempos a sua memória».¹⁵⁰

A história do Ġarb e, em especial, de Badajoz, estaria novamente associada a Sevilha no último quartel do século 5/XI. Na sequência do atraso de Sevilha no pagamento de *pareas* a Afonso VI e de um desentendimento que resultou na morte do mensageiro vindo das terras do Norte, o soberano cristão lançou incursões sobre o território abádida. Com a finalidade de reverter a situação periclitante em que o reino e o al-Andalus em geral se encontrava, al-Mu‘tamid, com o aval dos aftássidas de Badajoz e dos ziridas de Granada, encetou contactos com o Magrebe visando obter o apoio dos almorávidas, a única força com a capacidade de fazer

145 *Crónica anónima*, pp. 32-41.

146 Ibn ‘Iḍārī, 1993, pp. 224-227.

147 *Ibidem*, pp. 179 e 207.

148 *Ibidem*, p. 177.

149 Mas como Ibn ‘Iḍārī (*ibidem*) comenta: «O homem sábio [ou seja Ibn Ḥayyān] sabe que ele estava demasiado ocupado para se entreter com elas».

150 al-Marrākuṣī, 1955, p. 69.

frente à pressão cristã.¹⁵¹ A chegada de Yūsuf b. Tāšfin à cabeça de um numeroso exército deu novo alento aos muçulmanos que, em 479/1086, venceram a batalha que ensanguentou a planície de Zallāqa, nas proximidades de Badajoz. Mais tarde, Yūsuf regressaria com a intenção de anexar o al-Andalus ao império que os almorávidas erguiam no Norte de África. Os soberanos que anteriormente tinham aplaudido a sua intervenção, receavam-no agora. Ibn ‘Abbād, Ibn Buluqqīn e Ibn al-Aftas tergiversavam nas suas posições, procurando simultaneamente manter o favor de Yūsuf, os seus reinos e as suas cabeças. Granada e depois Sevilha acabariam por ceder em 483/1090 e 484/1091 respectivamente, e os seus régulos poupados e encaminhados para o degredo. A mesma sorte não caberia a al-Mutawakkil que, ao procurar a protecção de Afonso VI, concedeu a Yūsuf o pretexto para a conquista de Badajoz e para a sua própria execução.¹⁵² As taifas vizinhas de Badajoz e Sevilha que, durante décadas disputaram entre si e que na segunda metade do século 5/XI tinham, finalmente, encontrado o entendimento, partilharam o mesmo destino.

Um Ġarb a diferentes velocidades

Considerando os diferentes ritmos de evolução da população de ulemas em cada povoação do Ġarb al-Andalus já assinalados, procede-se, agora, à identificação das particularidades históricas, políticas e sócio-económicas

151 Sobre os acontecimentos que antecederam a batalha de Zallāqa/Sagrajas e para um relato pormenorizado sobre o confronto, *vide* al-Ĥimyarī, 1963, pp. 173-198; e al-Maqqarī, 1860, II, pp. 272-275. Apesar de ser consensual que a iniciativa de abordar Yūsuf b. Tāšfin foi de Ibn ‘Abbād (Ibn Buluqqīn, 2010, p. 231; al-Nuwayrī, 1917, pp. 91 e 95-97; Ibn ‘Iḍārī, 1993, p. 199 e al-Marrākušī, 1955, p. 100), o autor de *Al-Ĥulal al-Mawšiyya* (I, pp. 48-51) reproduz uma missiva da alegada autoria de al-Mutawakkil, que solicita a colaboração do líder dos almorávidas. De salientar que os contactos entre Sevilha e o Magrebe almorávida precediam estes eventos, revelando-se no plano económico e, em especial na moeda. Os dinares cunhados pelos abávidas — que posteriormente serviam para pagar *pareas* — além de reflectirem a afluência do ouro subsariano, apresentam profundas semelhanças no plano formal com os seus equivalentes almorávidas; *vide* Valor Piechotta e Lafuente Ibáñez, 2018, pp. 182-184.

152 Para um conhecimento aprofundado a respeito das hesitações e ambiguidades experienciadas pelos soberanos de taifas quanto a este assunto, na perspectiva do soberano de Granada, *vide* Ibn Buluqqīn, 2010, sobretudo pp. 301-348. A tese de doutoramento de Inês Lourinho (2018, pp. 26-36) fornece um quadro vívido da complexidade das relações entre reinos de taifas (especialmente a de Badajoz), reinos cristãos e almorávidas nos primórdios da presença almorávida no al-Andalus.

de cada um desses aglomerados urbanos. Com isso, procura-se identificar perfis evolutivos que resultem da combinação dessas diferentes variáveis.

Sintra

Cidade costeira na proximidade de Lisboa, dotada de dois castelos, era conhecida pela fertilidade dos seus solos, pela diversidade dos seus frutos e pela qualidade do âmbar cinzento trazido pelas marés.¹⁵³ Ibn Ḥawqal refere-se insistentemente à «região» ou à «província» de Sintra, como se, à época (século 4/X) fosse Lisboa que lhe estivesse subordinada.¹⁵⁴ Os ataques dos *mağūs* terão motivado, no século 3/IX, uma primeira fase de construção de uma imponente fortificação que viria mais tarde a ser conhecida por Castelo dos Mouros. Por esse motivo, é de admitir que, durante um breve período, Sintra tivesse sido a principal referência geográfica da região e que, ainda no século do califado, ofuscasse Lisboa, cujo florescimento económico é posterior. Hermenegildo Fernandes, porém, atribui a relevância que Ibn Ḥawqal lhe concede ao escasso conhecimento que detém do local, ao mesmo tempo que sublinha a importância estratégica das suas estruturas militares que, em conjunto com as da região de Lisboa e as da península de Setúbal, asseguravam a defesa dos estuários do Tejo e do Sado e respectiva rede urbana.¹⁵⁵

No século 5/XI, Sintra permanece ligada a Lisboa quer por via das relações comerciais, como o comprova o achado de um conjunto de peças decoradas a verde e manganês, datado maioritariamente deste período; quer por via dos seus sábios, como atestado pela identificação de um ulema (ISIN, anexo 1) que exerceu a sua actividade na primeira metade do século.¹⁵⁶

Lisboa

É possível que, ao contemplar o sol de fim de tarde descendo sobre as águas do Tejo, o governador Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Hūd (m. dp. 465 = 1072-3), do alto das muralhas de al-Ušbūna, se questionasse se

153 al-Ḥimyarī, 1963, p. 233.

154 Ibn Ḥawqal, 1971, pp. 61-62.

155 Fernandes, 2008, pp. 82-83 e 85.

156 Coelho, 2012.

estas seriam suficientemente robustas para conter a ira daquele que o condenara ao exílio, al-Muqtadir, rei de Saragoça, seu primo.¹⁵⁷

De facto, Lisboa, vista desde a Antiguidade como o limite do mundo conhecido, para lá do qual se estendia o «mar tenebroso», estava longe de ser a primeira opção de destino para um elemento dos prestigiados Banū Hūd de Saragoça.¹⁵⁸ Para Ibn Hūd, porém, distância era sinónimo de sobrevivência. A amabilidade, elegância e inteligência que o caracterizavam era, segundo al-Ĥiġārī, uma ameaça à posição de al-Muqtadir. Ostracizado, Ibn Hūd iniciara um périplo pelo al-Andalus em busca de uma corte que o acolhesse, tendo, na sua caminhada para ocidente, chegado à taifa de Badajoz, mais concretamente a Évora, onde acreditou ter encontrado um porto seguro. Al-Mutawakkil ofereceu-lhe o cargo de governador em Lisboa, que ocupou até à sua destituição, por motivos desconhecidos e em data indeterminada.¹⁵⁹ A chegada de Ibn Hūd a al-Ušbūna gera um momento de dinamismo literário até então desconhecido na cidade do Tejo, pois Lisboa e Saragoça sempre tinham estado nos antípodas não apenas geográficos, mas também no que concerne à vida cultural.¹⁶⁰

PUA regista três indivíduos oriundos de Lisboa até ao final de 550H (anexo 2), cuja distribuição cronológica consta na tabela 6.¹⁶¹

TABELA 6. ULEMAS DE LISBOA

Cidade	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
Lisboa	0	0	0	0	0	0	1	0	1	1

157 Sobre os espaços que, no século 5/XI, compunham o Castelo de Lisboa, nomeadamente, a alcáçova, o castelejo, o bairro residencial da Praça Nova e um possível *rawḍa* ou jardim cemiterial destinado às elites, *vide* Silva, 2017, pp. 180-190.

158 al-Idrīsī, 1974, p. 159.

159 Mohedano Barceló, 2004.

160 Esse dinamismo foi seguido posteriormente pelo alfaqui e ministro Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fihri; *vide* Garulo Muñoz, 2010. Reveja-se os dados referentes a Saragoça que constam na tabela 5, que apontam para a existência constante de ulemas desde a segunda metade do século 2/VIII.

161 Maribel Fierro (2007, p. 34) revela trinta indivíduos para todo o período islâmico, a esmagadora maioria sem data de falecimento; por esse motivo e atendendo aos critérios definidos no início deste trabalho, a lista extraída de PUA é, conseqüentemente, bastante menor.

Desde a conquista islâmica até à segunda metade do século 2/VIII, Lisboa, à semelhança de Santarém e de Coimbra, terá beneficiado de um estatuto similar ao de Tudmīr, no Šarq, que atribuía a judeus e cristãos a possibilidade de manterem a sua religião e propriedade contra o pagamento de um tributo, como previsto pelo regimento da *ḍimma*.¹⁶² A cidade terá usufruído de autonomia até que a chegada de ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya desencadeou um conjunto de operações militares a Ocidente destinadas a consolidar o seu domínio.¹⁶³

Lisboa manteve-se discreta até à incursão normanda de 229/844. Os normandos contornaram a costa ocidental e chegaram a Sevilha, que depredaram a seu bel-prazer, «aproveitando o descuido das suas gentes». ¹⁶⁴ Estes eventos impeliram os omíadas a reforçar o dispositivo defensivo a Ocidente. A estratégia do emir ‘Abd al-Raḥmān II consistiu em erguer ao longo da costa um conjunto de fortificações com o intuito de detectar a aproximação inimiga, e em dotar o al-Andalus de uma marinha de guerra capaz de repelir forças hostis.¹⁶⁵

As incursões normandas parecem, deste modo, ter incrementado a comunicação política entre Córdova e a periferia ocidental. Hermenegildo Fernandes sublinha o reforço das relações centro/periferia proporcionado por esta primeira incursão, que constitui

uma oportunidade bem aproveitada pelos emires andaluzes para robustecer os laços entre a sua corte e as várias escalas geográficas em que a sua autoridade se faz sentir, que transcendem, como em todas as dominações de modelo carismático, os limites físicos (territoriais) da sua autoridade, abrangendo

162 Picard, 2000, p. 26.

163 Os «habitantes do Ocidente [...] foram contidos nos limites da obediência»; *vide Fath al-Andalus*, p. 90. A afirmação omíada a Ocidente não se fez sem contestação. Durante o emirado de al-Ḥakam, Ṭumlus, indivíduo com ligações a Mérida, assumiu o comando de al-Ušbūna e viria a ser liquidado pelos seus companheiros, aliciados para as tropas emirais «com bom pagamento»; *vide Ibn Ḥayyān*, 2001, pp. 48-49.

164 *Ibidem*, pp. 312-313.

165 O emir omíada ainda se mostrou hesitante na sua decisão, dado que «começou a construir a muralha de Sevilha, mas logo se deteve por temor à insurgência da sua população, quando estivessem protegidos por ela»; *vide Ibn Ḥayyān*, 2001, p. 317. Para uma descrição detalhada a respeito das incursões dos *maǧūs* e medidas punitivas e defensivas por parte dos omíadas *vide ibidem*, 312-23. A respeito das fortificações construídas neste período com objectivo defensivo, *vide Fernandes*, 2005, pp. 52-57. Fernando Branco Correia (2013) chama a atenção para estruturas defensivas entre os rios Tejo e Mondego, datadas de período alto-medieval, que poderão ter sido construídas com o mesmo intuito.

áreas, como as Marcas, de controle cinzento e espaços mais remotos, com o Magrebe central, governados por dinastias independentes.¹⁶⁶

Não obstante Lisboa já dispor de um governador (Wahb Allāh b. Ḥazm) que deu o alarme aquando da primeira incursão normanda, é a partir do século 4/X que, segundo o *Muqtabis V*, passam a ser, regularmente, nomeados governadores para a cidade do Tejo.¹⁶⁷ Estes lugares-tenentes dos omíadas terão desempenhado o papel de agentes de aculturação — neste caso, de orientalização da sociedade de al-Ušbūna—. Mesmo sem criarem uma rede de transmissão de conhecimento, a sua presença terá gerado um contexto propício ao aparecimento de intelectuais. No século seguinte identifica-se o primeiro sábio, um berbere *masmuda* que desenvolverá actividade na capital omíada.¹⁶⁸

Após um século 4/X sem acontecimentos de vulto, al-Ušbūna regressará às fontes no início do século 5/XI como uma das principais cidades do recém-criado reino-taifa de Badajoz. Depois da usurpação do título califal por ‘Abd al-Raḥmān Sanchuelo, Sābūr al-‘Āmirī, liberto de Almançor de origem eslava, governa em Badajoz de forma independente até à sua morte, em 413/1027. Os seus filhos, espoliados por ‘Abd Allāh b. Maslama Ibn al-Afṭas, exilam-se em Lisboa, onde não constituem ameaça de maior à nova dinastia.¹⁶⁹ Isto faz supor a pouca importância que a cidade do Tejo tinha para a liderança *aftássida*, cuja preocupação se dirigia, sobretudo, para os reinos vizinhos de Toledo e Sevilha, também eles em fase de afirmação política, bem como para a defesa face à pressão leonesa.

Em 425/1033-34, quiçá encorajado pela recente passagem de Ismā‘īl b. ‘Abbād pela cidade enquanto se refugiava dos berberes no seu exílio, ‘Abd al-Malik b. Sābūr proclama a independência. Este salto de fé é mal acolhido pela população, que logo apela à intervenção de Ibn al-Afṭas. A pronta chegada das forças *aftássidas* a Lisboa revela que Ibn al-Afṭas não estava disposto a perder o seu ascendente na região.¹⁷⁰

166 Fernandes, 2018, p. 107.

167 O *Muqtabis V* faz menção à nomeação em 323/934 de ‘Abd al-Wārīṭ b. Sa‘īd em substituição de Qāsim b. Raḥīq, a primeira referência, nesta obra, a um governador para Lisboa; *vide* Ibn Ḥayyān, 1981, p. 267.

168 Trata-se de IḤ, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Hārūn b. Ḥalaf b. ‘Abd al-Karīm b. Sa‘īd al-Mašmūdī (Ibn) al-Zāhid (anexo 2).

169 Ibn ‘Iḍārī, 1993, pp. 196-197.

170 Ainda mais se a inspiração para tal acto tenha, hipoteticamente, contado com o apoio *abádida*; *vide* Ibn ‘Iḍārī, 1993, pp. 197-198.

Em 485-6/1093, Lisboa, juntamente com Santarém e Sintra, é cedida por al-Mutawakkil a Afonso VI em troca de protecção face aos almorávidas, que já tinham tomado Sevilha e procuravam assenhorear-se das principais cidades andaluzas.¹⁷¹ A cidade permaneceria em mãos cristãs até ao início do século 6/XII, momento em que regressa à tutela muçulmana.¹⁷²

Todavia, al-Ušbūna —e o Ġarb em geral— continuava negligenciada pelo poder almorávida. Segundo o *De Expugnatione Lyxbonensi*, numa população de «154 000 homens», que incluía gentes de Santarém e nobres de Sintra, Almada e Palmela, «apenas tinham 15 000 armas, com lanças e escudos.¹⁷³ A falta de efectivos, além do isolamento provocado pela conquista de Santarém por D. Afonso Henriques, precipitou a sua queda.¹⁷⁴

A despeito de uma débil projecção política, al-Ušbūna auferia de acentuada autonomia e desenvolvimento sócio-económico.¹⁷⁵ Os «discos em branco» ou com pequenas legendas encontrados em escavações arqueológicas correspondem, segundo José Marinho, a «moedas» cunhadas localmente com o objectivo de suprimir a falta de numerário sem a necessidade de recorrer à autoridade régia.¹⁷⁶ A cidade procurava, com este expediente, ajustar-se às exigências da vida económica.

Autores como al-Rāzī, al-Idrīsī ou al-Ĥimyarī, além de fontes cristãs como a mencionada *De Expugnatione Lyxbonensi*, celebram os recursos naturais de Lisboa e da região envolvente.¹⁷⁷ A variedade e a complementaridade dos produtos primários e secundários e a sua circulação entre a área urbana, peri-urbana e rural garantem a coesão sócio-económica da região. Duas manufacturas lisboetas do século 5/XI —uma no Mandarim Chinês, no subúrbio ocidental, que estendeu a laboração até período almorávida, e outra em Alfama, no arrabalde oriental— produziam cerâmica branca e vermelha, parcial ou totalmente vidrada, estampilhada vidrada e em corda seca parcial, que era depois

171 Brandão, 1632, pp. 14-15.

172 Ibn Abī Zar', 1964, I, p. 314. Pouco depois da tomada cristã, o rei aftássida era deposto e executado pelos almorávidas; para mais informação sobre os acontecimentos que antecederam a chegada dos almorávidas *vide* Ibn Buluqqīn, 2010, pp. 338-342.

173 *De Expugnatione Lyxbonensi*, p. 81.

174 Os acontecimentos que marcaram as vésperas da conquista cristã de Lisboa vistos na perspectiva dos derrotados são debatidos por Lourinho, 2010.

175 Sobre a importância do Baixo Tejo e da sua navegação na construção de uma identidade económica regional em torno de Lisboa, *vide* Miranda, 2016.

176 Rodrigues Marinho, 1998, p. 182.

177 al-Rāzī, 1975, pp. 87-88; al-Bakrī, 1982, p. 39 e al-Idrīsī, 1974, pp. 172-173.

distribuída pela região.¹⁷⁸ Objectos importados em corda seca parcial e em verde e manganês foram encontrados em contexto urbano e, com menos incidência, em meio rural.¹⁷⁹

Em período almorávida, outra manufactura, situada no actual Núcleo Arqueológico da Rua dos Correeiros (NARC), no que era o arrabalde ocidental, inicia a laboração. Por esta altura aumenta o número de peças, bem como o repertório decorativo, que se alarga para a cerâmica vidrada bicromática branca e verde ou verde e castanha, além de cerâmica em corda seca com vidrado negro.¹⁸⁰ As importações diversificam-se com a chegada da corda seca total e cerâmica pintada a negro e mantêm-se as importações em verde e manganês.¹⁸¹ Sevilha, Córdova e Dénia eram os principais fornecedores destes itens.¹⁸² Toledo é também apontada como origem de vários exemplares do século 5/XI em corda seca parcial que terão chegado a Lisboa via Tejo.¹⁸³

Existem referências a exportações, nomeadamente, de âmbar cinzento, utilizado na manufactura de medicamentos e perfumes. Segundo Ibn Ġālib, «na costa de Lisboa encontra-se o melhor âmbar do mundo, só igualável ao da Índia».¹⁸⁴ O autor do *Ḍikr bilād al-Andalus* vai mais longe e assegura que a sua qualidade «não tem igual no mundo habitado».¹⁸⁵ Al-Mas'ūdī assinala as exportações desta matéria-prima para o Egipto e outros países a partir dos «portos de Santarém e Sidónia».¹⁸⁶ As cartas da Geniza do Cairo corroboram os testemunhos dos geógrafos no que respeita à comercialização desta matéria-prima

178 Bugalhão e Fernandes, 2012, pp. 75-79 e 84.

179 *Ibidem*, p. 84.

180 *Ibidem*, p. 74.

181 *Ibidem*, p. 85.

182 *Ibidem*, p. 74.

183 Bugalhão *et al.*, 2009, p. 121. Al-Idrīsī (1974, p. 190) listou os principais portos que poderiam ser encontrados no curso do Tejo: Toledo, Talavera, Makhada, Alcantara, Conetira Maḥmūd, Santarém e, finalmente, Lisboa.

184 Ibn Ġālib, 1975, p. 380.

185 O autor anónimo do *Ḍikr bilād al-Andalus* (p. 19) afirma que o melhor âmbar do mundo vem da kūra de Sidónia, sendo que «um dirham desse âmbar equivale a vários do importado».

186 al-Mas'ūdī, *Murūǧ al-ḍahab*, I, p. 336. Como Picard (2000, p. 375, nota 98) sugeriu: «Santarém é obviamente no interior, cerca de 100 km da costa; mas depois da queda de Coimbra no final do séc. III/IX, Santarém era a maior cidade situada no norte do Ġarb al-Andalus e, tal como Medina Sidónia, na ausência de cidades costeiras importantes, era a que servia de referência aos geógrafos e cronistas árabes».

a partir do ocidente muçulmano, não sendo referida, contudo, a sua origem concreta.¹⁸⁷

As alterações registadas no urbanismo do século 4/x põem em evidência as mutações no tecido social de al-Ušbūna. A organização da cidade em torno dos edifícios públicos rende-se a um novo modelo que tem por base a célula familiar.¹⁸⁸ Novos elementos, tais como a mesquita aljama, construída no século 5/xi, atestam o crescimento da comunidade islâmica.¹⁸⁹ O novo entramado urbano é descrito pelo Cruzado Raúl: «Os edifícios formam aglomeração tão apertada que dificilmente se conseguirá encontrar ruas com mais de oito pés de largura, a não ser nas dos mercados».¹⁹⁰ Achados arqueológicos indiciam que o arrabalde ocidental se estendesse para ocidente do esteiro, o que lhe conferia uma área total de cerca de 16,7 ha que, em época islâmica, tinha uma função simultaneamente artesanal e habitacional.¹⁹¹ No que respeita ao arrabalde oriental, admite-se a sua existência (à semelhança do arrabalde ocidental) em época romana, sendo de supor que também aqui se tivesse registado a ampliação da sua área a partir do século 5/xi. Além das habitações, olarias e silos, também foi localizado, nesta zona, um cemitério islâmico.¹⁹²

Não obstante o registo material apontar para uma progressiva islamização, o autor do *De expugnatione* refere a presença de um bispo na cidade, o que sugere a existência de uma significativa comunidade moçárabe. O autor terá, pois, confundido moçárabes com muçulmanos quando descreve o cenário subsequente à conquista da cidade: «os que ainda tinham vida, semelhantes a fantasmas que andassem errantes à face da terra, abraçavam-se ao sinal da cruz e beijavam-no, confessavam que Maria, cheia de bondade, é a bem-aventurada Mãe de

187 Goitein, 1973, pp. 49-51.

188 Bugalhão e Folgado, 2001, p. 112. Manuel Silva (2017, pp. 251-253) coloca em relação o crescente número e diversidade dos achados cerâmicos nesta área da cidade com o aumento da densidade urbana.

189 Matos, 2001, p. 80. Tendo como base a possível datação da «Placa do Paraíso» da Sé de Lisboa (séculos 2/viii ou 3/ix), Paulo Fernandes (2002, pp. 66-70) estima que o culto moçárabe tenha sido transferido desse local para a Igreja de Santa Maria de Alcamim no século 5/xi para aí ser construída a mesquita aljama. Escavações recentes puseram a descoberto o que pode ser uma pequena mesquita no arrabalde ocidental, com uma cronologia compreendida entre os séculos xi-xii; vide Caessa, Nozes e Mota, 2018, pp. 528-532.

190 *De Expugnatione Lyxbonensi*, p. 81.

191 Silva, 2017, pp. 255-256.

192 *Ibidem*, pp. 427 e 433.

Deus». ¹⁹³ Estes dados, juntamente com a referência do rei norueguês Sigurd, de passagem por Lisboa em 1109, a que metade dos habitantes era cristã e a outra metade pagã, atestam a forte presença moçárabe, que partilha as desventuras dos muçulmanos aquando da conquista por D. Afonso Henriques. ¹⁹⁴ Para a apreciação errónea do Cruzado inglês quanto à religião professada pelos olissiponenses contribuíam as afinidades entre ambas as comunidades no respeitante a aspectos da vida quotidiana, como o vestuário ou a alimentação. ¹⁹⁵

Desconhece-se, todavia, se uma mesma comunidade moçárabe se manteve ininterruptamente activa desde período tardo-romano ou se terá havido conversão ao Islão seguida de retorno ao cristianismo, enquanto a cidade esteve sob a alçada cristã, na sequência do acordo entre al-Mutawakkil e Afonso VI. Cyrille Aillet avança outra hipótese para a presença de uma tão grande comunidade cristã: a de que «o desenvolvimento da cidade e do seu porto no século 6/XII poderá ter constituído o fermento de uma reforma ou de uma redinamização da componente cristã, sem que, contudo, as fontes não nos permitam estabelecer uma tipologia que distinga os moçárabes “de raiz” dos “neo-moçárabes”». ¹⁹⁶

Perante aquela que parece ter sido a maior cidade do Ġarb, plena de desenvolvimento económico e populacional e com um presumível elevado grau de islamização —sendo a arabização dos costumes um dado assente—, seria de esperar um maior contingente de sábios. Todavia, a discrepância entre o número de indivíduos que apresentam detalhes biográficos em PUA e o número dos quais pouco se sabe, como evidenciado pelo estudo de Maribel Fierro previamente citado, é muito acentuada. Admite-se que estes últimos não tenham integrado as redes formais de transmissão de conhecimento, nem frequentado círculos privilegiados como o criado por Ibn Hūd, que constituiu um dos poucos momentos em que Lisboa teve um simulacro de vida cultural. Esses condicionalismos tê-los-ão obscurecido do registo documental ou terão sido responsáveis pela escassez de dados biográficos.

193 *De Expugnatione Lyxbonensi*, p. 143.

194 *Vide supra*, p. 77, nota 108.

195 Análises isotópicas a vestígios animais apontam no sentido de uma continuidade entre o período romano e período islâmico no que respeita ao consumo de carne, além de se registarem semelhanças entre período islâmico e medieval cristão no consumo de géneros vegetais. Para mais informação, *vide Toso et al.*, 2019, pp. 3701-3712.

196 Aillet, 2010, p. 67.

Santarém

Algues entre a década de cinquenta e de sessenta do século 5/XI, nascia em Santarém, no seio de uma família da tribo de Tağlib, Ibn Bassām (m. 542/1147-8). Ainda jovem, deslocou-se a Lisboa, onde frequentou as tertúlias promovidas pelo alfaqui Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fihri.¹⁹⁷ Šantarīn reunia todas as comodidades exigíveis por uma família árabe de elevada posição como, alegadamente, era a sua. Para além da «grande mesquita aljama mandada construir pelo imã al-Ḥakam», dispunha ainda de «banhos esplêndidos e mercados amplos e ordenados».¹⁹⁸ A estes afluíam os frutos da terra gerados pela fértil planície de Balata, celebrada por al-Rāzī e pelos autores que se lhe seguiram.¹⁹⁹ Os recursos naturais, bem como a localização estratégica —num planalto com vista desafogada sobre o Tejo, a dez jornadas de Toledo e a três de Lisboa—²⁰⁰ garantiam a Santarém ascendente sobre a região. O *Dikr* faz menção às mais de mil aldeias que estariam sob a sua alçada.²⁰¹ A importância económica e estratégica não passava despercebida aos emires omíadas que, desde o século 4/X, nomeavam regularmente os governadores da região.²⁰² Antiga capital do convento escalabitano, compunha, com Beja e Mérida, a província da Lusitânia, uma importância que transitou para período muçulmano.²⁰³

Não obstante o controlo exercido por Córdova, em 326/937-8, o governador Umayya b. Ishāq al-Qurašī insurgiu-se. Ao passo que noutros locais do Ġarb as rebeliões dos séculos 3/IX e 4/X tiveram na sua génese uma liderança muladi ou berbere, esta foi protagonizada por um membro da família reinante. Segundo al-Bakrī, Umayya aliou-

197 Lirola Delgado, P., 2009, pp. 573-574. Ibn Bassām surge em PUA (ID PUA 6420) sem data de falecimento associada, pelo que não faz parte desta lista de trabalho.

198 *Dikr bilād al-Andalus*, p. 58. Um candelabro de bronze de período emiral encontrado num silo juntamente com cerâmicas tardias pertenceria a este local de culto; *vide* Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 25.

199 al-Rāzī, 1975, pp. 83-84. Este aspecto é reproduzido mais tarde por al-Idrīsī (1974, p. 175), pelo *Dikr bilād al-Andalus* (p. 58), no qual o autor confunde o Tejo com o Guadiana, ou por al-Ḥimyarī (1963, pp. 99 e 235).

200 al-Marrākūšī, 1955, p. 306.

201 *Dikr bilād al-Andalus*, p. 58.

202 Ibn Ḥayyān, 1981, pp. 193, 249, 267, 293 e 368.

203 Viana, 2007, p. 19.

-se ao rei Ramiro em resposta à condenação à morte do seu irmão, o ministro Aḥmad b. Ishāq, e deu-lhe a conhecer «os pontos débeis dos muçulmanos». ²⁰⁴ Um dia, durante a sua ausência, «um dos seus oficiais assenhoreou-se da cidade, proibiu-lhe o acesso e escreveu a ‘Abd al-Raḥmān III para colocá-lo ao corrente» do sucedido. ²⁰⁵ Segundo al-Bakrī, terá sido um grupo de escravos a apoderar-se da cidade e a solicitar ajuda califal. Umayya rumou à corte de Ramiro, onde foi bem acolhido. A expedição de al-Nāṣir de 327/939 contra «a capital dos galegos», Zamora, fracassou, tendo o lado muçulmano registado pesadas baixas. Umayya, contrariando a intenção de Ramiro em perseguir as debilitadas tropas califais, aconselhou-o a saquear o acampamento, evitando, assim, o colapso do exército omíada. ²⁰⁶ Talvez por esse motivo, quando Umayya procurou regressar, o califa concedeu-lhe o *amān*. ²⁰⁷ A referência, no *Muqtabis V*, à concessão do perdão califal à população escalabitana leva Hermenegildo Fernandes a afirmar que «não resta nenhuma dúvida» do apoio da população à iniciativa de Umayya. ²⁰⁸ No entanto, a alusão tanto por al-Bakrī como por al-Ḥimyarī à actuação de um grupo de indivíduos (escravos) ou de um oficial (que certamente não agiria de forma isolada) que preveniram al-Nāṣir do sucedido, atesta a existência na cidade de elementos árabes ou, pelo menos, arabófilos, que integravam a elite governativa de Santarém e que não se reviam na conduta de Umayya.

Além da religião, da cultura e da cobrança de impostos, os dignatários do poder cordovês e demais famílias árabes tinham trazido consigo os hábitos de consumo e o gosto por objectos requintados. É no período califal que Santarém se integra nos circuitos comerciais do Mediterrâneo, como o comprova a presença de cerâmicas exógenas com decoração a verde e manganês ou peças de pastas claras pintadas de vermelho. ²⁰⁹ Jarrinhas decoradas com pintura branca assemelham-se às descobertas noutros pontos do Ġarb, como Silves, Mértola, Beja e

204 al-Bakrī, 1982, p. 21.

205 al-Ḥimyarī, 1963, pp. 205-206 e al-Bakrī, 1982, p. 21.

206 al-Ḥimyarī, 1963, pp. 206-207.

207 *Ibidem* e al-Bakrī, 1982, p. 22.

208 Fernandes, 2002, p. 52.

209 Estas técnicas são transpostas para pastas semelhantes às da cerâmica comum que circulava na cidade, o que levanta a hipótese de se tratar de produções locais, resultantes da adopção e adaptação das novas técnicas decorativas; *vide* Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 25.

Lisboa, datadas dos séculos 3/IX a 6/XII, o que coloca Šantarīn nas redes de comércio regional.²¹⁰

Com estes dados, podemos imaginar Ibn Bassām sentado com a família a uma mesa repleta dos frutos da lezíria, servidos na melhor loiça — copos,²¹¹ pequenas garrafas em vidro amarelo para servir azeite e vinagre²¹², cantarinhas com água²¹³ — enquanto um aquamanil roda pelos comensais para a lavagem das mãos antes da refeição.²¹⁴

Terá sido, pois, uma realidade não muito distante da aqui evocada, aquela a que Ibn Bassām renunciou com o abandono de Santarém em 486/1093, aquando da tomada da cidade por Afonso VI, na sequência do acordo firmado com al-Mutawakkil. Daí tomou o caminho de Badajoz, Sevilha e Córdova. Em Sevilha, Ibn Bassām terá redigido a sua obra *Dahīra*, extensa antologia de poetas andaluzes, com a qual procurou contrariar o oblívio a que estes pareciam inexoravelmente condenados, quer devido ao avanço cristão, quer devido à desconfiança com que os almorávidas encaravam a poesia.²¹⁵

Apesar dos fortes indícios de orientalização presentes na cidade e nas suas elites esta região caracteriza-se pela sua hibridez cultural, resultante do seu estatuto simultaneamente periférico e central:

Periféria geográfica, a dificultar o exercício do controle por parte dos centros políticos em cada momento dominantes e a potenciar soluções diferenciadas face às regiões que constituem o miolo da islamização e da arabização da Hispânia; uma centralidade própria, resultado do seu estatuto de zona de marca, no caso vertente, entre dois universos civilizacionais muito distintos, centralidade essa aliás partilhada com outras cidades peninsulares da época, como Coimbra, Toledo ou Saragoça. Santarém como periféria, Santarém como charneira.²¹⁶

Os trabalhos realizados na zona no extremo oriental do planalto de Marvila revelam que Santarém encontra-se, nesta época, a meio ca-

210 Viegas e Arruda, 1999, p. 116.

211 Encontraram-se dezassete copos, peça incomum nos conjuntos de época muçulmana conhecidos, documentados no actual território português em Palmela onde foram datados dos séculos 3/IX a 5/XI; *vide* Viegas e Arruda, 1999, p. 121.

212 *Ibidem*, pp. 129-130.

213 *Ibidem*, pp. 125-126.

214 *Ibidem*, p. 129.

215 Pese ter dedicado a obra a um governante almorávida, possivelmente Sīr b. Abī Bakr, governador de Sevilha aquando da sua redacção; *vide infra*, pp. 206-207.

216 Fernandes, 2002, p. 48.

minho entre o mundo cristão e o muçulmano.²¹⁷ A necrópole situada na zona a este de Alporão acolheu cadáveres depositados em decúbito lateral direito, em fossas escavadas na rocha.²¹⁸ Na secção norte da área intervencionada, alguns deles apresentavam uma orientação Norte-Sul, com a face virada a Nascente, ao passo que a zona sul e sueste, todos foram dispostos na direcção Sudoeste-Nordeste que, no al-Andalus, garantia um correcto alinhamento com a *qibla*.²¹⁹ O desajustamento deve-se à conversão dos templos cristãos em mesquitas nos primeiros momentos de islamização, sendo que essa orientação era prática comum «nas cidades mais afastadas dos centros políticos e religiosos do al-Andalus e/ou junto de comunidades recentemente islamizadas».²²⁰

A necrópole foi abandonada ainda durante o domínio islâmico, entre a segunda metade do século XI e a centúria seguinte, o que coincide com a cedência da cidade por al-Mutawakkil a Afonso VI, tendo sido depois reutilizada pelos almorávidas, que criaram em Alporão uma linha de estruturas defensivas que incluía esta área.²²¹ De recordar que já Fernando Magno tinha cobiçado Santarém, tida como «a mais excelente daquela fronteira», mas al-Muzaffar antecipara-se ao exército cristão que para lá se dirigia e conseguira negociar a manutenção da cidade em troca do pagamento de *pareas*.²²²

As cerâmicas de período almorávida pautam-se por uma maior diversidade formal e um repertório muito padronizado, o que revela um elevado grau de especialização dos objectos, bem como o seu fabrico em série. Evidenciam-se paralelos morfológicos e decorativos, em especial no que se refere à pintura a branco, com produções pro-

217 Liberato, 2012, pp. 3-4.

218 *Ibidem*, p. 9.

219 De acordo com o arqueólogo, tal discrepância poderá ser o reflexo de um período de heterodoxia religiosa, dado que «a mesma hesitação na orientação dos enterramentos de período islâmico tem sido referenciada em assentamento rurais, estruturalmente menos permeáveis às mudanças culturais, como no sítio do Vale do Bouto, Loulé, onde algumas inumações em decúbito lateral continuaram a ser orientadas E-O, mas também em povoações marcadamente urbanas como Mértola, onde 13 % dos esqueletos do Rossio do Carmo estão, à semelhança dos identificados em Santarém, depositados no sentido Norte-Sul»; Liberato, 2012, pp. 9-10.

220 *Ibidem*.

221 *Ibidem*, pp. 11-12.

222 Ibn 'Idārī, 1993, p. 198.

venientes da bacia do Tejo.²²³ Observam-se também coincidências formais e decorativas com as povoações da costa algarvia. Os contactos estendem-se à Meseta, Andaluzia e Múrcia, em especial no que toca às cerâmicas em corda seca e as pintadas a vermelho. Os produtos locais em corda seca total aproximam-se morfológicamente de objectos característicos da zona de Almeria. Vulgarizam-se os revestimentos vidrados com pintura a negro.²²⁴

Todavia, estes vestígios encontram-se circunscritos ao meio urbano. As estratigrafias e amostras islâmicas em meio rural são raras, dado que «as conjunturas políticas que foram perpassando o extremo ocidental da Península entre os séculos VIII e XII, condicionaram a intensidade da presença muçulmana no espaço entre Mondego e Tejo, estabelecendo Santarém como a “fronteira” setentrional da islamização total da cultura material».²²⁵

O conjunto estudado por Viegas e Arruda é, na sua totalidade, anterior à construção da muralha que rodeia a alcáçova, cuja construção situa-se em meados do século 6/XII.²²⁶ Os letrados assinalados para Santarém são contemporâneos desse espólio cerâmico. A pré-existência de símbolos do poder político —a nomeação de um governador por Córdova desde o século 4/IX— e religioso —a construção de uma mesquita aljama no tempo de al-Ḥakam II—, elementos orientalizantes presentes na cidade, não teve, pois, reflexos imediatos no aparecimento de uma classe de sábios.

TABELA 7. ULEMAS DE SANTARÉM

Cidade	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
Santarém	o	o	o	o	o	o	o	o	o	6

223 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 26.

224 *Ibidem*, p. 26.

225 *Ibidem*, p. 25. Manuel Conde (1997, p. 359) chama a atenção para a existência na margem esquerda do Nabão de mosteiros e templos cristãos que a tradição oral, em 1317, apontava como fundados muitos antes da edificação do castelo de Tomar: os mosteiros de Santa Iria, de monjas, Santa que viria dar o nome à cidade.

226 Viegas e Arruda, 1999, p. 184.

Conhecemos seis indivíduos oriundos de Santarém, que faleceram na primeira metade do século 6/XII (anexo 3). Seriam adolescentes ou jovens adultos à data da tomada da cidade por Afonso VI na sequência do acordo com al-Mutawakkil, o que se compagina com uma aprendizagem e/ou actividade profissional desenvolvidas fora de Santarém, após a mudança de governo na cidade, à semelhança de Ibn Bassām. Perante a evidência material e escrita de forte presença árabe, resulta alguma perplexidade perante a inexistência de ulemas santarenos em cronologias anteriores.

Verifica-se, contudo, que no século 5/XI, Šantarīn recebeu a visita de alguns sábios de nomeada. PUA assinala Aḥmad b. Sa‘īd b. Kawṭar al-Anšārī, natural de Badajoz e falecido em Santarém; Ibn Šāliḥ al-‘Atrūš, natural de Córdova, que aí desempenhou o cargo de cádi, tal como em Lisboa e em Mérida; e Mas‘ūd b. Sulaymān b. Muflit, asceta.²²⁷ O hiato temporal de quase cem anos entre a sua época e a dos seis intelectuais nascidos em terras escalabitanas invalida a hipótese de uma relação mestre/discípulo.

Estes seis letrados partiram de Santarém, quiçá em circunstâncias similares às de Ibn Bassām, e não consta que tenham regressado. O desenvolvimento de actividades ligadas ao conhecimento em Sevilha, Córdova ou noutro reputado centro de produção do saber poderá ter favorecido a sobrevivência da sua memória.

Alcácer do Sal

Al-Ḥimyarī descreve Alcácer do Sal como uma cidade de dimensão modesta, fértil no seu entorno em pinheiros «graças aos quais se constroem muitos navios».²²⁸ Almançor reuniu ali a frota com que atacou Santiago de Compostela em 387/997, «construída por marinheiros e transportando os diferentes corpos de infantaria, bem como provi-

227 Segundo PUA, trata-se de Aḥmad b. Sa‘īd b. Kawṭar al-Anšārī, Abū ‘Umar (ID PUA 1024, m. 403/1012), Ḥumām b. Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Akdar b. Ḥumām b. Ḥakam b. Sulaymān b. ‘Abd al-Raḥmān b. Šāliḥ al-‘Atrūš, Abū Bakr (ID PUA 2987, m. 421/1030) e Mas‘ūd b. Sulaymān b. Muflit al-Šantarīnī al-Adīb, Abū al-Ḥiyār (ID PUA 10899, m. 426/1035).

228 al-Ḥimyarī, 1963, pp. 324-325.

sões, virtualhas e armas”.²²⁹ Al-Idrīsī considera-a uma “bonita cidade de extensão regular”». ²³⁰

Durante o califado, a região da Arrábida estava na dependência política e económica de Qaṣr Abī Dānis, a fortificação com o nome da família composta por Yaḥyà b. Adānis e pelo seu sobrinho ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Adānis, nomeada em 317/929-30 para a administrar.²³¹ Isabel Fernandes chama a atenção para a alteração no posicionamento político dos Banū Dānis face ao poder de Córdoba, na medida em que transitam de uma atitude de desafio e contestação, para uma de apoio e cooperação com os omíadas, o que lhes «garantirá anos de reforço do poder da família e a decisiva aposta omíada na transformação de Alcácer num importante centro defensivo da costa atlântica ocidental».²³²

A maioria dos vestígios cerâmicos provenientes do castelo datam de período almorávida e almóada. Os restantes apontam para cronologias em torno dos séculos 4/X, 3/IX ou mesmo de período anterior.²³³ O castelo de Palmela parece apresentar uma maior quantidade e diversidade de cerâmica muçulmana para período califal e de taifas, com paralelos em vários sítios nos arredores, tais como Sesimbra ou Coina-a-Velha. Os achados arqueológicos alcacerenses de época almorávida encontram-se em linha com os encontrados em Palmela, tais como os decorados com pintura a branco, a vermelho, vidrados a manganês e melado, a verde e manganês, em corda seca total e estampilhados.²³⁴ É nesta fase de expressa adesão, no plano material, a modelos orientais, que emerge um sábio oriundo de Alcácer do Sal (anexo 4).

Évora

Évora apresenta-se no século 6/XII como uma cidade grande e povoada, «rodeada de muros», dotada de «um castelo forte» e de «uma

229 Ibn ‘Idārī, 1904, p. 492.

230 al-Idrīsī, 1974, p. 170.

231 Ibn Ḥawqal (1971, p. 68) classifica-a como «cidade fortificada»; *vide* Ibn Ḥayyān, 1981, pp. 192-193.

232 Fernandes, 2004, p. 61. Sobre o papel de Qaṣr Abī Dānis no limite a sudeste do complexo defensivo e económico que cobre o estuário do Sado, a península de Setúbal, e se estende ao estuário do Tejo até Santarém; *vide ibidem*, pp. 271-275.

233 Carvalho e Faria, 1994, p. 103.

234 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 32.

mesquita catedral». ²³⁵ A fertilidade do território proporciona-lhe uma economia assente na agricultura e na criação de gado, na qual também «o comércio é vantajoso, seja de exportação ou de importação». ²³⁶

TABELA 8. ULEMAS DE ÉVORA

Cidade	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
Évora	0	0	0	0	0	0	0	2	1	6

Alguns factores políticos seguem a par com este tardio despertar dos homens do conhecimento eborenses. Durante a governação dos Banū Marwān, Évora parece estar privada dos circuitos económicos e políticos extra-regionais. As cerâmicas espelham uma região voltada para si mesma, dada a escassez do espólio, a pouca diversidade e a preponderância de produções locais ou regionais. ²³⁷ A permanência de uma comunidade moçárabe até período califal indicia que a islamização estava longe de atingir todas as camadas da população. ²³⁸

O assalto de Ordonho à cidade, em 301/913, inflige um duro golpe à cidade e região envolvente. A muralha de período tardo-romano mostra-se ineficaz. Ibn Ḥayyān relata a fragilidade das estruturas defensivas eborenses e o descuido dos habitantes, responsáveis pela acumulação de lixo junto à muralha «de maneira que, com o tempo, tinha chegado a igualar quase a sua altura em alguns pontos». ²³⁹ O aparente desleixo acusa a ausência de uma liderança robusta e atenta, bem como a impreparação dos habitantes para um possível ataque. ²⁴⁰ A cidade é devastada, o que causa uma grande mortandade e o conseqüente êxodo dos sobreviventes para Beja. ²⁴¹

Após o abandono, o senhor de Badajoz, ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Marwān b. Yūnus, temendo que as muralhas remanescentes fossem aproveitadas por «alguns dos berberes das imediações e isso o prejudicasse», optou por as destruir e, no ano seguinte,

²³⁵ al-Idrīsī, 1974, p. 170.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 33.

²³⁸ O calendário de Córdoba assinala que a festa de S. Manços se desenrolava em Évora em época califal; *vide* Aillet, 2010, p. 67.

²³⁹ Ibn Ḥayyān, 1981, p. 82-83.

²⁴⁰ Ibn Ḥayyān (*ibidem*, p. 192) aponta a nomeação de um governador para Évora apenas em 317/929-30, na mesma altura em que Ibn Marwān cai em Badajoz.

²⁴¹ Ibn Ḥayyān, 1981, p. 82.

cedeu a cidade a Mas'ūd b. Sa' dūn al-Şurunbāqī, que se encarregou do repovoamento.²⁴² A cidade passaria a articular-se com o eixo Badajoz-Mérida, esta última sede de um poder regional que vinha protagonizando revoltas desde o século precedente.²⁴³

Em período califal é edificado um recinto fortificado no interior da muralha, na quota mais elevada do terreno.²⁴⁴ Este facto, em conjunto com a análise do espólio arqueológico, anuncia uma nova fase na vida da cidade. Em época califal e de taifas os conjuntos cerâmicos começam a apresentar pintura branca, vermelha e preta, vidrado em melado, em melado com motivos em manganês, ou em verde e manganês.²⁴⁵ Algumas painéis apresentam uma morfologia similar à de exemplares originários da Marca Média e de Mérida de época emiral.²⁴⁶ Não obstante os contactos comerciais aparentarem circunscrever-se ao âmbito regional, o poder cordovês estende o seu braço institucional, através da nomeação de altos magistrados.²⁴⁷

Durante as taifas, a variedade das produções aumenta, registando-se paralelos com Sevilha, como por exemplo os candis em corda seca parcial.²⁴⁸ Esta diversidade espelha um dinamismo comercial que resiste aos conflitos que ciclicamente eclodem entre os reinos de Badajoz e de Sevilha.²⁴⁹ As tigelas e caçoilas de período almorávida encontram paralelos em Palmela e Lisboa, ao passo que algumas peças em corda seca total apresentam semelhanças com as de Juromenha e Noudar.²⁵⁰

242 *Ibidem*, p. 84.

243 A ligação de Évora a Badajoz mantém-se ao longo da governação aftássida: al-Muzaffar refugia-se em Évora aquando dos conflitos com Sevilha em meados do século 5/XI e, durante a guerra civil que opôs os seus dois filhos, 'Umar (futuro al-Mutawakkil) estabelece-se na cidade, enquanto o seu irmão Yahyà (al-Manşūr) reina em Badajoz; *vide* Idris, 1965, pp. 285-286.

244 A respeito da evolução do espaço amuralhado de Évora, *vide* Vilar e Fernandes, 2007, pp. 6-15.

245 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 34. A descoberta de vestígios cerâmicos com uma variação do verde e manganês, «caracterizada por uma cor de base castanho/castanho-escuro sobre a qual está desenvolvida uma decoração em verde e branco», aponta para a diversidade decorativa desta época e para a inclusão de Évora nos circuitos comerciais; *vide* Beltrame *et al.*, 2015.

246 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 34.

247 PUA assinala a presença, por exemplo, de Muḥammad b. Mas'ūd al-Ḥaṭīb al-Şā'ir, Abū 'Abd Allāh (ID PUA 10526, m. 379/990), natural de Córdoba, cádi em Yabūra.

248 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 34.

249 Sobre as relações atribuladas entre as taifas de Badajoz e de Sevilha *vide supra*, pp. 87-92.

250 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 34.

As cerâmicas do século 5/XI em diante sugerem que Évora se encontra numa encruzilhada de referências culturais provenientes quer do eixo Badajoz-Mérida, quer do Sul, quer, já em período almorávida, do ocidente e do nordeste. A combinação destes factores poderá explicar que o aparecimento de sábios só se tivesse registado no século 5/XI, altura em que a proximidade face a Badajoz faz de Évora a segunda cidade do reino e a presença frequente dos aftássidas, tanto de al-Muḏaffar, como do seu filho ‘Umar; traz consigo o desenvolvimento cultural.

Badajoz

Ó Badajoz! Nunca te esquecerei enquanto viver; por Deus, os montes que te cercam parecem tão agradáveis e verdes como as regiões altas da Arábia. Os frutos das tuas árvores profusamente carregadas brilham em todo o lado com o profundo tom da maturidade.²⁵¹

O elogio a Badajoz é da autoria de Abū ‘Umar al-Fallās, vizir da corte aftássida no final do século 5/XI. Situada numa planície, rodeada por fortes murallas e edificada na margem do Guadiana, na época de al-Idrīsī, Badajoz era uma cidade de elevada importância.²⁵² O *Dīkr* descreve a sua abundância em «frutos, cultivos, gado e mel».²⁵³ O autor caracteriza-a como «uma das capitais do al-Andalus, centro do saber, da literatura e da poesia», onde se instalou «um grande número de alfaquis, sábios, gramáticos, lexicógrafos e letrados».²⁵⁴

Em período de taifas, mais precisamente sob o domínio aftássida, a cidade floresceu culturalmente. Como reporta al-Marrākuṣī, a sua corte foi «o refúgio da gente de letras que lhes consagrou composições, em que exaltaram as suas gestas e que perpetuaram através das eras a sua memória».²⁵⁵ As fontes são unânimes em celebrar as virtudes intelectuais dos Banū Afṭas, e de al-Muḏaffar, em especial. Numa disputa acerca da importância do al-Andalus e do Norte de África no

251 al-Maqqarī, 1860, I, 61. Poema similar encontra-se reproduzido por al-Qalqaṣandī (1975, p. 33), que o tomou de Abū al-Fidā’: «Badajoz! A ausência não fará com que te esqueça! / Que belos são os teus vales e as colinas no teu entorno! / Rodeia-te um arvoredo / que as águas do rio que o percorre convertem num vestido verde de linhas [prateadas]».

252 al-Idrīsī, 1974, p. 170.

253 *Dīkr bilād al-Andalus*, p. 61.

254 *Ibidem*, pp. 60-61.

255 al-Marrākuṣī, 1955, p. 69.

domínio das ciências, al-Šaqundī questiona: «Têm um rei que escreveu acerca dos vários departamentos da ciência e de todos e cada um dos ramos da literatura, um trabalho composto por cem volumes? Eu posso apontar-lhes al-Muzaffar Ibn al-Aftas, rei de Badajoz, que nem as guerras que rugiram no seu tempo, nem os graves deveres de estado, o detiveram de cultivar as ciências com a maior paixão».²⁵⁶ Al-Marrākušī acrescenta: «Este al-Muzaffar era o mais aficionado dos homens a todas as ciências da literatura —*adab*— sobretudo à gramática, à língua, à poesia, às notícias extraordinárias e às fontes da história. Compôs o que reuniu disto numa obra grande à qual deu o seu nome».²⁵⁷ Porém, também al-Mutawakkil, seu filho e terceiro elemento da dinastia, «distinguiu-se pela sua solidez na composição de verso e prosa e por uma extraordinária valentia e perfeita cavalaria».²⁵⁸

TABELA 9. ULEMAS DE BADAJOZ

Cidade	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
Badajoz	0	0	0	0	7	13	4	6	14	7

Os dados da tabela 9 traduzem o empenho da dinastia reinante na vida cultural, sobretudo durante a segunda metade do século 5/XI (*vide* anexo 6). Sendo, de facto, o reinado de al-Mutawakkil mais prolixo em sábios é, no mínimo, intrigante que as fontes sejam mais elogiosas para com o seu pai. A subida de ‘Umar Ibn al-Aftas à liderança da taifa de Badajoz ocorreu na sequência de uma guerra fratricida que o opôs a seu irmão, Yahyà, que veio a ser derrotado, tendo falecido em data incerta.²⁵⁹ O retorno da paz terá atraído ulemas a Badajoz, o que servia o interesse de al-Mutawakkil em reabilitar a sua corte (e a sua imagem) após um início de mandato atribulado.

Verifica-se que na primeira metade do século seguinte, já sob domínio almorávida, o número de sábios decresceu nitidamente, o que poderá estar relacionado com a desconfiança que os novos senhores

256 al-Maqqarī, 1860, I, p. 38.

257 al-Marrākušī, 1955, p. 68.

258 *Ibidem*, p. 69.

259 Para mais informação relativa à guerra que opôs Yahyà e ‘Umar Ibn al-Aftas, *vide* Idris, 1965, pp. 285-286.

do al-Andalus nutriam por alguns ramos do conhecimento, nomeadamente, pela «ciência da palavra e seus seguidores», que, na sua percepção, poderia conduzir «à perturbação dos dogmas».²⁶⁰

Só a partir da segunda metade do século 3/IX é que a presença de ulemas em Badajoz passou a ser uma constante. Esse momento seminal em termos culturais corresponde à fundação da própria cidade por Ibn Marwān al-Ġillīqī, rebelde de Mérida, antiga *civitas* romana, à qual o destino de Badajoz se encontra intimamente ligado.

Uma das primeiras menções a Badajoz diz respeito à incursão que em 220/835 o emir ‘Abd al-Raḥmān II liderou contra Mérida, tendo acampado frente a Badajoz, «onde permaneceu vários dias devastando o país sublevado».²⁶¹ Era comum Badajoz servir de refúgio aos rebeldes muladis e berberes da cidade vizinha. O mais famoso, ‘Abd al-Raḥmān b. Marwān, conhecido por al-Ġillīqī, descendia de uma família autóctone com vastos domínios na região.²⁶² Após décadas de turbulência entre os Banū Marwān e os omíadas, o emir Muḥammad «não podendo mais aguentar o desgosto e cuidado que isto lhe produzia», incumbiu um emissário de inquirir quais as condições para o rebelde cessar as hostilidades, tendo este sugerido estabelecer-se em Badajoz.²⁶³ Segundo al-Ḥimyarī:

Quando o seu mando [de al-Ġillīqī] se estabilizou, escreveu ao emir ‘Abd Allāh, que ocupava o poder, que lhe delimitasse documentalmente a sua terra e lhe reconhecesse o seu grupo de muladis, e o emir acedeu. Então voltou a escrever-lhe dizendo que não tinha mesquita principal onde proclamar publicamente o nome do emir, nem hammam onde se banhar; na sua maioria careciam de localização fixa apesar de se estarem a sedentarizar; pediu-lhe que lhe enviasse

260 al-Marrākuṣī, 1955, p. 129.

261 Ibn Ḥayyān, 2001, p. 290. Para uma visão sintetizada da história do reino-taifa de Badajoz, na perspectiva de uma cidade nele incluída, Elvas, *vide* Correia, 2013b, pp. 43-66.

262 O seu pai, Marwān b. Yūnus, tinha liderado uma revolta em Mérida em 201/816-7; *vide* Ibn Ḥayyān, 2001, p. 55. A partir de então, durante o século 3/IX seguir-se-iam várias sublevações intercaladas com períodos de tréguas protagonizadas pelos Banū Marwān e seus correligionários. Também o berbere Maḥmūd b. ‘Abd al-Ġabbār b. Zaqlāh, após ter-se sublevado e expulsado o governador, «saía com os seus companheiros da estreiteza de Mérida e estabelecia-se na fortaleza de Badajoz, para iludir estes seus inimigos», tendo em 218/833-4, com as tropas omíadas no seu encalço, fugido em direcção a Barrancos, onde se reuniu ao seu aliado Sulaymān b. Martīn; *vide* Ibn Ḥayyān, 2001, p. 303. Para mais informação a respeito da revolta de Ibn Marwān al-Ġillīqī no quadro das revoltas muladis e das tendências autonomistas ocorridas no al-Andalus no século 3/IX *vide* Picard, 2000, pp. 43-48.

263 Ibn al-Qūṭīyya, 1926, pp. 74-75.

um grupo que lhe construísse a mesquita maior e os banhos, com os quais a povoação tomaria o estatuto das capitais. E o emir acedeu aos seus desejos.²⁶⁴

A fundação de Badajoz trouxe consigo a fixação de um conjunto de indivíduos necessários ao funcionamento da vida em comunidade. Vários dos sábios desta época incluídos no anexo 6 tinham raízes em Mérida. Tal é compatível com a afirmação de Ibn ‘Idārī de que, após o estabelecimento de al-Ġillīqī na nova cidade, «entrou nela gente de Mérida e outros dos que se lhe tinham agregado por maldade».²⁶⁵ Apesar de o cronista não detalhar qual a confissão desses apoiantes, a possibilidade de se tratar de cristãos é remota. O achado de pedras embutidas na muralha com inscrições em latim, provenientes de Mérida e Beja, deram azo a teorizações a respeito de uma vaga de cristãos que migrara para Badajoz aquando da sua fundação. Porém, tendo em conta a prática comum de reaproveitamento dos materiais, esse elemento mostra-se insuficiente para sustentar tal afirmação.²⁶⁶

Após o assalto de Ordonho a Évora, também Badajoz iniciou a reparação das suas muralhas, o que foi visto como um desafio à autoridade omíada e incentivou novos ataques emirais.²⁶⁷ Foi num desses assédios à cidade, em 318/930-1, que ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh b. Marwān, descendente do fundador, pediu o *amān*.²⁶⁸ Durante o reinado de al-Ḥakam II, foi a vez de Rā’iq b. al-Ḥakam, irmão de Ṣubḥ, favorita do califa e mãe do príncipe herdeiro, ser agraciado com a chefia militar de Badajoz.²⁶⁹ Esta nomeação de alguém do círculo íntimo do soberano evidencia o empenho da administração em controlar a cidade. Durante o século do califado a vigilância seria tal que chegou ao conhecimento do governador Sa’d b. al-Ḥakam que Qāsim, um parente do califa fatimida al-Ma’add, se instalara na região. Qāsim foi pronta-

264 al-Bakrī, 1982, pp. 35-36.

265 Ibn ‘Idārī, 1904, p. 168.

266 Franco Moreno, 2017, p. 65. Está, no entanto, atestada a sua presença em sítios rurais nos primeiros séculos do Islão, tais como São Miguel dos Fresnos, Santa Maria de Melque, Igreja de Santa Luzia del Trampal; *vide* Aillet, 2010, p. 66.

267 Ibn Ḥayyān, 1981, p. 83. Numa dessas ofensivas, um cerco em 317/929-30, al-Ġillīqī respondeu «com má educação, piores palavras e alocada ignorância», um dos piores insultos que poderia ser desferido a um oponente e que estava habitualmente reservado para os líderes cristãos; *vide ibidem*, p. 187.

268 *Ibidem*, p. 205.

269 Ibn Ḥayyān, 1967, p. 189.

mente preso e encaminhado para os calabouços de Madīnat al-zahrā' para jamais ser visto.²⁷⁰

Al-Ġillīqī dotou Badajoz de um conjunto de infraestruturas características de uma cidade muçulmana. Como explica al-Ĥimyarī, «'Abd al-Raḥmān começou pela construção da mesquita maior, construída em ladrilho, com cimento de cal, à excepção do minarete, que foi especialmente construído em pedra».²⁷¹ Banhos e uma mesquita particular para seu usufruto foram outras obras tornadas possíveis pela mão-de-obra especializada cedida pelo emir. Inicialmente em taipa, as muralhas vieram a ser em 421/1030 «construídas tal como são hoje em dia [no tempo de al-Ĥimyarī], com cal viva e pedra de cantaria».²⁷² A cidade «possuía na sua zona oriental um grande arrabalde, mais importante que o próprio centro da cidade, mas ficou deserto após os distúrbios [do século 5/XI]».²⁷³

As cerâmicas pacenses apresentam tipologias decorativas muito diversificadas. A nível formal encontram-se semelhanças com achados da Marca Média e com o vale do Tejo. De salientar exemplares em corda seca total com fundo em tons escuros, que se encontram igualmente em Lisboa, Santarém e Palmela. A louça dourada, característica de contexto almorávida e almóada, e com possíveis centros produtores na zona levantina, como Almeria, também está presente.²⁷⁴

Ligando o Oriente ao centro da península ibérica e, por sua vez, a Badajoz, as cerâmicas percorriam o caminho dos homens. Não é, por isso, de estranhar que, entre as cartas que a Geniza do Cairo conservou, se encontre uma referência a um mercador de nome Ismaíl b. Isaac al-Andalusī, natural de Badajoz, que, em 457-8/1065, desenvolvia a sua actividade em Jerusalém, Tiro, Alepo e outros locais da Síria. Numa carta, Ismaíl instruía um seu conhecido em Fustat, com o nome de Yeshua b. Samuel, em levar uma missiva para a sua família, que Yeshua poderia, por sua vez, entregar a um mercador de Toledo ou peregrino de regresso a Madrid, ambos os locais frequentados pelos

270 *Ibidem*, p. 111.

271 al-Ĥimyarī, 1963, p. 98.

272 *Ibidem*. Esta afirmação é corroborada pelas escavações arqueológicas que apontam para uma reforma da estrutura em período de taifas, que incluiu o uso de cantaria em diversos pontos; *vide* Valdés Fernandez, 1985, pp. 340-342.

273 al-Ĥimyarī, 1963, p. 99.

274 Gómez Martínez, 2014, pp. 237-238 e Flores Escobosa, 2011.

seus familiares.²⁷⁵ O eixo destas sociabilidades intra al-Andalus replica o caminho de algumas das cerâmicas.

O registo material encontra-se, pois, em consonância com o registo escrito, na medida em que ambos apontam para uma comunidade profundamente arabizada e islamizada, conectada aos principais eixos políticos, comerciais e culturais da época. O número de sábios de Badajoz atinge o apogeu na segunda metade do século 5/XI, uma fase caracterizada pela acalmia interna, por uma relação cordial com o reino de Sevilha e por uma economia florescente, condições às quais se aliava um governante interessado em consolidar a sua posição quer interna quer externamente, rodeando-se, para esse fim, de um contingente de intelectuais.

Alcântara (Cáceres)

Localizada por al-Zuhrī entre Talavera e Santarém, na margem do rio Tejo, Alcântara é defendida por «um sólido castelo que domina o rio, atravessado neste lugar por uma ponte» à qual deve o seu nome.²⁷⁶ A referida ponte «é uma obra importante, elevada sobre um arco de construção antiga».²⁷⁷ Segundo al-Idrīsī, «a população habita onde está ao abrigo de todo o perigo».²⁷⁸ Cáceres, nas suas proximidades, era onde se reuniam as tropas para «devastar e saquear o país dos cristãos», pelo que Alcântara serviria de escala nas operações militares.²⁷⁹

Tratava-se, pois, de uma zona fortemente militarizada e, como tal, sujeita a influência árabe ou berbere. Daí não ser de estranhar a presença de um sábio oriundo desta localidade longe dos principais centros urbanos, que viveu na transição do século 5/XI para o 6/XII, tendo falecido em 530/1135 (anexo 7).

275 Goitein, 1990, p. 69.

276 al-Zuhrī, 1989, p. 148 e 1963, p. 330.

277 *Ibidem*; para informações detalhadas sobre as características da «ponte da espada», como é conhecida, *vide* al-Zuhrī, 1989, p. 148.

278 al-Idrīsī, 1974, p. 172.

279 *Ibidem*, p. 178.

Mérida

«Entre as maravilhas do al-Andalus figura a cidade de Mérida, que é grande». ²⁸⁰ É assim que al-Zuhrī sintetiza o esplendor associado à antiga *civitas* romana. Nela se estabeleceram «os reis dos antigos», cujas obras monumentais, nomeadamente a ponte e as muralhas, testemunham o seu passado glorioso. ²⁸¹ Em época islâmica, Mérida foi capital da Marca Inferior, com uma jurisdição que se estendia «por mais de 3000 mil aldeias». ²⁸² Também al-Maqqarī relata a sua grandiosidade e a sua queda: «Mas devido ao carácter sedicioso dos seus habitantes, que estavam continuamente a revoltar-se contra os seus governadores ou contra os sultões de Córdoba, a cidade foi destruída durante o reinado de ‘Abd al-Rahmān [III] e nunca mais foi restaurada». ²⁸³ Pela observação da tabela 10, a curva dos letrados emeritenses seguiu o inelutável destino da cidade.

TABELA 10. ULEMAS DE MÉRIDA

Cidade	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
Mérida	0	0	1	0	3	0	0	0	0	1

O único período em que Mérida mostra actividade no campo cultural parece cingir-se ao século 3/IX, com três sábios. Após esta data, Mérida desaparece dos registos para somente regressar no início do século 6/XII. A ausência de letrados durante um tão amplo período po-

280 al-Zuhrī, 1989, p. 148; também Ibn Ḥawqal (1971, p. 63), ainda no século 4/X, alude à sua dimensão e inexpugnabilidade, colocando-a ao mesmo nível de Toledo.

281 al-Idrisī, 1974, p. 171 e al-Bakrī, 1982, pp. 34-35. Al-Zuhrī (1989, p. 149) descreve detalhadamente as características do aqueduto: «A água vertia nele [no aqueduto] daquela grande altura e acima dos arcos havia habitações, salas e aposentos, onde os reis khazares e gregos se instalavam para contemplar a queda da água e os jardins e pomares que havia em seu redor».

282 *Dikr bilād al-Andalus*, p. 63.

283 al-Maqqarī, 1860, I, p. 61; a arqueologia demonstra que nas obras de renovação da muralha ao longo do século 3/IX, destinadas a responder à necessidade imediata de defesa no contexto das revoltas muladis, a argamassa de cal e areia, omnipresente até então na muralha romano-visigoda, foi pouco utilizada. Em sua substituição foram empregados materiais mais frágeis, como adobe ou argila, que se foram deteriorando e, com isso, comprometendo a solidez da estrutura. O processo degenerativo já estaria avançado no século 5/XI, quando uma das torres albarrãs então construídas no lanço oriental é adossada a uma torre que já se apresentava abaulada; vide Feijoo Martínez e Alba Calzado, 2014, p. 104.

der-se-á relacionar, por um lado, com as mencionadas sedições e, por outro lado, com a fundação de Badajoz, já que a estagnação registada em Mérida faz-se acompanhar por um aumento de ulemas na cidade vizinha.²⁸⁴ Dos sábios emeritenses listados, somente um se enquadra na nossa cronologia de análise, numa época em que a cidade se encontra desprovida da relevância de outrora.

A cidade foi palco de várias rebeliões sustentadas por elites locais com base de apoio berbere e autóctone, que tiravam partido das estruturas defensivas antigas. Uma das mais precoces, em 190/805-6, foi liderada por Aṣḥāg b. ‘Abd Allāh b. Wānsūs, respeitado membro de um clã local, que, apoiado pela população, expulsa o governador e apodera-se da cidade durante sete anos.²⁸⁵ Em 201/816-7 uma nova revolta leva Marwān b. Yūnus al-Ġillīqī à governação.²⁸⁶ Em 214/829-30, ‘Abd al-Raḥmān II ataca a cidade, nesta altura sob o domínio do berbere Maḥmūd b. ‘Abd al-Ġabbār e do muladi Sulaymān b. Martīn.²⁸⁷ Após a morte de Maḥmūd em 225/839-40, os Banū Marwān regressam a Mérida, reabrindo, com isso, as hostilidades com os omíadas.

Essa realidade segue paralela à sobrevivência de uma população cristã até à segunda metade do século 3/IX. É a essa comunidade que o general Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz (m. 272-3/886) apela para que traduza uma inscrição antiga numa pedra embutida na muralha que ele próprio descobriu.²⁸⁸ Outro indício da sobrevivência desta população é o complexo religioso extramuros em honra de Santa Eulália estar em funcionamento ainda no século 3/IX.²⁸⁹

A subjugação de Mérida dá-se em 316/928-9 com a capitulação de Mas‘ūd b. Tāḡīt. O processo de pacificação contou com a intervenção do alfaqui berbere Ibn Muḍdir, tido por «inteligente e astuto», que serviu de mediador com os omíadas e que ascendeu a cádi da cidade.²⁹⁰ Isto significa que, no início do século 4/X, Mérida estava integrada nas redes de conhecimento e que as mesmas incluíam membros não-árabes. A origem

284 Constata-se que, a partir da transição do século 3/IX para o 4/X, os sábios de Mérida são associados à cidade com a expressão *aṣluhu min* (a sua origem de) e não com a expressão *min ahl* (das gentes de).

285 Ibn Ḥayyān, 2001, pp. 45-47.

286 *Ibidem*, p. 55.

287 *Ibidem*, pp. 287-288.

288 al-Ḥimyarī, 1963, pp. 353-354.

289 Aillet, 2010, p. 65.

290 Ibn Ḥayyān, 1981, pp. 183-184.

étnica e a identificação tribal eram social e politicamente relevantes, na medida em que Ibn Muñdir é chamado a intervir numa situação em que uma das partes em contenda é, precisamente, de origem berbere.²⁹¹

Mérida definha ao longo do século 4/x, mantendo, contudo, um núcleo populacional até ao século seguinte.²⁹² Enquanto as restantes cidades do Ġarb apresentam uma longa lista de vestígios cerâmicos que testemunham o seu dinamismo no século das taifas, Mérida tem pouco para oferecer neste domínio. Não obstante, estão representadas as principais tipologias decorativas como seja o verde e manganês e a corda seca total e parcial, o que comprova que, ainda que de forma residual, a cidade continua a participar nas redes de comércio regionais.²⁹³ Contudo, a envergadura política e cultural que lhe conferiu notoriedade pertencia irremediavelmente ao passado.

Beja

TABELA 11. ULEMAS DE BEJA

Cidade	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
Beja	1	1	1	1	1	7	3	0	2	3

Beja contou com a existência ininterrupta de ulemas desde o início do domínio muçulmano na península ibérica até à segunda metade do século 4/x (anexo 9). O número mais elevado regista-se na primeira metade do século do califado. Após um interregno durante a primeira metade do século das taifas, os sábios reaparecem, embora de forma menos notória.

A antiga Pax Julia era a capital administrativa de uma vasta região e sede episcopal que manteve a sua proeminência em período visigodo e até ao século 4/x, altura em que perde terreno em favor de Mértola e Évora.²⁹⁴ O tecido urbano e social parece transitar para período muçulmano sem alterações de vulto.²⁹⁵ Aquando da conquista, Beja acolheu os cristãos de Sevilha que, numa acção concertada com os de Niebla,

291 Sobre os Banū Tāġit *vide* Felipe Rodríguez, 1997, pp. 228-230.

292 O achado de um «tesouro» de moedas califais na zona de Morería, abandonada no início do século 5/xi corrobora esta afirmação; *vide* Palma García e Segovia Sopo, 2001, p. 442.

293 Méndez Grande, 2008, p. 113 e Pérez Maestro, 2017, p. 47.

294 Gómez Martínez, Macias e Torres, 2007, p. 120.

295 Macias, 2005, p. 809.

retornaram à cidade de origem, onde foram responsáveis pela morte de oitenta homens.²⁹⁶

O aparecimento de um grupo de sábios cujo *nasab* evidencia uma «cadeia genealógica brevíssima», o que aponta para *muwalladūn* de origem local, indicia um processo de islamização em curso. Tal não obstou a que a cidade conservasse uma comunidade cristã durante período islâmico, como o comprova, por exemplo, a sobrevivência da basílica de Santo Amaro.²⁹⁷ O *Dīkr* classifica-a como uma cidade de tipo médio, comparável a Jerez ou Carmona e «sob a sua jurisdição encontram-se numerosas cidades, inacessíveis castelos, grande densidade de aldeias e vastos distritos».²⁹⁸ As actividades económicas relevantes seriam a ganadaria, o cultivo de cereais, a apicultura e a alcaçaria.²⁹⁹

O *Dīkr* assinala uma forte presença árabe, referindo-se não só aos seus habitantes, mas também a um conjunto de equipamentos urbanos de matriz oriental, nomeadamente, «banhos, ruas amplas, mercados e mesquitas em grande número».³⁰⁰ A instalação do *ǧund* no século 2/VIII, viria a ter repercussões políticas e sociais na região. Chamados ao al-Andalus para conter a revolta kharijita, os membros do *ǧund* recusaram-se a regressar ao Magrebe após o cumprimento da missão, o que levantou conflitos com os primeiros conquistadores, que se mostravam relutantes em partilhar terras com o exército recém-chegado. O governador Abū al-Ḥattār al-Kalbī soluciona o diferendo através da atribuição de uma circunscrição territorial a cada *ǧund*, «correndo a sua manutenção por conta daqueles (cristãos) indígenas [espanhóis na tradução] que se tinham submetido por meio de tratado e ficando os árabes baladis e os berberes donos das possessões adquiridas em guerra, sem nada lhes faltar».³⁰¹ Ao *ǧund* do Egípto caberia instalar-se em Beja e Tudmīr.³⁰²

O plano solucionou parcialmente a situação, na medida em que afastou de Córdova um numeroso exército cuja proximidade inquietava as entidades governativas. Os anos seguintes são marcados pela instabilidade motivada por lutas entre diferentes facções, que adqui-

296 *Aḥbār maǧmū'a*, pp. 29-30.

297 Marín Niño, 2001 e Real, 1998, pp. 43-44.

298 *Dīkr bilād al-Andalus*, pp. 16 e 62.

299 Ibn Ġālib, 1975, p. 379.

300 *Dīkr bilād al-Andalus*, p. 62.

301 Ibn al-Qūṭiyya, 1926, p. 15.

302 *Ibidem*.

rem um novo impulso com a chegada de ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya. No contexto do Ġarb, a insurreição mais assinalável é a encabeçada por al-‘Alā’ b. Muġīt al-Yaḥṣubī que lidera, a partir de Beja, um golpe em nome dos abássidas que, esmagado pelo emir, dita a descrédibilização e o desmantelamento do *ġund*.³⁰³

Beja também disputava o seu espaço político com outras cidades da região. Em 303/915-6 Sa‘īd al-Malik, senhor de Beja, alia-se a Yaḥyà b. Bakr, senhor de Ossónoba, e a Bakr b. Salāma, senhor de Aroche, contra Badajoz, ao mesmo tempo que serve de mediador no conflito que opõe este a Ibn ‘Ufayr de Niebla.³⁰⁴ Em 317/929, Beja é conquistada pelos omíadas e um novo governador toma posse.³⁰⁵ A entrada da cidade na órbita omíada coincide com o aparecimento de um maior número de sábios.

O registo material apresenta uma acentuação das características orientalizantes, nomeadamente os fragmentos de cerâmica pintada a vermelho e vidrados em melado e manganês e verde e manganês, de época califal e de taifa.³⁰⁶ Em período almorávida assiste-se a mudanças tanto nas tipologias dos objectos como na diversificação das técnicas ornamentais, com a difusão da corda seca total e do melado e manganês, em sítios rurais como Funchais e Cidade das Rosas.³⁰⁷ A crescente simbiose económica e cultural que este dinamismo sugere não encontra eco no número de sábios, que tende a decrescer e a estabilizar em baixa.

A localização de Beja no limite das áreas de influência de Badajoz, Silves, Santa Maria al-Ġarb, Mértola e Sevilha poderá ter ditado a dispersão dos sábios pacenses no momento de formação dos reinos de taifas. A ausência de registo de ulemas para a primeira metade do século das taifas, de acordo com a tabela apresentada, vai ao encontro da percepção de Christophe Picard ao estabelecer uma ligação directa entre a activida-

303 Ibn al-Qūṭiyya, 1926, p. 26 e al-Ḥimyarī, 1963, pp. 78-79. No entanto, a pertença ou descendência de elementos pertencentes ao *ġund* continua a ser prestigiante bem depois dos acontecimentos. Foi o caso de Ibn Šarāḥil, considerado um homem firme «sem contemplanções para com os delinquentes nem lisonja para com os poderosos cortesãos e mais próximos parentes do sultão», cuja estreia como cádi em Córdova foi marcada por uma decisão judicial que contrariava a pretensão de al-Ḥakam em anexar uns moinhos nas imediações da cidade, tendo o soberano sido forçado a comprá-los; vide Ibn Ḥayyān, 1981, pp. 107-109.

304 *Ibidem*, p. 99.

305 *Ibidem*, pp. 188-189.

306 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 36.

307 *Ibidem*, p. 36.

de intelectual de Beja e o seu papel político.³⁰⁸ Não é, pois, surpreendente o ligeiro acréscimo de ulemas nos períodos seguintes, quando se verifica a inclusão de Beja no reino de Sevilha e a unificação almorávida, um aspecto ao qual voltaremos num momento posterior deste trabalho.

Marachique (Castro da Cola)

Corresponde a uma fortificação localizada nas proximidades de Ourique, com uma ampla diacronia de povoamento que remonta às Idades do Cobre, Bronze e Ferro. Os topónimos actuais de Marchica e Marchicão, bem como a localização do Castro da Cola leva à sua identificação com Marǧīq. O topónimo actual, Cola, pode ser derivado de *qulla*, cume em árabe, ou de *qal' a*, recinto fortificado.³⁰⁹ Al-Rāzī, ao enumerar as fortificações do termo de Beja coloca Ourique, nas proximidades deste local, ao mesmo nível de Aroche ou de Toucanique.³¹⁰ Este recinto fortificado era, pois, uma peça importante na articulação da rede defensiva da região.

Daqui são naturais dois letrados que desenvolveram a sua carreira em diferentes pontos do al-Andalus e faleceram nos inícios do século 6/XII, tal como o disposto no anexo 10.

TABELA 12. ULEMAS DE MARACHIQUE

Cidade	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
Marachique	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2

Os trabalhos arqueológicos revelaram peças em verde e manganês datadas do final do período califal e do século 5/XI. Os fragmentos apresentam menor diversidade técnica e decorativa e um menor cuidado com os acabamentos, quando comparados com os conjuntos de Mértola ou Silves. Isto significa que aí «apenas chegariam alguns exemplares de

308 Picard, 2000, pp. 255-256.

309 Gomes, 2002, pp. 135-136 e Correia, 1998, p. 198.

310 al-Rāzī, 1975, p. 82. Presume-se que a última se situasse na zona de Moura.

produções de maior qualidade procedentes de longe, enquanto o abastecimento principal deveria provir de alguma oficina local».³¹¹

Silves

TABELA 13. ULEMAS DE SILVES

Cidade	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
Silves	0	0	0	0	0	0	0	1	2	10

À semelhança de outras cidades do Ġarb, Silves só regista o aparecimento de sábios no século 5/XI e um aumento acentuado em período almorávida (anexo 11). Poder-se-ia supor que Silves conheceu a orientalização tardiamente. Esta ilação diverge, contudo, da informação providenciada tanto pelo registo arqueológico como pela documentação, que apontam para processos de arabização e de islamização iniciados muito antes desta cronologia.

Um elemento comum a grande parte das descrições de Silves é a população, composta por «árabes do Iémen e outros que falam um dialecto árabe muito puro», ao ponto de saberem «improvisar versos»; uma cidade onde «todos são eloquentes e espirituais, tanto as gentes do povo como as classes elevadas».³¹² Os habitantes de Silves são retratados como conhecedores de poesia e literatura: «Se passas por um lavrador que está ocupado com a junta [de bois] e lhe pedes um poema, ele recitá-lo-á no momento; qualquer significado que lhe perguntes ou qualquer explicação que lhe sugiras, expô-los-á com toda a perfeição».³¹³

A insistência dos autores na origem sul-arábica e na pureza da linguagem dos habitantes de Silves explica-se pelo prestígio social e, conseqüentemente, político, destas duas características, pelo que «o que estes textos pretendem mostrar não é somente uma sociedade profundamente arabizada, mas, simplesmente, uma sociedade

311 Gómez Martínez, 1998, pp. 57-65.

312 al-Idrīsī, 1974, p. 169. Esta informação é corroborada por al-Ĥimyarī, 1963, p. 218.

313 al-Qazwīnī, 1990, p. 119.

árabe, no extremo ocidental da Península Ibérica». ³¹⁴ No entanto, este conhecimento alegadamente partilhado pelos membros da comunidade não se materializou numa rede formal de transmissão de mestres e discípulos. A ter existido uma rede de sábios anterior ao século 5/XI, seria possivelmente composta por ascetas e homens pios que, por não representarem o saber oficial e normalizado, eram omitidos dos repertórios biográficos. ³¹⁵

De acordo com Manuela Marín, assiste-se no século 4/X a um ponto de viragem, com a chegada de dois juízes cordoveses apontados por al-Nāṣir —Muḥammad b. Ḥālid b. Sāḡir e Zakariyyā' b. Yaḥyà b. Barṭal—. Estas nomeações por parte de um califa «que personifica a unificação do al-Andalus e o culminar do processo de islamização, pode ser interpretada como um esforço deliberado do poder para a integração da região na política preconizada por Córdova». ³¹⁶

A influência oriental reflectia-se nos objectos da vida quotidiana presentes desde cronologias anteriores. Desde período emiral que chegava a Silves louça vidrada castanha com decoração incisa, possivelmente produzida em Pechina. ³¹⁷ Em período califal e de taifas o arbalde acolhe cerâmica de inspiração norte-africana decorada a verde e manganês, com temas zoomórficos similares aos encontrados em Mértola, Pisa e Qayrawān. ³¹⁸ Surge também a louça dourada e em corda seca. ³¹⁹ Expressa-se deste modo, nas cerâmicas, a afinidade cultural que une Silves a diferentes pontos do Mediterrâneo Oriental.

A diversidade e a quantidade dos achados apontam para uma cidade dinâmica e para um entorno fértil em recursos. O autor do *Dīkr* não poupa elogios à cidade e descreve o seu «aspecto maravilhoso, nobreza, beleza, força, bondade, fertilidade e perfeição». ³²⁰ Para Ibn Ḡālib,

314 Marín Niño, 1998, p. 364. A ideia de que os andaluzes definem-se, em parte, pela eloquência encontra-se expressa numa passagem de Ibn Ḥazm, da sua *Risāla fī Faḍl al-Andalus* (*Epístola sobre as excelências de al-Andalus*), reproduzida por Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī: «[As gentes do al-Andalus] são: árabes, pela sua nobreza, pelo seu orgulho, pela sua altivez, pela sua eloquência, pelo seu espírito bondoso, pelo seu desdém pela injustiça, pela sua falta de submissão e pela sua absoluta falta de humildade»; vide al-Ġarnāṭī, 1990, p. 149.

315 Marín Niño, 1998, p. 367.

316 *Ibidem*, p. 368.

317 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 39.

318 Gonçalves, 2010.

319 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 39.

320 *Dīkr bilād al-Andalus*, p. 59. O autor confunde o Guadiana com o Tejo e com o Arade.

«os muçulmanos não têm nesta região ocidental outra cidade como ela depois de Sevilha».³²¹ Trata-se de uma urbe «de tipo médio, estilo elegante, ruas amplas, formosos edifícios e bem defendida, todos os seus mercados, caminhos e ruas estão pavimentados com mármore».³²² Al-Idrīsī descreve a sua vitalidade económica, resultante da combinação entre a actividade portuária, florestal e agrícola: os «abundantes mercados» onde são vendidos os produtos das hortas e jardins dos seus arredores, bem como as madeiras das «serranias envolventes», não esquecendo os deliciosos figos da região «exportados para todo o ocidente».³²³ O rio Arade fornece água potável à população e move os moinhos. Nele fundeiam grandes embarcações que vêm descarregar as suas mercadorias, enquanto outras saem do estaleiro, prontas a sulcar os mares.³²⁴

A riqueza estendia-se às zonas rurais e às comunidades cristãs que, ainda na época de al-Idrīsī, apresentavam vitalidade. O caso mais conhecido é o da Igreja do Corvo, situada no promontório que avança sobre o mar, que devia o seu nome a dez corvos que dela fizeram a sua morada. Segundo o geógrafo, o referido santuário «não experimentou alteração alguma desde a dominação cristã; possui terras, e as almas piedosas têm o costume de ir dar presentes quando vão em peregrinação».³²⁵ A igreja possuía «grandes terras e rendas muito consideráveis», provenientes «das terras que foram doadas nas diferentes partes do Algarve».³²⁶

321 Ibn Ğālib, 1975, p. 380.

322 *Ḍikr bilād al-Andalus*, p. 59. Trabalhos recentes visaram recuperar fragmentos de estuques pertencentes ao Palácio das Varandas, datado do século 5/XI, correspondentes «a sectores de arcarias decoradas através de relevos, incisões, excisões e pintura, assim como a pedaços de paredes ornamentadas com motivos de carácter arquitectónico, epigráfico, fitomórfico e geométrico», muitos deles com «elementos decorativos policromos» com uso do vermelho, negro, laranja, branco e turquesa; *vide* Gomes, 2017, pp. 1431 e 1434.

323 al-Idrīsī, 1974, pp. 168-169.

324 al-Ḥimyarī, 1963, p. 219.

325 al-Idrīsī, 1974, p. 169. Al-Ġarnāṭī (1991, p. 143), seu contemporâneo, é mais comedido no número de corvídeos, apenas um solitário e perspicaz espécime habita o edifício e sempre que alguém aí se dirige, «mete a cabeça por uma pequena janela que existe na cúpula da igreja e dá um grito segundo o número de homens: por cada um, um grito», para que os monges que aí habitam, prevenidos, tragam uma quantidade de comida adequada ao número de visitantes.

326 al-Idrīsī, 1974, p. 170.

No início do século 5/XI, o vazio de poder resultante do desaparecimento do califado é preenchido por um juiz que governa na cidade e suas dependências e funda uma dinastia —os Banū Muzayn— presumíveis descendentes de Muzayn b. Mūsà al-Awdī.³²⁷ Este episódio reflecte o prestígio das elites locais, em especial dos juízes, que frequentemente assumiam a edilidade em situações de desarticulação do poder califal.³²⁸ É sob a égide desta dinastia que Silves desenvolve um corpo de ulemas, em particular após a sua anexação pelos abádidas e posterior conquista almorávida.

Ao mesmo tempo, formas de conhecimento menos convencionais e de carácter místico desenvolvem-se na região, dos quais o expoente máximo é Ibn Qasī, assassinado em 546/1151, após «deserção» para o lado cristão, no âmbito do conflito entre almorávidas e almóadas.³²⁹ Anterior funcionário da administração almorávida, Ibn Qasī terá vendido os seus bens, distribuído o dinheiro pelos necessitados e empreendido uma viagem pelo al-Andalus em busca de conhecimento. Consta, entre os mais crédulos, que terá realizado o *ḥaǧǧ* numa só noite. O movimento espiritual dos *murīdūn*, do qual foi fundador, desencadeou a derrocada do regime almorávida e promoveu a chegada dos almóadas. Com Ibn Qasī, o Ġarb parece regressar às pulsões autonómicas que antes do califado lhe foram características, imprimindo-lhe, contudo, uma heterodoxia religiosa que se encontrava ausente das revoltas muladis do século 3/IX.

Santa Maria al-Ġarb

TABELA 14. ULEMAS DE SANTA MARIA AL-ĠARB

Cidade	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
Sta. M. ^a al-Ġarb	0	0	0	0	0	0	0	0	3	2

327 Marín Niño, 1998, p. 369.

328 Fierro, 1994, p. 150.

329 El-Hour, 2006. Apesar de ser natural do Ġarb e de se enquadrar na janela cronológica em trabalho, até à data em que foi feito o levantamento em PUA, Ibn Qasī não integrava a referida base de dados, pelo que não faz parte da lista correspondente ao Anexo II.

Os sábios de Santa Maria al-Ġarb faleceram em cronologias posteriores à segunda metade do século 5/XI. Entre eles predominam membros dos Banū al-A‘lam, família de origem árabe estabelecida no sudoeste peninsular.³³⁰ O aparecimento tardio de letrados, em sintonia com outras cidades do Ġarb, acompanha o desenvolvimento urbano e económico e uma não-negligenciável projecção regional, ao ponto de captar a atenção do eminente lexicólogo Ibn al-Sīd al-Baṭalyawī (m. 521/1127).³³¹ Intrigado com o que se dizia acerca do comportamento prodigioso de uma fonte existente na cidade, da qual parecia brotar água quando observada de longe e logo cessava se o transeunte se aproximasse, Ibn al-Sīd resolveu verificar o fenómeno *in situ*, tendo o mesmo ficado aquém das expectativas. Desapontado, não deixou escapar a oportunidade de glosar a respeito do assunto:

Levaram-nos à terra de Santa Maria
 Suposições de um pensamento traidor
 Já que conjecturar é falso.
 Pusemo-nos a caminho dando graças a Deus
 Por sua causa, não por outra
 E resultou que nem a sua água colmatava a sede
 Nem a grama era forrageira.³³²

Cidade de «antiga formação» e «abundante em recursos», Santa Maria al-Ġarb é considerada por al-Ĥimyarī «de importância média». ³³³ Edificada nas margens do Atlântico, a antiga Ocsónoba passou, a partir do século 4/X, a ser mais conhecida por Santa Maria al-Ġarb e Santa Maria Ibn Hārūn, «nome da dinastia dos reis de taifas que dominaram a cidade durante a primeira metade do séc. XI» e que deu origem, em período cristão, à designação de Faro.³³⁴

Segundo os geógrafos, «ali atracam e dali partem navios», muitos deles construídos na sua costa.³³⁵ A terra é generosa tanto em figos e

330 Sobre esta família *vide infra*, pp. 146 e 150.

331 Peña Martín, 2007.

332 al-Qazwīnī, 1990, p. 129.

333 al-Ĥimyarī, 1963, pp. 237-238 e Ibn Ḥawqal, 1971, p. 68.

334 Picard, 2000, p. 183. Optou-se, neste trabalho, pela designação de Santa Maria al-Ġarb, visto ser esta a designação utilizada em PUA.

335 al-Idrīsī, 1974, p. 168 e al-Ĥimyarī, 1963, p. 238.

passas, como em prata e mármore que se extraem do subsolo.³³⁶ A estas matérias-primas junta-se o «âmbar cinzento de qualidade», cobiçado por todo o Mediterrâneo.³³⁷ A troca económica trouxe consigo a importação da estética arquitectónica. Uma das portas da cidade, virada a noroeste, contém um arco em ferradura do século 5/XI «construído com pequenas aduelas que alternam duas tonalidades diferentes, aproximando-se assim, dos modelos clássicos cordoveses».³³⁸

Escavações no centro urbano revelaram vestígios de cerâmica islâmica que remontam ao período emiral. Tais descobertas são coetâneas com a fundação da cidade pelo muladi Bakr b. Yaḥyà no final do século 3/IX e com a sua inclusão na órbita omíada, através da submissão do seu filho Ḥalaf a al-Nāṣir, que manteve, contudo, o cargo governativo.³³⁹ Por seu turno, os materiais exumados do arrabalde são dos séculos 5/XI e 6/XII. Nestes encontram-se as tipologias decorativas que se encontram nas principais cidades do Ġarb.³⁴⁰ Importa também referir a grande quantidade e diversidade de achados em ambiente rural, como por exemplo, em Cerro da Vila, onde foi encontrado um forno que laborou entre os séculos 4/X e 5/XI.³⁴¹

Persistiu em Santa Maria al-Ġarb uma comunidade cristã significativa que manteve os seus espaços de culto. Al-Idrīsī informa que a cidade é dotada de «uma mesquita-catedral, uma igreja paroquial e uma capela».³⁴² A igreja é descrita por al-‘Udrī como «edificação elevada com umas colunas enormes de prata», impossíveis de abraçar, dado o seu largo perímetro.³⁴³

A *fitna* terá sido o pretexto para que Sa‘īd b. Hārūn, muladi emeritense nomeado governador da cidade pelo califa Sulaymān al-Musta‘īn, actuasse aí como rei independente até à sua morte, em 433/1041-2. Será durante a liderança do seu filho Muḥammad que, em 443/1051-2, Santa Maria al-Ġarb cairá nas mãos de al-Mu‘taḍid, após

336 Sobre os figos e passas *vide* al-Idrīsī, 1974, p. 168; e sobre a prata e o mármore *vide* *Dīkr bilād al-Andalus*, p. 60.

337 *Ibidem*, p. 60; também Ibn Ġālib (1975, p. 380) menciona o âmbar desta zona.

338 Gómez Martínez, Macias e Torres, 2007, p. 123.

339 Ibn Ḥayyān, 1981, pp. 188-189.

340 Catarino e Inácio, 2012, pp. 156-157.

341 Gómez Martínez *et al.*, 2015, p. 41.

342 al-Idrīsī, 1974, p. 168.

343 al-Qazwīnī, 1990, p. 129.

um período de «combates, matanças e guerras» que o foi debilitando, até à derrota final.³⁴⁴

Os ulemas assinalados para Santa Maria al-Ġarb integram-se precisamente numa cronologia posterior a estes eventos, o que levanta a hipótese de, à semelhança de Silves e de outras aglomerações urbanas aglutinadas por Sevilha, a nova situação política ter favorecido o aceso dos locais às redes formais de transmissão do conhecimento.

São Brás de Alportel

Daqui é natural Ibn ‘Ammār, o único letrado documentado em PUA para esta *qarya* próxima de Santa Maria al-Ġarb (anexo 13).³⁴⁵ O percurso de Ibn ‘Ammār é paradigmático no que se refere ao alcance da orientalização e da cultura letrada em contextos rurais, bem como no que concerne aos aspectos ligados à mobilidade social ascendente por via da instrução.

A exumação de fragmentos cerâmicos decorados em corda seca parcial e vidrados de várias tonalidades com decoração a manganês e a corda seca total apontam para ocupação em período califal e de taifas. Estes vestígios, a par da presença de troços de calçada romano-medieval, revelam a inserção de S. Brás nas redes de troca que recobrem a região.³⁴⁶ Já a hipótese relativa à existência de uma fortificação carece de solidez e parece resultar de uma leitura errónea por parte do editor da obra de al-Idrīsī que identificou *Burtala* como sendo Alportel e não Mértola, como aponta a evidência.³⁴⁷

Saltés

Saltés, cidade que, «durante as agitações», ou seja, durante a *fitna*, «foi escolhida como metrópole» do reino de Saltés e Huelva, apresenta,

344 *Crónica anónima*, p. 36.

345 Sobre o debate em torno da identificação da localidade de origem de Ibn ‘Ammār, *vide* Fernandes, Khawli e Fraga da Silva, 2006, pp. 12-14.

346 Pereira, 2018, p. 79. Sobre a calçada antiga, *vide* Bernardes e Oliveira, 2002.

347 Fernandes, Khawli e Fraga da Silva, 2006, pp. 13-14.

até à primeira metade do século 6/XII, apenas um ulema (anexo 14).³⁴⁸ Trata-se do eminente geógrafo e erudito al-Bakrī, membro de uma família que, em 403/1012-3, se libertou da tutela cordovesa e estabeleceu nesta ilha a sua corte. O fundador da taifa, Abū Zayd Muḥammad, pertencia «a uma casa de mérito, avoengo, glória e prosperidade, e de contacto antigo com o sultão e a comunidade».³⁴⁹ As origens da sua família estavam radicadas em Niebla, onde quer o seu pai, Ayyūb b. ‘Amr, quer o seu tio, Muḥammad b. ‘Amr, tinham ocupado cargos sob tutela amirida.³⁵⁰

Localizada num «braço de mar que coincide com a desembocadura do rio de Niebla», Saltés beneficia da omnipresença do mar e do rio.³⁵¹ O trânsito marítimo-fluvial segue rio acima «até ao ponto em que se estreita».³⁵² É dotada de um porto protegido dos ventos, que proporciona «um lugar de escala para os barcos e navegantes», além de albergar um estaleiro.³⁵³ É plausível que muitas destas actividades marítimo-fluviais fossem exercidas por cristãos. O *Rawḍ al-Miṭār* afirma que aí tinham sobrevivido «lugares de culto que datavam da Antiguidade» e que «bom número de cristãos» ainda aí vivia.³⁵⁴

Estas condições favorecem a ampliação do tecido urbano —uma «densa aglomeração, sem espaço vazio entre as suas construções»— e fomentam a vitalidade económica, atestada pela presença de um mercado e de actividades agrícolas e transformadoras, como o trabalho do

348 al-Ḥimyarī, 1963, p. 230. Trabalhos arqueológicos expuseram as estruturas pertencentes à alcáçova de Saltés, com construção no século 5/XI; *vide* Haro Ordoñez, 2018.

349 Ibn ‘Iḍārī, 1993, p. 200. Segundo, Lirola Delgado (2012, p. 154): «Não está claro se foi o seu avô, Abū Zayd Muḥammad, ou o seu pai Abū Muṣ‘ab, ‘Abd al-‘Azīz, quem independentizou a *kura* de Huelva e Saltés».

350 García Sanjuán chama a atenção para outro aspecto que evidencia as boas relações entre os Banū al-Bakrī e os amiridas, nomeadamente, a presença dos dois irmãos como testemunhas da decisão do califa Hišām em renovar, por escrito, a confiança em favor de Almançor. A esta proximidade entre ambas as famílias não seria alheio o facto de o *hājib* ter sido cádi em Niebla; *vide* García Sanjuán, 2018, pp. 131-132; para uma visão aprofundada sobre esta taifa e a de Niebla, *vide* García Sanjuán, 2003, em especial, no que se refere ao contexto político da época que nos toma (pp. 51-100); e sobre os Banū al-Bakrī e a sua ascensão ao poder, *vide*, do mesmo autor, 2002, pp. 57-87.

351 al-Idrīsī, 1974, pp. 167-168.

352 *Ibidem*.

353 al-Ḥimyarī, 1963, p. 230.

354 *Ibidem*.

ferro, que era comum, segundo al-Idrīsī, «nos portos de mar, nos lugares onde amaram os grandes e pesados barcos de transporte».³⁵⁵

Dada a riqueza da cidade, é com alguma estranheza que os geógrafos notam a ausência de muralhas e a confiança que os habitantes depositam na insularidade como única protecção face a eventuais ataques. Tal optimismo já no passado lhes trouxera dissabores, designadamente, os reiterados ataques dos *mağūs*, que semeavam o pânico ao ponto de os habitantes «cada vez que ouviam dizer que vinham os normandos, abandonavam a ilha precipitadamente».³⁵⁶ Uma nova ameaça surgiria em breve, mas agora vinda de terra.

Na senda da expansão da taifa de Sevilha para Ocidente, al-Mu‘taḍid submete Niebla e dirige a atenção para os domínios dos Banū al-Bakrī. Ciente da sua frágil posição, Abū Zayd apressa-se a congratular al-Mu‘taḍid pelos sucessos militares, ao mesmo tempo que o relembra das «relações e pactos, além de laços de parentesco» que uniam ambas as famílias. É assim que entrega Huelva, com a condição de os Banū al-Bakrī permanecerem em Saltés, na esperança de assim satisfazer a voracidade do abávida.³⁵⁷ Porém, após ter tomado Huelva, al-Mu‘taḍid proíbe qualquer contacto com a ilha, o que leva ao corte no abastecimento de víveres e água.³⁵⁸ Isolado, não resta a Abū Zayd senão capitular e, à semelhança do seu homólogo iliplense, encetar o caminho de Córdova com a restante família.³⁵⁹ É a partir da trasladação para Córdova que a carreira de al-Bakrī ascenderá.

355 al-Idrīsī, 1974, p. 168 e al-Ḥimyarī, 1963, pp. 228-229. García Sanjuán (2002, p. 123) sublinha a sua centralidade económica de Saltés, que evolui para uma centralidade política durante o governo dos Banū al-Bakrī, secundarizando, dessa forma, Huelva.

356 al-Idrīsī, 1974, p. 168; esta afirmação é corroborada por al-Ḥimyarī, 1963, p. 228.

357 Ibn ‘Idārī, 1993, pp. 200-201.

358 *Ibidem*, p. 201. Al-Idrīsī e al-Ḥimyarī afirmam que os habitantes se abastecem de água em terra pelo lado em que a margem é mais estreita; *vide* al-Idrīsī, 1974, p. 167 e al-Ḥimyarī, 1963, p. 229. Todavia, um pouco mais à frente, al-Ḥimyarī (1963, p. 230) refere que a ilha é dotada de poços de água doce.

359 A tomada da cidade dá-se em 443/1051; *vide* Ibn ‘Idārī, 1993, pp. 200-201. García Sanjuán (2002, p. 89) salienta que a sua tomada pelo rei sevillano se salda pelo retorno à característica obscuridade de Huelva durante o período medieval, da qual o período de taifas tinha sido a excepção.

Niebla

TABELA 15. ULEMAS DE NIEBLA

Cidade	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
Niebla	0	1	0	1	1	0	1	2	1	6

Niebla conta com a presença de letrados desde o século 2/VIII, com breves interrupções na segunda metade do mesmo século e na primeira metade do século 4/X. Regista-se um ligeiro acréscimo durante a primeira metade do século 5/XI, mas é no início do 6/XII que a sua presença é mais expressiva (anexo 15).

Na descrição de Ibn Ḥawqal, Niebla é «uma cidade que remonta à mais alta antiguidade, muito próspera e de dimensões bastante grandes», e «rodeada por um muro». ³⁶⁰ Al-Idrīsī é mais comedido e classifica-a «de média extensão», não obstante a sua beleza e as suas «fortes muralhas». ³⁶¹ Al-Ḥimyarī destaca os seus «numerosos vestígios antigos», entre os quais as estátuas que sustentam a referida muralha. ³⁶² O comércio é proveitoso, favorecido pela diversidade dos produtos e pela proximidade do mar. ³⁶³ Segundo o *Dīkr*, «de ela dependem mais de 1000 aldeias». ³⁶⁴

Também Niebla foi palco de convulsões nos primeiros séculos da presença islâmica. O seu senhor, ‘Uṭmān b. Naṣr, «tinha manifestado a sua inimizade ao soberano», o que levou à intervenção musculada de al-Nāṣir que, por intermédio do seu lugar-tenente Badr b. Aḥmad, conquistou a cidade em 304/916-7. ³⁶⁵ A independência em 414/1023-4 pela mão de Aḥmad b. Yaḥyà al-Yaḥṣubī foi seguida por um período de tranquilidade, até que em 442/1050-1, sob o reinado do seu irmão, Muḥammad b. Yaḥyà, irrompe o conflito com al-Mu‘taḍid, já aqui abordado, e que levou ao agudizar das tensões com Badajoz. ³⁶⁶

³⁶⁰ Ibn Ḥawqal, 1971, p. 68.

³⁶¹ al-Idrīsī, 1974, p. 167.

³⁶² al-Ḥimyarī, 1963, p. 339.

³⁶³ *Ibidem* e al-Idrīsī, 1974, p. 167.

³⁶⁴ *Dīkr bilād al-Andalus*, p. 66.

³⁶⁵ Ibn Ḥayyān, 1981, pp. 105-106.

³⁶⁶ *Vide supra*, p. 90.

Muḥammad abdica em favor do sobrinho Faṭḥ b. Ḥalaf b. Yaḥyà, sob a condição de cessarem as hostilidades. Al-Mu‘taḍid desrespeita sucessivamente os acordos até que Faṭḥ, incapaz de contrariar o ímpeto conquistador deste, entrega Niebla em 445/1053-4.³⁶⁷

No centro urbano foram encontradas tigelas com pasta de cor bege pintada a vermelho e jarrinhas em corda seca parcial, ambas do século 5/XI, com semelhanças a exemplares identificados em Silves; candis com paralelos formais e decorativos com a cerâmica de Mértola e Moura, e aquamanis similares a peças encontradas em Mértola.³⁶⁸ Esta convergência reitera a forte identidade regional observável no sudoeste peninsular, que a unificação abádida parece ter reforçado.³⁶⁹

A nova liderança política não operou uma mudança imediata na vida intelectual local. Somente a partir do século 6/XII é que nos deparamos com uma alteração significativa, com o aumento súbito de letrados. Esta situação parece anteceder uma nova etapa na vida da cidade, dinamizada pela chegada das dinastias berberes, que culminará na construção da sua muralha em taipa, balizada entre os séculos 6/XII e 7/XIII.³⁷⁰

Outros locais com presença de ulemas

Outros aglomerados populacionais do Ġarb, nomeadamente, Moura, Aroche, Mértola e Cachelha Velha, surgem associados a letrados, não obstante estes serem naturais de outra povoação, intra ou extra Ġarb. Importa mencioná-los, na medida em que fornecem pistas a respeito da mobilidade destes indivíduos, da relevância cultural de outras aglomerações urbanas e das suas conexões regionais.

367 *Crónica anónima*, pp. 38-40.

368 Beltrán Pinzón, 2005.

369 Magdalena Valor e Pilar Lafuente (2018, pp. 204 e 220) referem as formas e tipos cerâmicos «que se repetem numa extensão territorial que compreende, em traços gerais, as províncias de Sevilha, Córdova e Huelva, parte da província de Cádiz, e, aproximadamente o terço sul de Portugal». As investigadoras vão mais longe ao assinalar: «No caso dos conjuntos sevillhanos observa-se que são muito similares a outros recuperados em distintos pontos do sudoeste peninsular, desde Jerez de La Frontera até ao Alentejo e ao Algarve português, uma dispersão geográfica que pode ser simplesmente territorial, mas que, suspeitosamente, corresponde à geografia do reino abádida de Sevilha».

370 Beltrán Pinzón, 2005, pp. 65-66.

Moura

Cidade próxima do Guadiana e das minas de prata de Totalica, esteve até ao século 5/XI integrada num território dependente de Beja do qual fazia também parte Aroche e Mértola.³⁷¹ A sua muralha tem um perímetro de 500 m e no seu interior encontrava-se uma mesquita, cuja existência é atestada pela lápide datada de 444/1052 alusiva à construção do minarete a mando de al-Mu‘taḍid, aquando da sua anexação ao reino de Sevilha.³⁷²

As poucas cerâmicas descobertas em Moura, quer na alcáçova quer no espaço circundante, datam de período califal e de taifas. Foram revelados fragmentos em verde e manganês e em corda seca, o que pressupõe a existência de uma elite com poder aquisitivo e a ligação da cidade às redes comerciais da região.³⁷³

Temos indicação apenas de um sábio residente em Moura até ao período limite deste estudo. Natural de Beja, Ibn al-Zanūnī (anexo 9, 15B) passou por várias cidades andaluzas e realizou o *ḥağğ* e a *riḥla*. Este caso é expressivo da proximidade cultural que uma cidade modesta como Moura mantinha com o Mediterrâneo Oriental e com os principais focos da fé e do conhecimento.

Aroche

Al-Rāzī refere a existência de um castelo em Aroche que fazia parte do termo de Beja.³⁷⁴ No início do século 5/XI esteve sob a influência de Huelva, sendo posteriormente alienada pelo reino de Sevilha aquando da sua expansão para Ocidente. A sua importância regional deriva da exploração de minério para a indústria do ferro.³⁷⁵ Escavações em sítios como Llano de la Torre puseram a descoberto candis e tigelas

371 Macias, Gaspar e Valente, 2016, p. 25.

372 *Ibidem*, pp. 43-45.

373 Macias, 1993, pp. 129-130.

374 al-Rāzī, 1975, p. 65. Contudo, a fortificação indicada por al-Rāzī dificilmente corresponderá ao castelo no centro da actual Aroche, entretanto transformado em praça de touros, cuja construção data da segunda metade do século XII; *vide* Jiménez *et al.*, 2005, p. 212.

375 Pérez Macias, 1999, p. 36.

com decoração em verde e manganês, objectos frequentes em todo o al-Andalus até ao século 5/XI. A ausência de tipologias características de cronologias posteriores, como a corda seca, sugere que o espaço possa ter sido abandonado ainda nessa centúria.³⁷⁶

Os dados colhidos em PUA revelam dois sábios com a expressão *aşluhu min* referente a Aroche: 1A, *min ahl* Sevilha, falecido na primeira metade do século das taifas; e 2A, *min ahl* Valência, falecido na segunda metade do mesmo século (anexo 16). Por esse motivo e de acordo com as regras de vinculação geográfica definidas no início deste trabalho, excluimo-los da contabilização referente ao Ġarb. No entanto, a existência de dois sábios com origens na modesta Aroche num tão curto intervalo cronológico dá-nos indicações quer do fluxo migratório interno, quer da importância relativa de Aroche na região.

Mértola

Mértola independentizou-se pela iniciativa de Ibn Ṭayfūr, quando um dos seus irmãos foi crucificado em Sevilha em 420-1/1030 por ajudar o rei de Badajoz contra Carmona e Sevilha. Foi, todavia, conquistada pelos abádidas em 436/1044-5.³⁷⁷

Ao descrever o percurso do Guadiana, al-Zuhri alude à «fortaleza de Mértola» situada nas suas margens.³⁷⁸ Esta contava com cerca de 60 000 m² de área intramuros, tal como Alcácer do Sal ou Évora.³⁷⁹ De acordo com Santiago Macias, «o espaço de poder da Mértola islâmica define-se num claro binómio entre o alcácer e o bairro, com o primeiro a apresentar uma ocupação mais antiga do que o segundo».³⁸⁰ Estima-se que o primeiro tenha sido construído entre finais do século 3/IX e o século 4/X, e que a sua ocupação, a julgar pelo espólio aí encontrado, se tenha mantido até ao século das taifas. O bairro, por sua vez, terá sido edificado na segunda metade do século 6/XII.³⁸¹ Outros elementos relevantes eram a mesquita, de época almóada, e um cemitério

376 *Ibidem*, p. 32.

377 Viguera Molins, 1994b, p. 101.

378 al-Zuhri, 1989, p. 157.

379 Gómez Martínez *et al*, 2015, p. 412.

380 Macias, 2001, p. 46.

381 *Ibidem*, pp. 46-47.

que recobria parcialmente a antiga necrópole paleocristã. A orientação de alguns enterramentos leva a considerar um período de transição em que as sepulturas manteriam costumes paleocristãos mesclados com elementos do rito muçulmano, como foi observado em Santarém.³⁸²

A análise das cerâmicas evidencia a influência oriental a partir do século 4/X, com a presença de decoração em verde e manganês, em vidrado amarelo e melado, ou com pintura em branco. A maior parte dos achados refere-se, contudo, a período de taifas e almorávida.³⁸³ É nesta última fase que o verde e manganês alastra para zonas rurais como o Castro da Cola, e surgem objectos em corda seca total e parcial, quer em Mértola quer em zonas rurais como Mesas do Castelinho e Almodôvar.³⁸⁴

Uma das peças mais significativas encontrada na alcáçova data do século 5/XI. Trata-se de uma tigela decorada em verde e manganês com uma representação de caça na qual uma águia e um galgo atacam uma gazela.³⁸⁵ Um recipiente seu contemporâneo encontrado em Pisa, apresenta correspondência ao nível da técnica e da temática decorativa, tendo-lhe sido inicialmente atribuída uma proveniência tunisina. A análise posterior a ambas as pastas excluiu essa hipótese e apontou para a probabilidade de ter sido fabricada em Málaga.³⁸⁶

Pelos elementos que aqui se enumeram verifica-se que Mértola era uma cidade com poder de estender a sua influência sobre uma vasta zona rural, ao mesmo tempo que mantém a comunicação, ainda que indirecta, com territórios que extravasam o sudoeste peninsular e o próprio al-Andalus. O único ulema com origem em Mértola (*aşluhu min*) com data de óbito conhecida faleceu em período almorávida em 533/1139. Trata-se de Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd al-Ġanī b. ‘Umar (Muḥammad) b. ‘Abd Allāh b. Fandala (anexo 19, 1MTL), natural de Sevilha, precisamente a cidade-sede do reino que conquistou Mértola em meados da centúria anterior.

382 Gómez Martínez, Macias e Torres, 2007, pp. 121-122.

383 Arruda, Almeida e Teixeira de Freitas, 2003, p. 259.

384 Gómez Martínez *et al.*, 2015, pp. 35-37 e Gómez Martínez, 2014, pp. 244-245.

385 Gómez Martínez, 1993, p. 124.

386 Azuar López, 2018, pp. 8-9; o autor remete para a possibilidade de, tendo em conta a semelhanças da peça de Mértola (e outras do mesmo conjunto) com as de Silves, ter existido um centro produtor na região.

Cacela Velha

Desde o início da presença muçulmana na península ibérica até à primeira metade do século 6/XII dispomos apenas de um registo para Cacela Velha, Abū ‘Alī Idrīs b. al-Yumān b. Sālīm al-‘Abdarī al-Šabīnī al-Yābisī (anexo 18, 1CV), falecido em 450/1058, natural de Ibiza e de família originária de Cacela Velha. Considerando que desenvolveu a sua aprendizagem em Ibiza e Dénia, ambas sob governação amirida, é possível que o êxodo de Cacela esteja relacionado com a tomada do poder em Santa Maria al-Ġarb por Sa‘īd b. Hārūn.³⁸⁷

Cacela é associada a Qaṣṭallat Darrāġ, lugar de fixação dos berberes Banū Darrāġ.³⁸⁸ Al-Idrīsī descreve-a como «uma fortaleza construída na margem do mar», «bem povoada» e dotada de «muitos jardins e pomares plantados de figueiras».³⁸⁹ As escavações arqueológicas apontam para uma ocupação islâmica anterior à muralha almóada, dada a presença de materiais cerâmicos decorados, por exemplo, a verde e manganês, o que remete para uma época anterior ao século 6/XII, mais consentânea com a do nosso ulema.³⁹⁰



Apesar de o Ġarb al-Andalus ter gerado sábios desde o século 2/VIII, constata-se que a evolução neste domínio foi bastante modesta quando comparada com outros territórios andaluzes. O fim do califado omíada sediado em Córdoba e a definição de uma pletera de unidades políticas independentes possibilitou a afirmação de novas cidades, sendo que o Ġarb acompanhou, ainda que de forma menos acentuada, essa tendência. Às portas do Ġarb, a taifa de Sevilha torna-se na principal concorrente à hegemonia cordovesa, quer no plano político, quer

387 Recorde-se que Sa‘īd b. Hārūn tinha sido indigitado para o cargo de governador pelo califa Sulaymān al-Musta‘īn, cuja base de apoio era essencialmente pró-amirida. O facto de Abū ‘Alī ter aprendido com Ibn al-Yamanī, que faleceu no ano seguinte, torna possível essa hipótese; *vide* Damaj e Holgado Cristeto, 2009, p. 84.

388 Felipe Rodríguez (1997, pp. 323-324) chama a atenção para a existência de topónimos similares em diversos pontos do al-Andalus e considera a que a hipótese mais credível é a de Jaén, ao passo que Ahmed Ṭāhiri não tem dúvidas em afirmar que o seu lugar de assentamento foi Cacela, no Ġarb; *vide* Tahiri, 2009, pp. 66-73.

389 al-Idrīsī, 1974, p. 168.

390 Gómez Martínez, 2007, p. 98.

cultural. É com Sevilha que Badajoz, a maior e mais poderosa taifa do Ġarb, mede forças. Al-Mu‘taḍid e al-Muḏaffar encarnam o paradigma do rei-sábio, dotados das maiores virtudes militares e intelectuais, como é apanágio de vários régulos coetâneos.

Desde o início da presença islâmica na península ibérica até à primeira metade do século do califado, os letrados do Ġarb al-Andalus distribuem-se por apenas quatro cidades: as cidades do interior Mérida, Beja e Badajoz, esta última a partir do momento em que é fundada no século 3/IX; e uma outra, Niebla, mais próxima do litoral, no Sudeste do Ġarb.

É no século das taifas que diversas cidades do Ġarb passam a gerar sábios. Algumas correspondem a capitais de taifas —nomeadamente Silves, Santa Maria al-Ġarb e Saltés— ao passo que outras integram o território de outras unidades políticas —caso de Sintra, Lisboa, Évora e São Brás de Alportel—.

Durante a época almorávida acentua-se a tendência anterior. Pela primeira vez surgem ulemas em Alcácer do Sal, Alcântara, Mértola e Marachique. Mérida, sem ocorrências desde a segunda metade do século 4/X, volta, ainda que residualmente, a marcar presença nos repertórios biográficos. Quatro cidades se destacam pelo aumento acentuado de sábios: Santarém, Évora, Silves e Niebla. Badajoz perde importância em relação à época precedente, ao passo que Lisboa, Beja e Santa Maria al-Ġarb estagnam.

Verifica-se que, se em algumas cidades, a evolução no número de sábios acompanha a tendência de desenvolvimento económico e social, noutras essa relação é desfasada. Entre as capitais de taifas, vemos o registo material de Badajoz seguir no mesmo sentido do registo de sábios, ao passo que em Silves e Santa Maria al-Ġarb os vestígios arqueológicos apontam para uma orientalização que se inicia logo em período emiral ou califal, mas sem correspondência no âmbito do conhecimento formalmente enquadrado em cadeias de transmissão.

Entre as cidades que não se constituíram capitais de taifa verifica-se, em Mérida, que o definhamento da cidade no plano material acompanha o atrofamento cultural. Quanto a Lisboa, caracterizada como a maior cidade do Ġarb e cujo dinamismo está comprovado nas diversas fontes escritas e arqueológicas, dela apenas conhecemos as datas de óbito de dois letrados para o período sobre o qual este trabalho incide. Apontam-se igualmente dois sábios para Marachique, de

dimensão material muito menor, não obstante a sua importância estratégica regional.

A sobrevivência de comunidades cristãs no entorno das cidades parece não constituir um obstáculo à emergência de ulemas. Em Mérida, por exemplo, que acusa em período emiral e califal a presença de sábios, atesta-se a presença de cristãos até ao século 4/X. Os dados dispersos quanto à real dimensão das comunidades cristãs (e até quanto à sua existência) obstam ao estabelecimento de uma relação directa entre a presença cristã e o ritmo de orientalização. Constata-se, pelo contrário, que tanto as fontes como os estudos apontam para a presença de cristãos em quase todas as cidades do Ġarb, inclusive naquelas que mais se destacaram no número de ulemas. Por esse motivo será mais prudente admitir que a emergência de sábios e a existência de comunidades cristãs nos aglomerados urbanos em apreço constituem duas realidades paralelas e sem aparente correlação.

O aparecimento de ulemas ocorreu inicialmente em cidades de forte implantação romana —Beja, Mérida e Niebla— à qual se seguiu uma sólida e militarizada presença muçulmana pós-conquista. Seguem-se-lhes no século 3/IX Badajoz, de fundação *ex novo* por ‘Abd al-Raḥmān b. Marwān al-Ġillīqī. Nesta etapa inicial, a presença de um grupo de letrados parece estar intimamente ligada à presença de um forte poder político. O mesmo se sucede no século 5/XI, em locais sem anterior expressão neste domínio que despertaram também para as ciências. Este processo ocorreu quer nas cidades que se tornaram capitais de reinos independentes, entre as quais Badajoz, hegemónica na região em termos territoriais e culturais; quer noutras sob a sua influência. A dispersão de sábios atinge aglomerados urbanos de reduzida dimensão, mas dotados de importância comercial, estratégica ou militar, como se sucede com a alcaria de São Brás de Alportel ou o *ḥiṣn* de Sintra.

O período correspondente à passagem das taifas do sudoeste peninsular para a tutela abádida é marcado por um aumento de letrados nesses territórios. Niebla, que vê o seu número de sábios decrescer, é a excepção. A inclusão destes territórios numa área de influência mais vasta que se estendia até Sevilha e se prolongava até Córdova, poderá ter estimulado a mobilidade e, assim, possibilitado a participação dos letrados ocidentais nos processos formais de transmissão do conhecimento e sua consequente inclusão nos *ṭabaqāt*.

Sob domínio almorávida o conhecimento parece estender-se a todos os quadrantes do Ġarb, com o reforço do contingente de sábios nas cidades localizadas no enfiamento de Sevilha (sua capital no al-Andalus) em direcção a oeste —Niebla e Silves— e nas situadas na direcção noroeste —Évora e Santarém— além do aparecimento pela primeira vez de sábios nascidos em Marachique e Alcântara.

As causas para os diferentes ritmos de evolução parecem, pois, radicar, principalmente, em factores políticos, ou seja, nas dinâmicas e na posição estratégica que cada cidade ou povoação ocupa, em dado momento, na rede através da qual o poder político estende a sua influência.

CARACTERÍSTICAS E DINÂMICAS RELACIONAIS

FAMÍLIA E TRIBO

Conta al-Ḥuṣānī que o cádi Aḥmad b. Baqī b. Maḥlad (m. 324/936), ao ser questionado a respeito da sua linhagem, terá respondido que a sua família «obtivera relação de clientela com uma mulher da povoação de Jaén».¹ Ao tomar conhecimento da origem humilde do cádi, o príncipe al-Ḥakam afirmou: «Se ele quisesse, poderia presumir descer da mais nobre progénie porque, afinal, ninguém se atreveria a desmenti-lo».² Deduz-se, por isso, que os sábios que germinavam nos meios palacianos do século 4/x em que al-Ḥakam se movia fossem portadores de ilustres genealogias, ainda que fictícias.

Apesar de o conceito de genealogia sugerir uma relação genética, trata-se de uma realidade iminentemente social, construída a partir de mecanismos de identificação e categorização dos indivíduos na teia de relações da qual fazem parte. A relação de *walā'* é um desses expedientes, na medida em que permite ultrapassar as limitações geradas pelo nascimento, através da integração dos indivíduos de origem diversa —berbere, *ṣaqāliba* ou autóctone, como parece ter sido o caso de Aḥmad b. Baqī b. Maḥlad— em redes familiares e tribais de matriz árabe.

A ascendência assume, pois, uma importância capital entre os ulemas. Numa sociedade que valoriza o conhecimento, o domínio das matérias e dos seus canais de transmissão é vital para a sobrevivência do próprio grupo. É comum emergirem famílias formadas por sucessivas gerações de homens (e mulheres) dedicados ao saber —um processo de acesso ao conhecimento que se pode tornar endogâmico e resultar na manutenção de cargos no seio familiar—.

Ao longo das próximas páginas, o objectivo é verificar a importância da ascendência entre os ulemas do Ġarb al-Andalus. A análise centrar-se-á na relação do indivíduo com a família e com a tribo. Começamos pela família por esta ser a unidade de análise mais objectiva e mais próxima do indivíduo. Aqui entende-se por família a ligação entre dois ou mais indivíduos, com base no parentesco, sendo que essa ligação pode ser em sentido vertical (por exemplo, pai e filho) ou horizontal (por exemplo, irmãos). Procurar-se-á aferir em que medida é que o mundo do conhecimento do

1 al-Ḥuṣānī, 1914, p. 239. Sobre os Banū Maḥlad, vide Marín Niño, 1980, pp. 172-177 e árvore genealógica em Lirola Delgado, 2006, p. 67.

2 al-Ḥuṣānī, 1914, p. 239.

Ġarb do século 5/XI era controlado por redes familiares ou, pelo contrário, se eram preponderantes os sábios sem ligação a famílias com créditos firmados em alguma área do saber. Com essa finalidade e a partir do elenco de ulemas identificado no anterior capítulo, quantificar-se-á aqueles que apresentam e os que não apresentam ligações a famílias no mundo do conhecimento. Serão consideradas as conexões familiares em sentido ascendente (pais, avós e tios), em sentido descendente (filhos, netos e sobrinhos) e colaterais (irmãos e primos), desde que tenham lugar nas coordenadas espaço-temporais definidas para este trabalho.

Outro aspecto a considerar é a extensão dos *ansāb* dos sábios do Ġarb. O número de gerações presente no *nasab* indicia, antes do mais, o grau de conhecimento que se possui acerca de um dado indivíduo. Nesse sentido, ulemas que usufruem de maior reconhecimento social terão tendência a apresentar um *nasab* mais longo do que outros que pouco escalaram acima do anonimato. No entanto, outros factores podem ser evidenciados através do *nasab*.

Nos estudos que encetou para o território persa, Bulliet assinalou que, em mais de dois terços dos casos, as cadeias onomásticas iniciam-se com nomes nativos. Esse nome corresponde, na sua óptica, ao primeiro membro da família a converter-se, seguindo-se-lhe os descendentes, portadores já de um nome árabe.³ Este elemento pode auxiliar na compreensão das formas de representação (e até de auto-representação) dos letrados andaluzes e se estas reflectem a realidade social do biografado.⁴ Este dado, articulado com a presença ou ausência, quer de conexões

3 Porém, o convertido poderia adoptar um nome árabe, o que dificulta a detecção do momento da conversão; *vide* Bulliet, 1979, p. 19. Molina Martínez (1989, pp. 20-21, nota 3) faz essa mesma ressalva ilustrando-a com o comentário de Ibn al-‘Aṭṭar que defende que um convertido deveria adoptar o nome de Fulano b. ‘Abd Allāh; neste caso, o convertido teria já duas gerações expressas no *nasab* e não apenas uma, e adianta que os muitos casos documentados de conversões sem a presença dessa fórmula levam a crer que não se tratava de uma prática corrente.

4 Apesar de cadeias onomásticas curtas suporem uma conversão recente, Maribel Fierro (2007, pp. 35-36), no seu estudo acerca dos ulemas de Lisboa, alerta que a sua brevidade pode dever-se também «ao facto de os autores das obras que nos informam sobre as personagens de Lisboa não terem tido à sua disposição nenhum dicionário biográfico local». Segundo a autora, «tratando-se, para mais, de personagens nem especialmente relevantes nem influentes na história dos saberes do al-Andalus, não deve ter havido preocupação para indagar, em profundidade, sobre as suas circunstâncias pessoais», o que, acrescente-se, pode explicar a existência, em algumas cidades do Ġarb, de uma elevada proporção de sábios sem data de óbito conhecida.

familiares na área do conhecimento, quer de nisba, seja ela tribal, geográfica ou outra, pode fornecer pistas que permitam entender as características do tecido social deste grupo. Por esse motivo, proceder-se-á, também, à contabilização do uso de nisba entre os letrados do Ġarb. Com isto visamos aferir em que medida é que estes se encontravam integrados em redes tribais, procurando, dessa forma, compreender se a emergência e evolução de ulemas no Ġarb a partir do século 5/XI foi ou não enquadrada por uma matriz tribal. Os dados que serviram de base a esta quantificação encontram-se em anexos 54-68.

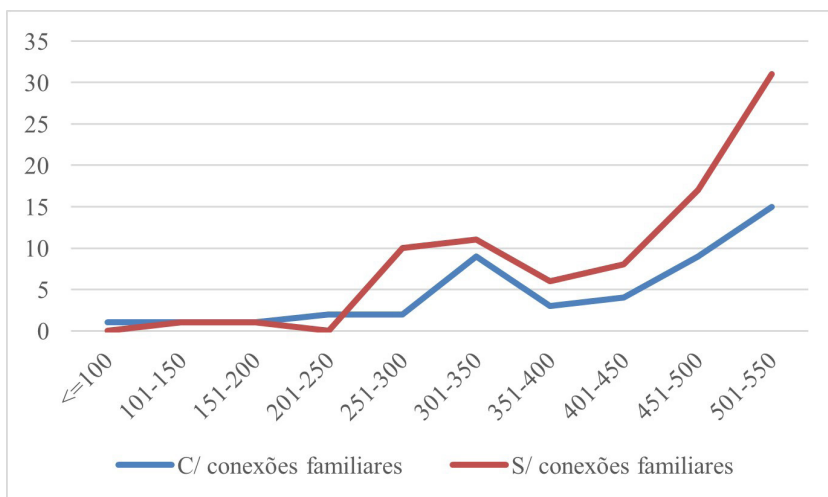
Esta análise das redes familiares e tribais remontará ao início da presença islâmica na península ibérica, de modo a melhor compreender em que é que o século 5/XI pode diferir dos anteriores. Em virtude de, como ficou expresso no capítulo anterior, o Ġarb apresentar considerável variabilidade entre os núcleos urbanos que o compõem, quer na capacidade de gerar sábios, quer nas suas particularidades históricas, políticas e sócio-económicas, detalhar-se-á, também, a incidência das diversas famílias e tribos ao nível local.

Origem familiar

TABELA 16. ULEMAS E CONEXÕES FAMILIARES

Anos H.	Com conexões	Sem conexões
<=100	1	0
101-150	1	1
151-200	1	1
201-250	2	0
251-300	2	10
301-350	9	11
351-400	3	6
401-450	4	8
451-500	9	17
501-550	15	31

GRÁFICO 2. ULEMAS E CONEXÕES FAMILIARES



Até à primeira metade do século 3/IX, os poucos sábios existentes no território pertenciam, quase exclusivamente, a famílias envolvidas em alguma área do conhecimento. A situação inverte-se na segunda metade do mesmo século, altura em que o número de indivíduos sem ligação familiar começa a prevalecer no conjunto dos ulemas documentados.

Isto reflecte a integração de camadas sociais até então arredadas dos roteiros do conhecimento, para as quais a ausência de tradição familiar neste domínio deixa de constituir, *per se*, um motivo de exclusão. O aparecimento de *ansāb* com um *laqab* profissional remete para um passado humilde, frequentemente associado aos ofícios. Destaca-se, para o período de taifas, Ibn al-Ḥaṣṣār (26BAD) —filho do fabricante de tapetes— e Ibn al-Ḥarrāz (40BAD) —filho do sapatreiro/fabricante de objectos em couro. Para período almorávida dispomos de Ibn al-Sarrāḡ (6SAN)— filho do fabricante/vendedor de selas.⁵ Dada a acentuada discrepância entre o número de ocorrências deste tipo e o número de ulemas, que ascende exponencialmente em período de taifas e almorávida, é razoável supor que existiria pejo ou, pelo menos, contenção, em dar a conhecer a actividade profissional

5 Marín Niño, 1996, pp. 272-275.

exercida pelos antepassados. O próprio Ibn Bassām enfatizava, com alguma sobrançeria, nunca ter exercido qualquer trabalho manual.⁶ Tratando-se de detentores de *ansāb* que reflectem duas e três gerações, podemos estar perante indivíduos na segunda ou terceira geração pós-conversão.⁷

Relembre-se que, durante o período do califado, quando parte destas conversões ter-se-ão produzido, intensificam-se os esforços omíadas no sentido de cingir a malha administrativa em todo o território andaluz, através da nomeação sistemática de quadros para as periferias. Estes funcionaram como agentes de orientalização, cuja mera presença preparava o terreno para a emergência, a longo prazo, de ulemas.

A multiplicação dos centros políticos e culturais no século 5/XI é favorável à disseminação do conhecimento pela periferia do al-Andalus. O alargamento do saber a novas camadas sociais estende-se não só ao indivíduo, mas também a núcleos familiares, dado que, apesar de os sábios sem tradição familiar serem, de forma consistente desde a segunda metade do século 3/IX, em maior número, a curva evolutiva é, genericamente, bastante similar nos dois grupos nas cronologias seguintes.

6 *Vide infra*, p. 177. Podemos alegar que, estando perante indivíduos que apresentam um *nasab* curto, de duas ou três gerações, tal informação estaria ainda presente nas suas memórias.

7 Estas observações vão ao encontro das conclusões do estudo anteriormente citado de Manuela Marín, na medida em que a investigadora detecta uma grande diversidade de referências a profissões ligadas ao sector secundário, integradas em *ansāb* curtos e com recurso apenas uma vez a uma *nisba* tribal (al-Qaysī). No entanto, dada a modéstia do universo com que trabalhamos, onde detectámos três *alqāb* ocupacionais, ao passo que Marín Niño (1996, p. 278), identificou 151, a presença de uma *nisba*, neste caso, al-Bakrī, num grupo de três indivíduos, não configura relevância estatística.

TABELA 17. CRONOGRAMA DAS FAMÍLIAS DO ĠARB*

Famílias	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
Banū Abī Ḥabīb										X
Banū al-A'lam									X	X
Banū al-Afṭas									X	
Banū Ayman								X		
Banū al-Bakrī							X		X	
Banū al-Ġadd								X	X	X
Banū Ġannāḥ						X				
Banū Ḥāġib						X				
Banū Ḥālīd					X	X	X			
Banū Ḥalīl										X
Banū Zarqūn										X
Banū Šarāḥīl		X	X	X						
Banū Ṭāhir										X
Banū 'Abdūn										X
Banū 'Amrūs										X
Banū 'Ayyāš										X
Banū al-Ġaššā'						X				
Banū Ġayṭ				X	X					
Banū Faraġ						X				
Banū Qabṭurna										X
Banū al-Qanṭarī								X	X	X
Banū al-Milḥ									X	
Banū Nām										X
Banū Nuhayk										X
Banū Hilāl									X	X
Banū Ya 'īš	X									

* A presente tabela diz respeito à actividade das famílias nas coordenadas espaço-temporais definidas para este trabalho e aos elementos acerca dos quais dispomos de data de óbito precisa. Não obstante existir informação sobre membros que viveram em cronologias posteriores ou fora do Ġarb, esta foi excluída.

A tabela 17 evidencia uma crescente diversificação das famílias ligadas ao saber à medida que caminhamos para as cronologias mais tardias. A exceção situa-se na segunda metade do século 4/X em que se verifica a presença apenas de duas famílias, contra as cinco do meio século precedente. O início do século 5/XI caracteriza-se por um pequeno acréscimo —de duas para três famílias—. É, contudo, na segunda metade desta centúria —com sete famílias— e nos primeiros cinco decénios do século 6/XII —com catorze famílias— que se dá um aumento exponencial de grupos familiares relacionados com o conhecimento.

Os que mais cedo se destacam no Ġarb são os Banū Ya‘īš al-Zuhrī, representados por 1B (m. 93/711), que chegou ao al-Andalus integrado na comitiva de Mūsà b. Nuṣayr, tendo-se estabelecido primeiro em Beja e depois em Badajoz. Para a nossa cronologia e geografia há somente a destacar Ismā‘īl b. Ya‘īš (ID PUA 2272, m.?) que, de acordo com a árvore genealógica fornecida pela *Biblioteca de al-Andalus*, poderá ter vivido na transição do século 4/X para o 5/XI.⁸ Esta família volta a surgir em Sevilha no decurso dos séculos 6/XII e 7/XIII.

Os Banū Šarāḥīl al-Ma‘āfirī, originários de Beja, são quem em período emiral estende a sua influência por mais tempo. Alguns dos seus elementos exercem a função de cádi e juiz supremo em Córdoba e noutras cidades andaluzas. Encontram-se representados por 2B (m. 138/756), membro do *ǧund* do Egipto estabelecido em Beja; 3B (m. 198/813) e 4B (m. 210/825), respectivamente pai e filho, de outro ramo da família.⁹

Os Banū Ġayt, poetas e lexicógrafos naturais de Niebla, surgem no século 3/IX através de 2N (m. 238/852-3)¹⁰ e 3N (m. 299/911).¹¹ Assinala-se, na transição para época califal e até à segunda metade do século 4/X, três gerações de sábios pertencentes aos Banū Ḥālid, de Beja. Desta família faz parte 5B (m. 268/881), cliente dos *mawālī* dos omíadas e próximo de Baqī b. Maḥlad. É pai de 10B (m. 328/939) e avô de 12B

8 Quer PUA, quer a entrada correspondente a esta família na *Biblioteca de al-Andalus* referem ainda Abū al-Ḥasan (m. 567/1171), natural de Beja; *vide* árvore genealógica em Documentación, 2009e.

9 Sobre 3B *vide* Marín Niño, 1988, p. 81, n.º 1154 e López Ortiz, 1930, p. 60.

10 Marín Niño, 1988, p. 61, n.º 710.

11 Guardiola González, 1990, p. 317, n.º 712. Consta que terá sido preceptor dos filhos do general omíada Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz, actividade que o levou a Córdoba; *vide* Roldán Castro, 1993, p. 190.

(m. 350/961), de 13B (m. 369/980), bem como de 14B (m. 373/983) por via de outro descendente.¹² Destacaram-se em estudos corânicos, tendo vários dos seus elementos exercido a função de *ṣāhib al-ṣalāt* e de *muftī*. No século do califado, os Banū Ḥālid partilham o espaço cultural do Ġarb com outras famílias emergentes, nomeadamente, os Banū al-Bakrī, os Banū al-Ġaššā', os Banū Faraġ, os Banū Ḥāġib e os Banū Ġannāḥ.

Os Banū al-Bakrī, com raízes em Niebla, estabelecem-se em Córdova após a tomada de Saltés por al-Mu'taḍid. Desta família faz parte o geógrafo Abū 'Ubayd al-Bakrī (1SAL, m. 487/1094).¹³ O seu bisavô, Ayyūb b. 'Umar ('Amr) al-Bakrī (ID PUA 2631), governador da taifa de Huelva e Saltés, não figura no elenco extraído de PUA por não preencher os critérios de vinculação territorial. Fazem-se representar em Niebla por 4N (m. 366/976), que desempenhou os cargos de cádi e de vizir durante a governação de Almançor.

Por sua vez, os Banū Faraġ partilham a origem emeritense com os Banū al-Ġaššā' e, tal como eles, mudaram-se para Badajoz. Os primeiros compõem-se de duas gerações: 15BAD (m. 323/935) e seu filho (ID PUA 2265, m.?), que exerceu o cargo de cádi.¹⁴ Os Banū al-Ġaššā' são formados pelos irmãos 12BAD (m. 309/921-2) e 19BAD (m. 339/950), e pelo filho deste, 20BAD (v. 339/950).¹⁵

Outra família em ascensão no século do califado é a dos Banū Ġannāḥ, da qual conhecemos dois irmãos —7B (m. 308/920) e 11B (m. 329/940)—. O seu progenitor, Šākir b. Ġannāḥ (v. f. 3/IX-4/X) foi *muftī* em Beja, tendo residido em Marachique.¹⁶ Os Banū Ḥāġib, igualmente pacenses, são constituídos por 9B (m. 320/932), *muftī* em Beja, e pelo seu parente Abū Ismā'il (ID PUA 2830, m.?).¹⁷

O número de famílias representativas no Ġarb duplica ao longo do século 5/XI. Algumas estendem a sua actividade no século seguinte, como observável no cronograma. Na primeira metade do século das taifas destacam-se os Banū al-Ġadd, Banū al-Qanṭarī e Banū Ayman.

12 Molina Martínez, 1989, pp. 42-43; sobre 14B *vide* Ávila Navarro, 1985, p. 116, n.º 290 [14B] e p. 98, n.º 63 [13B]; sobre 12B *vide* Marín Niño, 1988, p. 30, n.º 44; Pons Boigues, 1898, p. 67, n.º 26; Guardiola González, 1990, p. 270, n.º 369 e Documentación, 2012b.

13 Documentación, 2012c e Roldán Castro, 1993, pp. 175-178.

14 Molina Martínez, 1990, pp. 47-48.

15 Sobre 19B, *vide* Marín Niño, 1988, p. 88, n.º 1327.

16 Molina Martínez, 1989, pp. 37-38.

17 Molina Martínez, 1990, p. 21.

Originários de Niebla e estabelecidos em Sevilha, os Banū al-Ġadd al-Fihri¹⁸ incluem 6N (m. 438/1046)¹⁹, 7N (m. 475/1082), 8N (m. 507/1113), 10N (m. 515/1121)²⁰ e Abū ‘Āmir (ID PUA 1278, m. 549/1154), natural de Sevilha.²¹ 8N e 10N exerceram a função de *mušāwar* (conselheiro do cádi), tendo este último sido também vizir.²² Al-Maqqarī afirma serem descendentes de ‘Abd al-Malik Ibn Qaṭan al-Fihri, décimo-quinto governador do al-Andalus.²³ Refere ainda que os antepassados de Abū ‘Amr Ibn al-Ġadd (al-Maqqarī parece referir-se a Abū ‘Āmir, ID PUA 1278) «usufruíram do grande favor dos califas», pelo que Abū ‘Amr, a par de Abū Marwān Aḥmad al-Bāġī, descendente de Abū Walīd, «herdaram propriedade e influência consideráveis. Eram tidos em grande estima e respeito pela população de Sevilha, que nunca os deixou de consultar em difíceis assuntos de direito e a eles recorriam em qualquer emergência».²⁴

Os Banū al-Qanṭarī constituíam uma família estabelecida em Silves com origem, como o nome indica, em Alcântara (Cáceres).²⁵ Era composta por 1SIL (m. 437/1045), cádi em Silves e pai de 2SIL (m. 478/1085), também cádi e *muftī* na mesma cidade.²⁶ 4SIL (501/1108), seu filho, foi igualmente *muftī*.²⁷ O membro mais tardio desta família e que se encontra para lá do nosso horizonte cronológico é bisneto do patriarca. O nome desta família exemplifica o caso de uma nisba geográfica que, na ausência de uma nisba tribal, foi incorporada como nome de família. Segundo Marín, podemos estar perante uma família muladi cuja conversão terá ocorrido entre o final do século 3/IX e o começo do seguinte.²⁸ Não sendo Alcântara uma povoação política ou culturalmente relevante, se comparada com as vizinhas Badajoz e Mérida, a adopção

18 Roldán Castro, 1993, pp. 171-173 e Documentación, 2009.

19 Documentación, 2009c.

20 Marín Niño, 1999, pp. 230-233; Guardiola González, 1990, p. 279, n.º 434 e García Sanjuán, 2009b, pp. 35-36.

21 Marín Niño, 1999, pp. 242-243; Guardiola González, 1990, p. 237, n.º 120 e García Sanjuán, 2009b, pp. 28-29.

22 Documentación, 2009d.

23 al-Maqqarī, 1860, II, p. 21, e Marín Niño (1999, p. 225) alerta para o facto de Ibn Ḥazm não ter feito essa referência.

24 al-Maqqarī, 1860, II, Appendix, p. LXXVIII.

25 Marín Niño, 2005, pp. 203-210.

26 *Ibidem*, pp. 203-205; vide 1SIL em Ávila Navarro, 1985, p. 139, n.º 610.

27 Marín Niño, 2005, p. 206 e Documentación, 2007, n.º 1185.

28 Marín Niño, 2005, p. 204.

deste nome de família pode espelhar um desejo de afirmação das origens como elemento diferenciador num quadro de fluxo migratório em direcção a uma cidade em ascensão, neste caso, Silves.

Ainda na primeira metade desta centúria, destacam-se os Banū Ayman al-Anṣārī de Badajoz, compostos por três elementos: 28BAD (m. 434/1042) o seu filho 27BAD (m. 432/1040) e Abū ‘Abd Allāh (ID PUA 8701, m.?).²⁹ Quanto a Abū ‘Abd Allāh, sabe-se que serviu al-Mutawakkil como duplo vizir e secretário, o que permite localizá-lo geograficamente e situá-lo com uma data de falecimento entre o final do século 5/XI e o início do seguinte.³⁰

Na segunda metade do século das taifas, para além do retorno dos Banū al-Bakrī, assinala-se o aparecimento dos Banū al-Afṭas, Banū al-A‘lam, Banū al-Milḥ e dos Banū Hilāl. Algumas destas famílias transitam para o século posterior.

Descendentes de berberes Miknasa instalados na península ibérica na área de Faḥṣ al-Ballūṭ (Pedroches, na Serra Morena), os Banū al-Afṭas transformaram-se na dinastia reinante de Badajoz. Os seus governantes —al-Muẓaffar (32BAD, m. 460/1067) e al-Mutawakkil (41BAD, m. 487/1094)— foram os principais patronos da vida cultural e intelectual do Ġarb, tendo al-Muẓaffar ido mais longe, com a redacção da extensa obra *al-Muẓaffariyya*.³¹ De salientar que PUA não faz menção a Yaḥyà al-Manṣūr, filho de al-Muẓaffar, que governou durante breve período até ser deposto na sequência de uma guerra fratricida com ‘Umar, futuro al-Mutawakkil.

No actual Algarve, destacam-se os Banū al-A‘lam, família de Santa Maria al-Ġarb composta por 2SMG (m. 476/1083)³², o seu filho 3SMG (m. 500/1106) e o seu neto 5SMG (m. 546/1151). Este último, Abū al-Faḍl, desempenhou funções como *muṣāwar*, cádi e *ṣāhib al-ṣalāt wa-l-ḥuṭba*.

Os Banū al-Milḥ al-Laḥmī de Silves encontram-se representados em PUA por 3SIL (m. 500/1106).³³ Esta família conta com outros mem-

29 É provável que ID 8701 e ID 8703 se refiram ao mesmo homem, *vide* Rebollo Ávalos, 1997, p. 76.

30 Sobre os outros elementos da família *vide* Ávila Navarro, 1985, p. 124, n.º 404 [27BAD] e Garulo Muñoz, 2009.

31 Idris, 1965, pp. 280-285; Guichard, Soravia e Benhima, 2009; Guichard, 2009 e Pons Boigues, 1898, pp. 140-141, n.º 107.

32 Guardiola González, 1990, p. 323, n.º 756; Haremska, 2012 e Pons Boigues, 1898, pp. 157-158, n.º 118.

33 Marín Niño, 2005 e 1998, p. 371.

bros sem data de óbito associada. É o caso de Abū al-Qāsim (ID PUA 1666)³⁴ e do seu irmão Abū Muḥammad (ID PUA 5817),³⁵ filhos de Abū Bakr (ID PUA 8531),³⁶ o que permite situá-los na transição para o século 6/XII.

Os Banū Hilāl al-Māridī ocuparam-se do estudo da língua e gramática árabes e são constituídos pelos irmãos 39BAD (m. 484/1091) e 45BAD (m. 501/1107).³⁷ Supostos descendentes de Hilāl b. Yazīd b. ‘Imrān/Ṭāhir e de ascendência Qayssita, não terão, segundo Ibn Ḥazm, mantido laços de unidade tribal no al-Andalus.³⁸ O grupo mais importante que aparece nas obras biográficas é uma família estabelecida em Córdoba entre os séculos 3/IX e 5/XI, que posteriormente surge em diversos pontos do al-Andalus.³⁹

Na primeira metade do século 6/XII acentua-se a multiplicidade de famílias representadas entre os letrados do Ġarb. Registam-se dez famílias recém-chegadas ao mundo do conhecimento:

— Os Banū ‘Abdūn al-Fihrī, sediados em Évora, que têm como membro mais proeminente o poeta e *kātib* Ibn ‘Abdūn (6E, m. 529/1134).⁴⁰ O seu avô, Ubayd, tinha-se destacado no campo das letras e o seu tio Muḥammad (ID PUA 9858, m.?), cuja vida decorreu no século 5/XI, encetou a *riḥla* a Oriente.⁴¹

— Com origem em Silves, os Banū Abī Ḥabīb escolheram Valência como seu domicílio. Estão representados no Ġarb por 11SIL (m. 548/1153), juiz em Silves durante nove anos, sob dominação almorávida.⁴²

— Os Banū ‘Amrūs, com raízes em Silves, estão representados por 8SIL (m. 546/1151), sendo que o seu pai, Aḥmad, também se encontra registado em PUA, (ID PUA 1420, m.?).⁴³

34 Marín Niño, 2005, pp. 212-213.

35 *Ibidem*, p. 212.

36 Damaj e Holgado Cristeto, 2006, n.º 813.

37 Guardiola González, 1992, p. 168 e 1990, p. 274, n.º 403; Fórneas Besteiro e Consejo de Redacción, 2004, pp. 452-453 e Rodríguez Figueroa, 2004, pp. 451-452.

38 Terès Sádaba, 1957, p. 96, n.º 18 e seguintes.

39 Guardiola González, 1992, pp. 143-144.

40 Barceló (2012) atribui-lhe 527/1132-3 como data de óbito.

41 Pons Boigues, 1898, pp. 190-198, n.º 158.

42 Marín Niño, 2005, p. 214 e 1998, p. 372; e Guardiola González, 1990, p. 225, n.º 30.

43 Guardiola González, 1990, p. 222, n.º 14.

— Os Banū ‘Ayyāš, família natural de Évora que se mudou para Córdova, contam com 9E (m. 540/1145) e seu filho, sendo que este último não manteve qualquer ligação com a terra dos seus antepassados, pelo que foi descartado da análise.⁴⁴

— Os Banū Ḥalīl al-Sakūnī, oriundos de Niebla, estão representados por 12N (m. 540/1145).⁴⁵ Os restantes elementos com ligação a Niebla assinalados em PUA estão fora do âmbito cronológico deste trabalho.

— Os Banū Nām, de Niebla, aos quais pertence 9N (m. 515/1121). Os restantes elementos assinalados em PUA faleceram em data incerta ou fora da nossa cronologia.

— Os Banū Nuḥayk al-Zuhrī, estabelecidos em Silves, representados por 7SIL (m. 545/1151) e outro familiar, falecido fora da nossa baliza temporal.

— Os Banū Qabṭurna, correspondentes a Abū Bakr (48BAD, m. 520/1126),⁴⁶ Abū Muḥammad (ID PUA 4051, m.?) e Abū al-Ḥasan (ID PUA 369, m.?), sendo que a carreira de Abū Bakr é mais conhecida, tendo sido secretário dos aftássidas e, posteriormente, dos almorávidas.

— Os Banū Ṭāhir al-Qaysī constituem uma família oriunda de Múrcia que se transferiu para Sevilha.⁴⁷ Estão representados no Ġarb por 19B (m. 542/1147), natural de Beja, que se dedicou ao estudo de Tradição do Profeta.

— Os Banū Zarqūn tiveram um elemento ligado a Badajoz. Trata-se de 47BAD (m. 520/1126-7).⁴⁸ O seu pai tinha sido apelidado de Zarqūn por al-Mu‘taḍid de Sevilha. A sua descendência fixou-se em Sevilha.

Seguidamente procedeu-se à contagem do número de gerações presente em cada *nasab*, procurando, aqui, seguir os critérios definidos por Bulliet para determinar o momento da conversão ao Islão. Designa-se «escalão geracional» a categoria em que cada ulema, pelo número de gerações contidas no seu *nasab*, se insere. Logo, um sábio

44 al-Ḍabbī, 1885, p. 419, n.º 1254.

45 Roldán Castro, 1993, p. 182 e Lirola Delgado, 2004, p. 601.

46 Fernando Frutos, 2006; segundo Rebollo Ávalos (1997, p. 54), procedia de uma família nobre e esteve comprometido com uma filha do vizir de Badajoz Abū Walid al-Ḥaḍramī.

47 Penelas e Zanón, 1999, p. 133, n.º 1660.

48 É referido na entrada de *Biblioteca de al-Andalus* destinada ao seu descendente Abū ‘Abd Allāh; *vide* Documentación e Ben Abella, 2009, n.º 1436.

pertencente ao escalão geracional 1, tem uma geração no *nasab*, se pertencer ao escalão 2, será porque tem duas gerações, e assim por diante. Complementou-se com uma abordagem diacrónica desde o início da presença muçulmana na península ibérica, de modo a proporcionar uma visão do processo evolutivo, até ao limite final do espectro cronológico em apreço.

TABELA 18. ULEMAS POR ESCALÃO GERACIONAL

Escalão geracional	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
1					1	2				
2			1	1	9	4	2	4	6	4
3		1			1	11	3	5	7	16
4	1		1			1	1	1	8	13
5		1		1			2	2	3	7
6					1				1	4
7						1				1
8						1	1			1
9										
12										
13									1	

Durante os primeiros 250 anos de presença islâmica na península ibérica os poucos letrados do Ġarb possuem um *nasab* que oscila entre as duas e as cinco gerações. Contrariamente do que se possa à partida considerar, nesta primeira fase, os indivíduos com um *nasab* mais extenso nem sempre pertencem a famílias destacadas no mundo do conhecimento. Por exemplo, 1N, sem conexões familiares conhecidas, tem um *nasab* composto por cinco gerações, ao passo que o seu contemporâneo 2B, pertencente aos Banū Šarāhīl, tem um *nasab* que se enquadra no escalão geracional 3. A situação parece alterar-se no final do século 3/IX, altura em que se observa um elevado número de indivíduos nos escalões geracionais mais baixos, sobretudo no escalão 2, correspondente, portanto, aos indivíduos com apenas duas gerações presentes no *nasab*.

A existência de nove sábios com um *nasab* de apenas duas gerações leva a crer, aplicando o raciocínio de Bulliet que atribui trinta e quatro anos para cada geração; que estamos perante filhos de indivíduos que se converteram na primeira metade do século.⁴⁹ Este aumento exponencial de indivíduos de *ansāb* curtos e sem aparente ligação familiar ao meio intelectual poder-se-á relacionar com o florescimento das lideranças muladis regionais, apoiadas na população local, e com a fundação de Badajoz. A conjuntura conferiu-lhes visibilidade, quer pela participação directa nos eventos, quer pela adopção dos preceitos característicos de uma sociedade árabe e islâmica, o que envolvia frequentemente enveredar pelo caminho da aprendizagem.⁵⁰

No século do califado observa-se um espectro alargado de situações, com a presença de ulemas que se enquadram desde o escalão 1 até ao escalão 8. É, contudo, evidente, na primeira metade do século, a prevalência dos indivíduos do terceiro escalão, ao passo que na segunda metade há uma maior distribuição de ocorrências pelos diferentes escalões. A concentração de sábios no escalão 3 sugere uma conversão ocorrida duas gerações antes e atesta a capacidade do tecido sócio-cultural se renovar, através da integração de novos elementos nos circuitos de transmissão.

Apesar de a primeira metade do século 5/XI registar menos letrados em comparação com a segunda, manifesta-se em ambas uma mesma tendência: a preponderância de indivíduos nos escalões geracionais 2, 3 e 4, este último, na segunda metade do século. A presença de vários indivíduos nos primeiros escalões sugere que o processo de islamização prossegue em período de taifas. Note-se que o indivíduo com treze gerações expressas no *nasab* é al-Mu‘tamid, rei de Sevilha, natural de Silves. A importância do biografado tinha, pois, consequências na quantidade e qualidade dos elementos biográficos dados a conhecer.

No período 501-550 acentua-se a concentração nos escalões 3 e 4, sendo que apenas quatro ulemas contam com duas gerações no *nasab*. Os restantes distribuem-se entre os escalões 5 e 8, diminuindo a sua frequência à medida que o *nasab* aumenta. Esta prevalência nos

49 De acordo com Bulliet (1979, p. 21), «trinta e quatro anos é o tempo médio que um filho sobrevive ao seu pai, o que reflecte a extensão média de uma geração».

50 Relembre-se que os vários elementos orientalizantes (banhos, mesquita ou o jardim) que compunham o complexo mandado construir por al-Ġilliqī aquando da sua instalação em Badajoz, em tudo se confundem com uma cidade árabe e islâmica.

escalões mais baixos em período almorávida aponta para o rejuvenescimento do tecido social, facto corroborado com o aparecimento de múltiplas famílias sem prévia ligação ao conhecimento, como foi possível observar anteriormente.

Origem tribal

A linhagem como «suposição»

Numa sociedade tribal a coesão do grupo é assegurada pelo parentesco entre os seus membros, unidos por um antepassado comum, geralmente epónimo.⁵¹ Por via do parentesco os elementos do grupo ficam associados a um *corpus* normativo de comportamentos e expectativas que, pela sua permanência, garantem a coesão social.⁵² Quanto maior for um grupo de parentesco, maior a sua tendência a ramificar-se em diferentes linhagens.⁵³ Os clãs são esses agrupamentos que se formam em torno de uma linhagem que, por sua vez, se dividem em unidades mais pequenas ou segmentos. Alguns topónimos reflectem o estabelecimento de certos grupos familiares numa dada área geográfica, ao passo que grupos geograficamente afastados podem reivindicar vínculos familiares, ainda que remotos.⁵⁴

Os diferentes modos de reconhecimento do parentesco e de formação das linhagens, bem como a inclusão de membros que não apresentam qualquer laço de sangue fazem com que nem sempre a relação social coincida com a relação genética.⁵⁵ Acresce que a impossibilidade empírica de recuar ao momento fundacional de uma linhagem torna as genealogias permeáveis a manipulações. Por esse motivo, Ibn Ḥaldūn alerta que «uma linhagem é uma suposição, ela não é uma realidade», acrescentando que «uma linhagem bem conhecida, bem clara, faz nascer no seu âmago uma afeição natural. Mas uma linhagem

51 Guichard, 1978, p. 208.

52 Radcliffe-Brown e Forde, 1982, pp. 61-62.

53 Camps, 1987, p. 91.

54 Recorde-se o episódio em que 'Abd Allāh, rei da taifa de Granada, se mostra confiante na conduta do emir almorávida Yūsuf b. Tāšfīn para consigo, pois estavam «unidos por vínculos étnicos»; vide Ibn Buluqqīn, 2010, p. 233.

55 Radcliffe-Brown e Forde, 1982, pp. 14-15.

de fonte muito antiga não é mais do que um frágil estímulo para a imaginação».⁵⁶

Shallins classifica de superestrutura tribal «um arranjo político, um padrão de alianças e inimizades, cujo esquema é moldado por considerações tácticas».⁵⁷ Em contexto islâmico, Manzano Moreno considera que o termo «facção» é mais adequado para definir um grupo hierarquizado, composto por árabes e por membros das populações submetidas que a eles se unem por meio de vínculos de clientela. A coesão é garantida por um conjunto de obrigações recíprocas, podendo ser quebrada perante a insatisfação de um dos seus líderes. A alteração do seu posicionamento no quadro das facções existentes pode expressar-se através da modificação da árvore genealógica, visando o reforço das novas alianças ou a obliteração de lealdades que, entretanto, se tornaram incómodas.⁵⁸

A *walā'* era a principal via de inclusão dos não-árabes na sociedade dos conquistadores, mecanismo que entrou em desuso a partir de meados do século VIII, dado que a escola maliquita invalidava o contrato de clientela.⁵⁹ Um órgão consultivo de peritos que integrava elementos não-árabes tal como Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṭī (m. 238/842), berbere Masmuda, responsável pela introdução do pensamento maliquita no al-Andalus, zelava pela aplicação dessa doutrina.⁶⁰ Assistiu-se, contudo, a uma progressiva conversão, ainda que não enquadrada por essa fórmula legal, com repercussões na comunidade de ulemas.

Desde o emirado que se registava a integração de berberes e *ṣaqqāliba* na esfera do saber. Já aqui foi referido Ibn Muḍīr, alfaqui berbere de Mérida que mediou o conflito entre os Banū Marwān al-Ġillīqī e os omíadas, e a sua posterior nomeação para cádi.⁶¹ Fora do Ġarb eram vários os exemplos. Abū Mūsà al-Hawwārī tornou-se, durante o reinado de 'Abd al-Raḥmān I, num perito em língua árabe e em direito islâmico e, no regresso da sua viagem a Oriente, ascendeu a imā na mesquita aljama de Écija, dada a recusa dos muladis da cidade em ter um árabe

56 Ibn Ḥaldūn, 1967, p. 200.

57 Shallins, 1983, p. 29.

58 Manzano Moreno, 2006, p. 150.

59 Fierro, 2008, p. 37.

60 *Ibidem*, p. 45.

61 *Vide supra*, p. 117.

nesse posto.⁶² Os seus descendentes foram também homens de letras e ocuparam cargos administrativos. O berbere *masmuda* ‘Abbās b. Nāṣiḥ al-Ġazīrī al-Ṭaqafī (m. 230/845) foi cádi de Algeciras e Sidónia e ganhou fama como poeta.⁶³ O seu pai, escravo da tribo de Awrabah, foi adquirido por Muzāḥima bint Muzāḥim b. Muḥammad al-Ṭaqafī al-Ġazīrī, que depois o manumitiu.⁶⁴ Ibn Ḥayyān esclarece que «a este ‘Abbās se remontam muitos nobres, inteligentes e sábios, que negam aquela escravidão e fingem que o seu avô Yadrif era dos Awrabah Šallaš, de umas gentes conhecidas como os Banū ‘Abd al-Raḥmān». E remata: «Em Algeciras não há actualmente ninguém que seja autenticamente da tribo de Ṭaqīf: os quantos que o atribuem são filhos de seus clientes».⁶⁵

Maribel Fierro observa que, durante a governação de al-Ḥakam, houve uma tentativa deliberada de esbatimento dos traços tribais, através da supressão de referências à origem tribal dos funcionários de Estado, ainda que, de forma algo contraditória, fossem promovidos os estudos genealógicos.⁶⁶ Esta opção trouxe resultados no século seguinte, com a chegada de muladis e de *ṣaqālība* aos círculos de poder.

O primeiro califa hamúdida, ‘Alī b. Ḥammūd, nomeou cádi da cidade Abū al-Muṭarrif Ibn Ġarsiya Ibn al-Ḥaṣṣār (m. 422/1031), uma das principais vozes da *šū‘ūbiyya* no al-Andalus, personagem que Ibn Ḥayyān qualifica «de baixa extracção» e de estar «completamente contra a nobreza».⁶⁷ Outro representante desta corrente em território andaluz é Ḥabīb al-Šaqlabī, autor de uma obra redigida durante o califado de Hišām II, cujo título, *Provas claras e convincentes contra aqueles que negam as excelências dos ṣaqālība*, é revelador do seu teor. O texto mais conhecido deste género é, contudo, da autoria de um outro Ibn Ġarsiya, que serviu Muğāhid de Dénia, ele próprio um *ṣaqalabī*.⁶⁸

62 Manuel Luís Real (1998, pp. 33-34) refere-se às convergências, no plano religioso, entre berberes e cristãos, o que pode explicar este papel mediador que algumas figuras berberes são chamadas a desempenhar na relação entre as comunidades muladis e a estrutura do poder árabe.

63 Felipe Rodríguez, 1997, pp. 187-192 e Fierro, 2008, p. 42.

64 Ibn Ḥayyān, 2001, p. 133.

65 *Ibidem*, p. 134.

66 Fierro, 2008, p. 31.

67 *Ibidem*, p. 48; sobre Ibn Garcia vide De la Granja Santamaría, 1963 e Ibn ‘Idārī, 1993, pp. 108, 112 e 120.

68 Fierro, 2008, p. 49.

O aumento exponencial dos *ṣaḡāliba* durante o século 4/x explica, em parte, a disseminação destas perspectivas.⁶⁹ A receptividade que estas encontraram expõe a persistência das clivagens sociais baseadas na ascendência que remetia os não-árabes a um escalão inferior na pirâmide social, ao mesmo tempo que atesta a difusão do conhecimento entre etnias e geografias até então sub-representadas no mapa da cultura letrada andaluza.

A nisba no Ġarb

A nisba é, basicamente, um substantivo com o sufixo /i/ que o transforma num adjectivo de relação, que pode designar mais frequentemente o nome de uma tribo ou de um lugar, mas também a ocupação, um defeito físico ou a afiliação religiosa.⁷⁰ A utilização de nisba e a sua representação nas fontes resulta da combinação de factores relacionados com a auto-representação individual, com a percepção da comunidade e com o processo de construção e reconstrução da memória por parte dos autores dos *ṭabaḡāt*. O uso da nisba reflecte, pois, o sistema de crédito social em vigor durante a vida quer do biografado, quer do biógrafo. A nisba tribal enquadra o indivíduo no seio de uma tribo, quer por via familiar quer por via de laços de clientela. A nisba geográfica reporta-se ao local de onde o indivíduo é originário ou no qual residiu.

Porém, os dados extraídos de PUA revelam que a ausência de nisba é uma constante. Na maioria das situações a ausência de nisba indica que se trata de *muwalladūn*. No entanto, é possível estarmos perante uma família prestigiada, sobejamente conhecida, o que dispensa a menção às suas nisbas; ou que a sua genealogia já tenha sido objecto de análise num outro ponto do repertório biográfico, não sendo, por isso, necessário repetir a informação.⁷¹ Em sentido inverso, a expectativa é que a maior parte dos indivíduos com nisba seja constituída por árabes ou berberes e, tendencialmente, membros de famílias ligadas

69 Não sendo possível quantificar os *ṣaḡāliba* no al-Andalus, é-nos possível ter uma ideia da importância numérica dos escravos em geral, em Córdova, com base na informação que Ibn 'Idārī nos fornece de que, na altura da morte de al-Nāṣir, Madīnat al-zahrā' albergava 3750 eunucos; vide Ibn 'Idārī, 1904, p. 383.

70 Bulliet, 1970, p. 198.

71 Fierro, 1995, pp. 46-47.

ao mundo do conhecimento. A tabela 19 e o gráfico 3 mostram a evolução do uso de nisba no Ġarb ao longo dos séculos, enquanto a tabela 20 relaciona a existência/ausência de nisba com a existência/ausência de conexões familiares no mundo do conhecimento.

TABELA 19. ULEMAS E USO DE NISBA

Anos H	Com nisba	Sem nisba
<=100	1	0
101-150	1	1
151-200	2	0
201-250	1	1
251-300	2	10
301-350	4	16
351-400	3	6
401-450	9	3
451-500	14	12
501-550	33	13

GRÁFICO 3. ULEMAS E USO DE NISBA

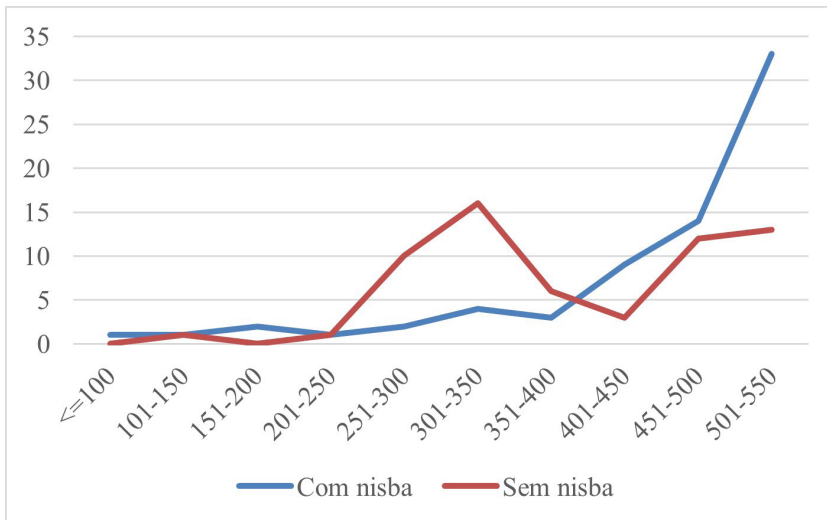


TABELA 20. USO DE NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

Anos H	Conexões familiares	Com nisba	Sem nisba
<=100	Com	1	0
	Sem	0	0
101-150	Com	1	0
	Sem	0	1
151-200	Com	1	0
	Sem	1	0
201-250	Com	1	1
	Sem	0	0
251-300	Com	0	2
	Sem	2	8
301-350	Com	1	8
	Sem	3	8
351-400	Com	1	2
	Sem	2	4
401-450	Com	3	1
	Sem	6	2
451-500	Com	5	4
	Sem	9	8
501-550	Com	10	5
	Sem	23	8

Verifica-se que, até à primeira metade do século 3/IX, o número de letrados que apresentam nisba mantém-se ligeiramente superior ao daqueles que não a apresentam. Isto parece exprimir a influência dos primeiros árabes e dos seus clientes recém-chegados ao Ġarb. Até à primeira metade do século 3/IX, os portadores de nisba são, à excepção de 1M (m. 172/788), membros de famílias árabes relevantes no universo do saber, nomeadamente, os Banū Ya‘īš e os Banū Šarāḥīl al-Ma‘āfirī. A partir da segunda metade do mesmo século e até ao final do século seguinte, a situação inverte-se. Os indivíduos sem nisba passam a re-

presentar o dobro ou mesmo o triplo daqueles que contam com nisba no seu *nasab*. Este dado aponta para um momento de integração de novos indivíduos no mundo do saber com *nasab* curto.

A partir do século 5/XI a situação altera-se novamente, na medida em que, até 550H, os ulemas com nisba recuperam a dianteira, sendo essa diferença acentuada em período almorávida pleno. A tendência para uso da nisba em período de taifas e almorávida parece ocorrer tanto entre indivíduos pertencentes como entre não pertencentes a grupos familiares com créditos no universo do conhecimento. Esta ocorrência vai ao encontro da contabilização efectuada por Maribel Fierro, na qual compara os *ansāb* dos dicionários biográficos de al-Ḥuṣanī, Ibn al-Faraḍī e Ibn Baṣkuwāl, tendo verificado que, no primeiro, 30 % dos biografados são caracterizados como árabes (principalmente através do uso de nisba tribal árabe), ao passo que, no segundo, a percentagem sobe para 32 % e, no terceiro, para 48 %.⁷²

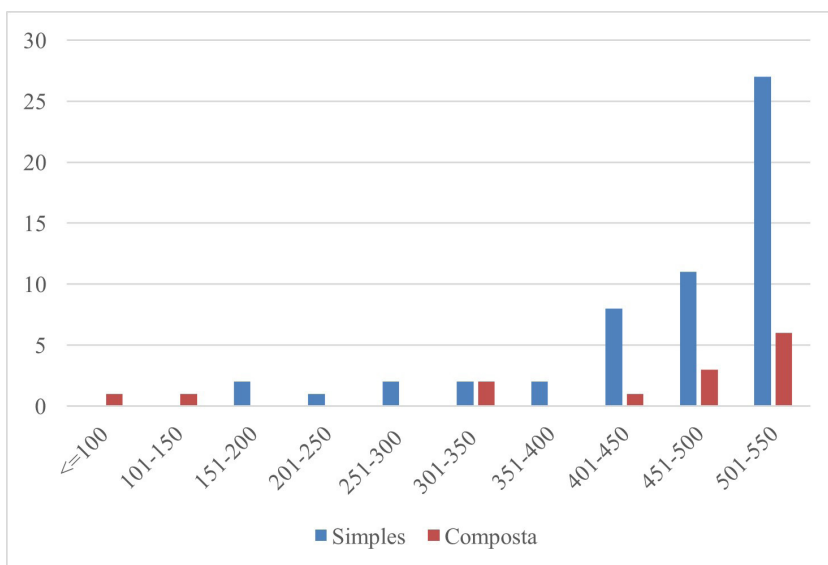
Isto pode resultar de uma vaga de orientalização da sociedade ocorrida a partir do século 5/XI, que se exprime numa onomástica que colhe todos os elementos de um *nasab* tradicional. Uma explicação adicional é a alteração das estruturas de poder aquando da fitna e queda do califado omíada do al-Andalus. De facto, durante a maior parte do século 5/XI, persiste um sentimento de orfandade perante o declínio e queda dos omíadas, ao mesmo tempo que os governantes das taifas procuram reproduzir, nos seus domínios, a glória da corte cordovesa.⁷³ As tentativas de recapturar a legitimidade califal expressam-se no estabelecimento do califado hamúvida, de origem magrebina, em Málaga e Algeciras e, sobretudo, no recurso ao expediente do «falso Hiṣām»

72 O que pode indicar que se perdeu a recordação da origem *mawla* «mas não a filiação à tribo da qual se foi cliente», o que se mostra coerente com o decréscimo de indivíduos caracterizados como *mawālī*, quanto mais tardia é a fonte. No entanto, Maribel Fierro (1995, pp. 43 e 50-1) também admite que os *mawālī* foram uma minoria no al-Andalus e que o processo de conversão no al-Andalus decorreu maioritariamente à margem deste mecanismo, dado que, o convertido era, de acordo com o maliquismo, cliente da comunidade muçulmana e não de um indivíduo ou tribo em particular. A ausência de nisba tribal explica-se, em parte, por este motivo. Isto pode explicar a curvatura dos letrados sem nisba durante o século do califado e o seu aumento no século e meio seguintes.

73 Consta que Ibn Rašīq, quando instado por Ibn Šaraf a dirigir-se com ele para o al-Andalus, respondeu: «Uma das coisas que me impede de ir à terra do al-Andalus é que haja nela quem se chame al-Mu'taḍid e al-Mu'tamid. Nomes tomados de outro império e que estão fora de lugar; tal como o gato que se incha querendo emular a força do leão»; vide Ibn Sa'īd al-Mağribī, 1978, pp. 279-280.

por parte de Sevilha, como forma de os abádidas se afirmarem como legítimos defensores do anterior regime.⁷⁴ A adopção da nisba poderá estar relacionada com essa tentativa de invocar o passado árabe, estabelecendo, assim, a continuidade, na esfera simbólica, com o anterior regime —uma referência tanto mais importante à medida que o inimigo cristão avança pelo ocidente e pelo centro peninsular—. O incremento da nisba em período almorávida poderá, pois, advir dessa necessidade de coesão social, que se agrega em torno de um modelo sócio-cultural árabe, já que os almorávidas, pelo distanciamento face à população, mostram dificuldades em unir a sociedade em torno de um paradigma comum. A sociedade do conhecimento procurou, pois, ancorar-se numa identidade árabe que garantira a coesão andaluza em séculos anteriores. Atente-se, também, à possibilidade de algumas destas nisbas poderem ter sido atribuídas postumamente e, como tal, espelharem o sistema de valoração social vigente aquando da elaboração dos repertórios.

GRÁFICO 4. NISBA SIMPLES E NISBA COMPOSTA



74 Acerca do «falso Hišām» *vide supra*, pp. 89-91.

GRÁFICO 5. NISBA SIMPLES

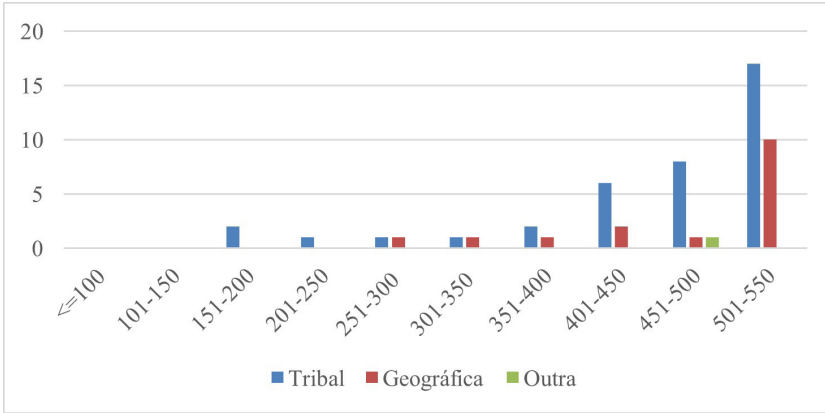
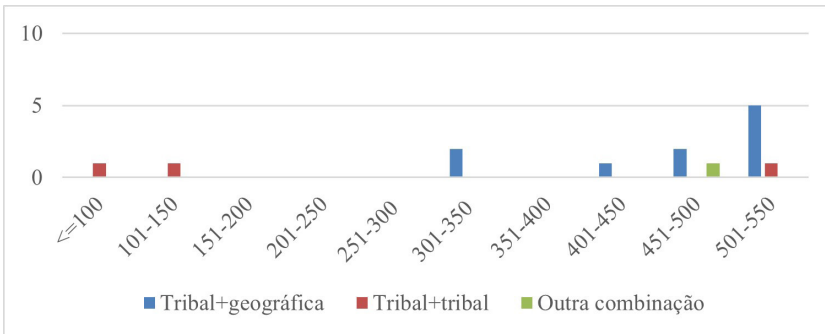


GRÁFICO 6. NISBA COMPOSTA



O incremento do uso da nisba reflecte-se no aumento quer do uso da nisba simples, quer, em menor expressão, da nisba composta. Esta última é visível desde os primeiros momentos da presença muçulmana na península ibérica, ao passo que a nisba simples surge a partir da segunda metade do século 2/VIII. Salvo uma breve excepção em período califal, verifica-se um aumento substancial da aplicação da nisba composta do século 5/XI em diante, apesar de o seu uso se manter em valores modestos quando comparado com o uso da nisba simples. Esta última foi predominante entre os sábios do Ġarb, sobretudo no

que respeita à designação tribal. A partir da segunda metade do século 3/IX observa-se uma tímida aplicação da nisba geográfica simples, que atinge o seu máximo no limite cronológico deste trabalho sem, contudo, atingir os valores da nisba tribal. Outro tipo de nisba simples, neste caso, espelho da escola jurídica na qual se distinguiu o seu portador, al-Zāhirī, surge associada apenas a um sábio do Ġarb —38BAD (m. 480/1087)—.⁷⁵

A combinação mais visível em nisbas compostas é a de uma ou mais nisbas tribais com uma ou mais nisbas geográficas. Esta fórmula manifesta-se a partir do século 4/X até ao período almorávida, com uma breve interrupção na segunda metade do século do califado. O crescimento deste tipo de nisba composta poderá resultar da necessidade de, num quadro de crescente mobilidade dos ulemas, indexar a uma localização específica o ulema portador de uma nisba tribal que se encontra disseminada por vários pontos no al-Andalus.

O uso conjunto de nisbas tribais regista-se somente entre no século 1/VII e início do 2/VIII, reaparecendo fugazmente na primeira metade do 6/XII. O único caso de uso simultâneo dos três tipos de nisba ocorre na segunda metade do século das taifas. Trata-se de 36BAD (m. 474/1081) com a nisba composta al-Tuġībī al-Bāġī al-Mālikī.

De notar a ausência de nisbas compostas apenas por elementos geográficos ou por elementos geográficos e outros não tribais combinados. Isto faz crer que, globalmente, o critério tribal impera sobre o critério geográfico, na definição da identidade do indivíduo.

Procedeu-se à análise das nisbas tribais mais frequentes no Ġarb para o período até 400H, que corresponde, *grosso modo*, ao emirado e ao califado; bem como para o intervalo cronológico em que este estudo incide particularmente (401-550H) que engloba a *fitna*, os reinos de taifa e o período almorávida.

75 Sobre esta escola jurídica no al-Andalus *vide* Adang, 2005, pp. 329-331.

GRÁFICO 7. NISBAS TRIBAIS ATÉ 400H

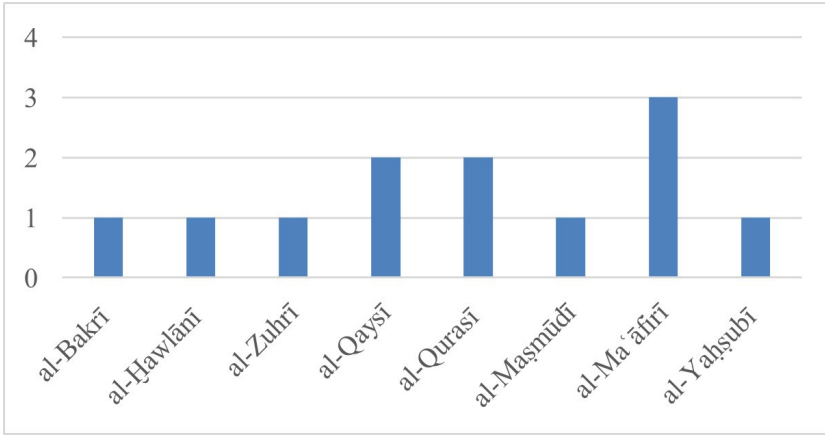
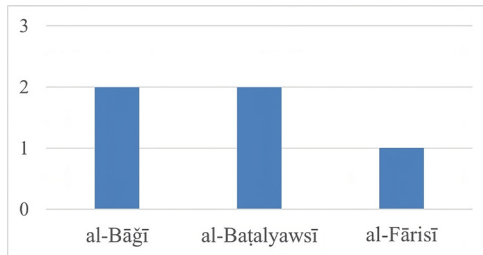


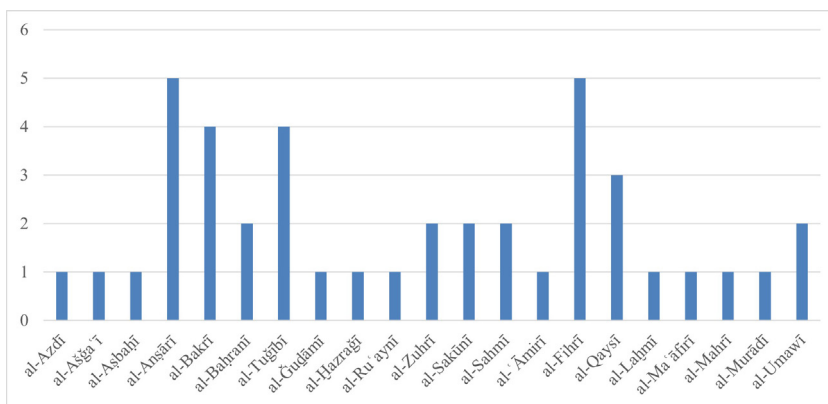
GRÁFICO 8. NISBAS GEOGRÁFICAS ATÉ 400H



Regista-se, no período que antecede o século 5/XI, a utilização de oito nisbas tribais diferentes, entre as quais três se destacam, pela sua frequência, al-Ma'āfirī, com três ocorrências, e al-Qaysī e al-Qurašī, com dois casos cada. As nisbas adnanitas al-Bakrī al-Qaysī, al-Qurašī e al-Zuhrī —perfazem seis ocorrências, ao passo que as nisbas iemenitas— al-Ḥawlānī, al-Ma'āfirī e al-Yaḥṣubī —perfazem cinco—. De salientar a presença de uma nisba berbere —al-Maṣmūdī—.

Quanto à nisba geográfica, o seu uso é residual nos primeiros séculos de presença muçulmana, apontando-se apenas três variações: dois registos para al-Bāḡī, dois para al-Baṭalyawsī e um para al-Fārisī. Este último diz respeito a um letrado com um antepassado proveniente da Pérsia, facto que seria incomum e que motivou a atribuição desse epíteto.

GRÁFICO 9. NISBAS TRIBAIS ENTRE 401-550H



No período 401-550H verifica-se o incremento do uso da nisba tribal, bem como a sua diversificação, sendo que vinte e um nisbas diferentes são utilizadas, contra as oito do período anterior. Somente al-Bakrī e al-Qaysī mantêm a relevância que tinham anteriormente. Al-Fihrī ocupa o lugar cimeiro juntamente com al-Anṣārī, ambas usadas por cinco ulemas.

Contrariamente ao verificado antes do século das taifas, as nisbas iemenitas levam um ligeiro avanço face às dos árabes do Norte. As primeiras estão representadas pelas nisbas al-Anṣārī, al-Ašbaḥī, al-Azdī, al-Baḥranī, al-Ġudāmī, al-Ḥazraġī, al-Laḥmī, al-Ma'āfirī, al-Mahrī, al-Murādī, al-Ru'aynī, al-Sakūnī, al-'Āmirī e al-Tuġībī, perfazendo um total de vinte e três ulemas. As referências adnanitas encontram-se, por sua vez, nas nisbas al-Ašġa'ī, al-Fihrī, al-Bakrī, al-Qaysī, al-Sahmī, al-Umawī e al-Zuhrī, que somam dezanove ocorrências. Tratando-se de uma discrepância mínima, o equilíbrio entre ambos os conglomerados tribais é a nota dominante.

A nisba al-Anṣārī, omnipresente quer nesta cronologia quer no conjunto do al-Andalus, mereceu a atenção de Maribel Fierro. Al-Anṣārī deriva de al-Anṣār, os Defensores, como foram qualificados os membros das tribos medinesas de Aws e Ḥazraġ pelo apoio dispensado ao Profeta. Trata-se, pois de uma nisba que reflecte simultaneamente uma filiação tribal e religiosa.⁷⁶ O alargamento do seu uso no al-Andalus a

76 Fierro, 2004, p. 233.

partir do século 5/XI relaciona-se, no entendimento da investigadora, «com a crescente importância de uma identidade islâmica contra uma identidade árabe». ⁷⁷ Segundo Ibn Diḥya al-Kalbī (m. 633/1235),

este nasab [al-Anṣārī] entre nós, no al-Andalus, é denominado o nasab «amplo» pela razão de que todo aquele que carece de nasab a ele remonta. Se estando no al-Andalus ouvires que alguém tem o nasab al-Anṣārī, não o tenhas em consideração atribuindo-lhe uma verdadeira genealogia. O causador desta prática e o que abriu a porta a este costume foi o cádi principal de Córdoba, o alfaqui Abū al-Ḥakam Muḍīr b. Sad [sic] al-Kuznī [Kuzna é uma tribo berbere] al-Ballūṭī. ⁷⁸

Seguidor da escola jurídica zairida, este cádi preconizou: «Certamente, todo aquele que ajuda (*naṣara*) o Profeta, seja qual for a época em que o faça, é um Anṣārī». ⁷⁹ Daí resultou que «as gentes que ignoravam as suas genealogias deram a si mesmas esse *nasab*». Esta acção enquadra-se na política omíada, que visava «superar a identificação tribal de indivíduos e grupos mediante a promoção de uma identidade andaluza que, conservando as anteriores, as englobaria e superaria». ⁸⁰

O alargamento do uso da nisba tribal aponta para o reforço do elemento árabe como forma de promoção social em período almorávida. As formas de auto-segregação exercidas pelos novos senhores do al-Andalus davam espaço para que continuasse a vigorar o paradigma sócio-cultural árabe. Ibn ‘Abdūn de Sevilha, no seu tratado de *hisba* preconiza como os almorávidas «devem ser olhados com honra e respeito e a quem há que prestar serviço», ao mesmo tempo que alerta contra os «mercenários e os milicianos berberes negros» que, velando o rosto à semelhança dos almorávidas, pretendem fazer-se passar por eles. ⁸¹ Acresce as considerações negativas sobre a massa berbere que compunha o exército, «gentes que, quando se encolerizam, não se detêm em matar ou ferir quem quer que seja», uma desconfiança que fora alimentada durante a *fitna* e que poderá justificar o progressivo abandono das nisbas berberes em favor das árabes, que tendiam mais frequentemente a transitar para as gerações posteriores, como observa Helena de Felipe. ⁸² A quase inexistência

77 *Ibidem*, pp. 233-234.

78 Cádi em Córdoba durante o califado de ‘Abd al-Raḥmān III e falecido em 355/966.

79 Fierro, 2004, pp. 233-234.

80 *Ibidem*, p. 235.

81 Ibn ‘Abdūn, 1992, p. 99.

82 *Ibidem*, p. 100 e Felipe Rodríguez, 1997, pp. 62-63.

de elementos com nisba berbere na nossa base de dados, à exceção de al-Mašmūdī, para o período até 400H, parece acusar essa predisposição mental de valorizar o elemento árabe em detrimento do berbere. No entanto, a ausência de mais exemplos não permite transpor essa conclusão para o contexto do Ğarb.

TABELA 21. CRONOGRAMA DAS NISBAS TRIBAIS

Nisbas	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
al-Azdī										X
al-Ašġa'ī										X
al-Ašbaḥī										X
al-Anṣārī								X	X	X
al-Bakrī							X	X	X	X
al-Bahrānī										X
al-Tuġībī								X	X	
al-Ġuḍāmī										X
al-Ḥazraġī										X
al-Ḥawlānī						X				
al-Ru'aynī										X
al-Zuhrī	X									X
al-Sakūnī									X	X
al-Sahmī									X	X
al-'Āmirī										X
al-Fihri								X	X	X
al-Qaysī					X	X		X		X
al-Qurašī	X					X				
al-Laḥmī										X
al-Mašmūdī							X			
al-Ma'āfirī		X	X	X						X
al-Mahrī									X	
al-Murādī										X
al-Umawī								X	X	
al-Yaḥṣubī			X							

Algumas nisbas tribais são características de períodos específicos da história andaluza, ao passo que outras estão presentes em diversos momentos. As nisbas al-Anṣārī, al-Bakrī e al-Fihri concentram-se no período

do 401-550H, sendo que al-Bakrī apresenta ocorrências desde a segunda metade do século anterior. Algumas nisbas fazem somente a sua aparição na primeira metade do século 5/XI —al-Tuġībī e al-Umawī— enquanto outras aparecem fugazmente na segunda metade —al-Mahrī— e outras —al-Sahmī e al-Sakūnī— estendem-se para o meio século posterior. É em período almorávida que se nota a grande multiplicidade de nisbas tribais, a maioria ausentes, até então, do universo de ulemas em apreciação. Regista-se, contudo, a recuperação de nisbas tribais há muito ausentes do historial do Ġarb, sendo o exemplo mais evidente o de al-Zuhrī, documentada unicamente para pouco depois da conquista, e de al-Ma‘āfirī, que tinha tido uma representação expressiva durante a época do emirado e que, entretanto, desaparecera. Outro caso, ainda que menos retumbante, é o de al-Qaysī, que volta a surgir após interregno de meio século.

Estes casos levam a crer que se trata de repescagem de nisbas associadas a momentos fundacionais do al-Andalus. É na transição para período almorávida que o tecido tribal se diversifica, sobretudo pelo acréscimo de nisbas iemenitas. Isto pode significar um alargamento do saber a sectores da população diferenciados e, quiçá, a maior propensão dos novos ulemas a tomarem nisbas iemenitas, cuja adopção seria menos escrutinada do que se estivesse em causa uma nisba adnana, confederação tribal à qual pertenceu a maioria dos governadores andaluzes e a própria família omíada.

GRÁFICO 10. NISBAS GEOGRÁFICAS ENTRE 401 E 550H

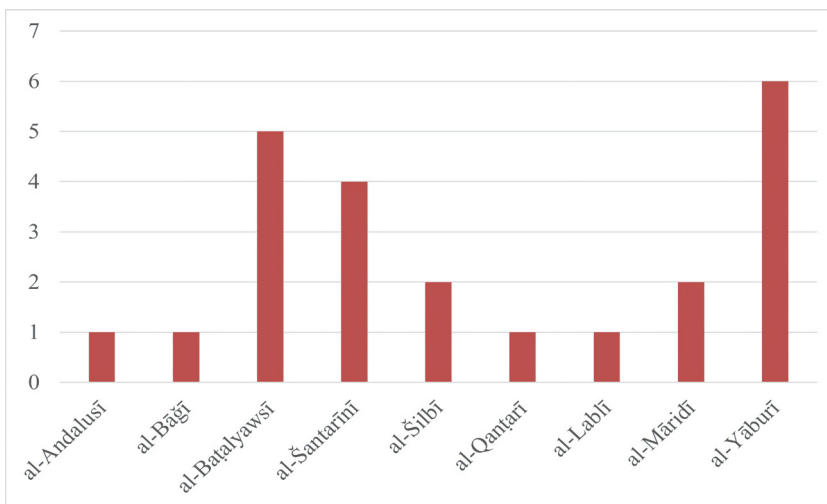


TABELA 22. CRONOGRAMA DAS NISBAS GEOGRÁFICAS

Nisbas	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
al-Andalusī									X	
al-Bāġī						X			X	
al-Baṭalyawsī						X	X	X	X	X
al-Šantarīnī										X
al-Šilbī										X
al-Fārisī				X						
al-Qanṭarī										X
al-Lablī										X
al-Māridī									X	X
al-Yāburī								X	X	X

A partir do século 5/XI, a utilização da nisba geográfica surge associada principalmente aos letrados eborenses, seguidos dos naturais de Badajoz, de Santarém e de Mérida. Se a presença de Badajoz nos lugares cimeiros não surpreende, dado o amplo universo de sábios oriundos desta cidade, a primazia de Évora neste campo afigura-se desproporcional. Lembremo-nos, contudo, que a transição para o domínio almorávida se salda por uma acentuada perda da hegemonia de Badajoz em favor de Évora que, nesta altura, acusa um notório desenvolvimento cultural, como já observado no capítulo anterior.⁸³

A maior frequência da nisba geográfica a partir desta época poderá reflectir o aumento da circulação, quer humana, quer de mercadorias. A atribuição de um epíteto geográfico, na medida em que acrescenta um elemento de identificação pessoal, implica que, em algum momento, o seu portador se tenha deslocado para lá do seu território de origem. A presença de tipologias cerâmicas comuns às encontradas em diferentes pólos urbanos andaluzes e extra-andaluzes em cronologias similares atesta o fluxo material e humano que ligava o Ġarb a outros pontos do al-Andalus e do mundo muçulmano.

83 *Vide supra*, pp. 107-110.

Bulliet assinala que uma grande incidência da nisba geográfica pode ser causada não por um aumento de tráfego, mas por um declínio acentuado no uso da nisba tribal, reflexo de uma mudança na composição étnica do grupo de letrados.⁸⁴ Os dados de que dispomos indicam, porém, que tal não se aplica ao Ġarb al-Andalus. O aumento da nisba tribal, tanto na sua forma simples, como na sua forma composta, foi mais acentuado do que o da nisba geográfica.

O aumento de nisbas geográficas nesta fase traduz o desenvolvimento de novos pólos culturais no século 5/XI que irradiam a sua influência para outras povoações na sua órbita. De acordo com Bulliet, «quando uma região tem uma grande representação, muitas nisbas apontam para aldeias e bairros específicos das cidades maiores».⁸⁵ Cremos que este raciocínio seja extensível às localidades na proximidade de um grande aglomerado, como é o caso de Sintra em relação a Lisboa, de São Brás em relação a Silves ou de Alcântara em relação a Badajoz.

Quanto a outros tipos de nisba, no contexto do Ġarb referimo-nos a um indivíduo detentor das nisbas al-Zāhirī (38BAD, m. 480/1087) e outro com a nisba al-Mālikī (36BAD, m. 474/1081). Bulliet enfatiza a estabilidade neste domínio, dado que, para o autor, a pertença a uma escola jurídica era normalmente hereditária e era «quase desconhecido alguém afastar-se da orientação tradicional da sua família ou casar-se com alguém de uma escola legal diferente».⁸⁶ O percurso de Ibn Ḥazm atesta que, não obstante haver um condicionamento familiar e cultural para enveredar por uma determinada escola, tal não era vinculativo.⁸⁷

O uso de nisba tribal, geográfica ou de outro tipo, simples ou composta, remete para a afirmação de uma realidade supra-familiar, fosse esta demonstrável ou —usando as palavras de Ibn Ḥaldūn— apenas uma «suposição». Recorde-se, todavia, a contínua presença de sábios sem nisba que, na cronologia que nos ocupa, perfazem mais de metade dos indivíduos. A pertença, real ou fictícia, a uma tribo não seria, pois, o único critério de valorização social.

84 Bulliet, 1970, p. 203.

85 Bulliet, 1979, p. 12.

86 *Ibidem*, p. 61. Esta perspectiva contraria a de George Makdisi, que afirma que o estudante tem liberdade na escolha do *madhab* e pode, inclusive, optar por outro ao longo da sua aprendizagem; *vide* Makdisi, 1961, p. 15.

87 Adang, 2001, pp. 72-87.

As especificidades locais

Constatou-se no capítulo anterior que a importância cultural de uma cidade, aqui quantificada pela sua capacidade de gerar ulemas, nem sempre se equipara à sua dimensão urbana. Como Bulliet sintetizou, a abordagem demográfica parte da noção de que uma extensa população irá produzir mais indivíduos preparados e, conseqüentemente, gerar mais poder político; enquanto a abordagem histórico-religiosa ancora-se na ideia de que a proeminência política de uma cidade ou região relaciona-se com a percentagem de muçulmanos aí existente.⁸⁸

Com a conversão, é natural que o indivíduo procure referências e novas práticas na religião de acolhimento, designadamente, figuras que substituam os homens do clero ou a aprendizagem de uma nova língua sagrada.⁸⁹ A ausência de uma comunidade muçulmana significativa no local de origem do convertido pode incentivá-lo a migrar para uma cidade com uma população mais extensa, onde possa encontrar os instrumentos que o auxiliem a adequar o seu modo de vida aos parâmetros exigidos pela nova fé.⁹⁰ Isto explica que, numa primeira fase, o Islão seja visível apenas em ambiente urbano e que o cristianismo se mantenha activo em meio rural.⁹¹ O resultado desta confluência nas cidades foi a «elaboração de uma variedade de instituições legais, educacionais e comunais focadas na cidade», em contraponto à informalidade religiosa em meio rural.⁹²

Não obstante a existência de vestígios arqueológicos, nomeadamente de mesquitas ou de enterramentos que apontam para a islamição das cidades andaluzas, não é possível detalhar o grau de conversão da população. A essa dificuldade acresce o facto de, no caso do Ġarb, terem sobrevivido até ao século 6/XII estruturas que revelam a manutenção do culto cristão, tanto em meio rural como urbano, o que não terá constituído um obstáculo à emergência de ulemas. Nesse sentido, a análise das conexões familiares e tribais ao nível local pode ajudar a melhor compreender a dinâmica evolutiva de cada cidade. Isto porque, apesar de ser possível detectar tendências gerais para o Ġarb, ficou exposto do capítulo anterior que as cidades que compõem o seu

88 Bulliet, 1979, p. 15.

89 *Ibidem*, p. 37.

90 *Ibidem*.

91 *Ibidem*, p. 53.

92 *Ibidem*, pp. 55-56.

tecido urbano apresentam desigualdades e quadros históricos divergentes. Nas próximas páginas procurar-se-á olhar para a realidade de cada aglomerado urbano, tentando perceber o papel que as redes familiares e tribais assumiram localmente na emergência de ulemas. Reúne-se, numa só tabela para cada cidade, a informação relativa ao escalão geracional, tipo de nisba —se simples ou composta e suas especificações—, além de se adicionar uma perspectiva diacrónica.

Sintra

TABELA 23. ULEMAS DE SINTRA: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
3								1		
<i>Nisba</i>										
Simple tribal								1		

O único letrado originário de Sintra, o já mencionado 1S (m. 442/1050), presente na tabela acima, é portador da nisba tribal árabe iemenita al-Tuğībī. Isto aponta para a presença de uma elite árabe na região, decorrente da militarização do território em período emiral, na sequência dos ataques dos *mağūs*.⁹³ Relembre-se que Ibn Šaraf al-Qayrawānī atribuiu um antepassado Tuğībī à dinastia afássida, no que foi refutado por Ibn Ḥayyān.⁹⁴ O facto de se tratar de uma das nisbas tribais mais utilizadas no Ġarb (a segunda mais usada no período 401-550H a par de al-Bakrī) permite-nos aferir que esta tribo, da qual fazia parte a dinastia reinante de Saragoça, teria uma base clientelar expressiva na região, ao ponto de motivar a suposição de Ibn Šaraf.⁹⁵ A brevidade do seu *nasab* aponta para uma conversão recente, o que se encontra em linha com a tendência verificada para a totalidade do território.

93 *Vide supra*, pp. 95-96.

94 Idris, 1965, p. 278.

95 De acordo com PUA, al-Tuğībī era a quinta nisba mais utilizada no al-Andalus durante todo o período de presença islâmica; disponível em linha: https://www.eea.csic.es/pua/graficos/mapa_nisbas.php [consulta: 11-04-2024].

Lisboa

TABELA 24. ULEMAS DE LISBOA: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
3									1	1
5							1			
<i>Nisba</i>										
Simple tribal							1		1	
Comp. tribal+tribal										1

Todos os sábios de Lisboa apresentam nisba tribal, 1L (m. 360/970), surge com a nisba berbere al-Mašmūdī, ao passo que 2L (m. 500/1106) e 3L (m. 501/1108) têm nisbas árabes, al-Bakrī no caso do primeiro, al-Anšārī al-Ḥazraġī no caso do segundo. Quanto a 1L, trata-se de um berbere Masmuda, confederação à qual pertencem os Banū Adānis b. ‘Awsaġa, que se estabeleceram na região durante o emirado, ora colaborando ora desafiando o poder omíada.⁹⁶ Apesar de a reduzida extensão dos *ansāb* de 2L e de 3L sugerir que ambos provêm de famílias muladis de terceira geração, Helena de Felipe adverte que poder-se-ão tratar de berberes, dada a tendência de excluir a origem berbere das linhagens.⁹⁷ De destacar que 3L usa simultaneamente duas nisbas tribais árabes.⁹⁸ Tendo em conta a curta dimensão do seu *nasab* e as particularidades que envolveram a atribuição das nisbas em causa, além de

96 Ávila Navarro, 1985, p. 130, n.º 494. Segundo Helena de Felipe (1997, pp. 89-91 e 347, nota 441), esta família ora mostrava-se leal ao poder omíada, combatendo al-Šurunbāqī quando este se rebelou, como foi o caso do fundador da linhagem Adānis b. ‘Awsaġa, ora se colocava do lado do revoltoso, tendo chegado a estabelecer com ele laços de parentesco, como foi o caso do seu filho Mas‘ūd.

97 Felipe Rodríguez, 1997, pp. 62-63.

98 Sobre 3L, Ibn Baškuwāl (1883, I, p. 505, n.º 1118) atribui-lhe origem olissiponense e a nisba al-Anšārī, ao passo que al-Suyūṭī (1964, I, p. 267, n.º 497) afirma que é originário de Osuna, além de lhe atribuir a nisba al-Maġribī, não assinalando, por sua vez, al-Anšārī; vide Guardiola González, 1990, p. 302, n.º 601. A entrada da *Biblioteca de al-Andalus* dedicada a este sábio não refere a discrepância; vide Documentación, 2006.

al-Suyūṭī lhe atribuir o epíteto al-Mağribī, como referido em nota, é de crer que estamos perante alguém com ascendência berbere.

No estudo que Maribel Fierro realizou para Lisboa, a autora situa nos séculos 5/XI e 6/XII onze letrados sem data de óbito definida.⁹⁹ Neste grupo deter-nos-emos em dois casos que destoam deste padrão e que sabemos enquadrarem-se na janela temporal deste trabalho. O primeiro é o asceta Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl al-Fihri al-Quraṣī al-Uṣbūnī al-Saqbānī al-Ṭayṭal (m. 5/XI). Al-Ṭayṭal conta com duas gerações no *nasab* e cinco nisbas —três tribais árabes e duas geográficas— o que expressa a crescente adesão ao uso de nisba em período de taifas. O segundo caso é o do poeta Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥannā al-Qabdaqī al-Uṣbūnī (m. aprox. 460/1068) que surge com duas nisbas geográficas.¹⁰⁰ O emparelhamento de uma nisba geográfica abrangente —al-Uṣbūnī— e de uma mais específica —al-Qabdaqī— vai ao encontro da perspectiva de Bulliet, de acordo com a qual a existência de um grande número de sábios de uma dada cidade (apesar de, no caso de Lisboa, a maioria não ter uma data de óbito associada), leva o biógrafo a detalhar o local preciso de origem.¹⁰¹

Santarém

TABELA 25. ULEMAS DE SANTARÉM: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
<i>Escalão geracional</i>										
2										2
3										3
6										1
<i>Nisba</i>										
Simples tribal										1
Simples geográfica										2
Comp. tribal+geog.										2

99 Fierro, 2007.

100 Mohedano Barceló, 2006.

101 Bulliet, 1979, p. 12.

Os ulemas de Santarém apresentam *ansāb* de extensão diversa, desde as duas até às seis gerações. A nisba tribal adnanita al-Bakrī surge associada a 1SAN, o poeta Ibn Sāra (m. 517/1123). É admissível a sua pertença a uma família muladi de terceira geração.¹⁰² A sua obra denota que tenha sido instruído em língua e poesia árabe. A instabilidade familiar e profissional, bem como a alteração da conjuntura política em finais de século, com a chegada dos almorávidas, desgastaram o ânimo de Ibn Sāra e impeliram-no a procurar em Sevilha, Almeria e Granada o reconhecimento que lhe faltava na terra natal.¹⁰³ Também as nisbas adnánitas al-Sahmī e al-Zuhrī estão representadas em Šantarīn, sendo digno de nota que as nisbas árabes do sul não marcam presença nesta cidade.

As nisbas geográficas surgem em quatro casos: 2SAN, 3SAN, 4SAN, 6SAN. Correspondem a indivíduos que saíram da sua cidade de origem. Mencione-se a título de exemplo Sa‘īd b. ‘Abd Allāh al-‘Arūḏī al-Qurṭubī al-Šantarīnī, Abū ‘Uṭmān (ID PUA 3540, m. f. 4/x-i. 5/xi). Abū ‘Uṭmān passou a maior parte da sua vida em Córdova e consta que se movia nos mais elevados círculos políticos e literários locais, participando nas tertúlias promovidas pelo *ḥāǧib* al-Muṣḥafī, com quem tinha uma amizade próxima, ao ponto de este lhe garantir um lugar a seu lado nas tertúlias das quais era anfitrião.¹⁰⁴ O facto de se ter domiciliado naquela que era então a capital do califado omíada do al-Andalus explica a presença desta nisba.

Apesar de também não figurar no elenco obtido em PUA, é incontornável o nome de Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Bassām al-Taǧlibī al-Šantarīnī (m. 1.ª metade século 6/XII).¹⁰⁵ Não obstante o seu *nasab* reflectir ape-

102 Giménez Reillo (2007, p. 244) adverte que a nisba al-Bakrī foi-lhe atribuída por Ibn al-Abbār (1887, II, p. 462, n.º 1331). Ibn Bassām, seu contemporâneo, não lhe outorga a referida nisba, além de também não fazer alusão às nisbas de outros letrados tais como Ibn ‘Ammār ou al-Ṭayṭal —sendo que, neste caso, é omitida a nisba al-Fihri—, o que poderá significar a prática de adicionar nisbas *a posteriori*, o que auxilia na compreensão dos números cada vez mais inflacionados ao longo dos séculos 5/xi e 6/xii de ulemas com nisba tribal; cf. Lirola Delgado, P., 2009, pp. 587-588 e Ibn Bassām, 1979, p. 834 [Ibn Šāra], p. 368 [Ibn ‘Ammār] e p. 797 [al-Ṭayṭal].

103 Giménez Reillo, 2007, pp. 244-247.

104 Quanto a Ibn Furtūn (4SAN), vide Guardiola González, 1990, p. 274, n.º 399; é referido na biografia do seu filho Aḥmad vide Consejo de Redacción, 2004. Para Ibn al-Sarrāǧ (6SAN), vide Guardiola González, 1990, p. 279, n.º 437; e Vizcaino Plaza (2007) alerta para as diversas datas de óbito que lhe são atribuídas: 536/1141-2, 549/1154-5, 550/1155 e 555/1160, bem como à possibilidade de ser natural de Santa Maria al-Ġarb.

105 Vide *supra*, pp. 100-101 e Lirola Delgado, P., 2009, pp. 573-592.

nas duas gerações, o que aponta para uma conversão recente, Ibn Bassâm enfatiza a sua alegada ilustre ascendência. Na introdução à sua antologia dos poetas andaluzes, Ibn Bassâm explica: «Nascido de nobre linhagem, não necessitava ali [em Santarém] de ganhar sustento com o trabalho material, o que é impróprio da minha posição; possuindo servos plebeus, não necessitava recorrer aos vários reinos, mas os cristãos acabaram com esta minha posição desafogada», referindo-se à tomada de Santarém por Afonso VI, na sequência do acordo com al-Mutawakkil.¹⁰⁶

Independentemente das contingências e percurso individual, a Šantarīn de finais de undecentos parece não oferecer aos seus ulemas as necessárias condições para a sua permanência, já que todos se trasladaram para outras cidades, como será abordado mais adiante no capítulo deste trabalho dedicado à circulação.

Alcácer do Sal

TABELA 26. ULEMAS DE ALCÁCER DO SAL: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	401 450	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
4										1
<i>Nisba</i>										
Simple tribal										1

O único indivíduo identificado para Alcácer do Sal é IAS (m. 526/1132).¹⁰⁷ Conta com um *nasab* composto por quatro gerações e com a nisba tribal iemenita al-Ru‘aynī. Não consta que pertença a uma família relevante do mundo do conhecimento.

106 Pons Boigues, 1898, p. 214.

107 Ibn al-Abbār, 1920, I, p. 222, n.º 485.

Évora

TABELA 27. ULEMAS DE ÉVORA: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
3								1		2
4									1	3
5								1		
6										1
<i>Nisba e família</i>										
Simples tribal										2
Simples geográfica										2
Comp. tribal+geog.								1	1	2
C/ conexões familiares										2

Évora apresenta um quadro mais diversificado do que as cidades precedentes. Os *ansāb* dos três indivíduos falecidos no século 5/XI reflectem entre três, quatro e cinco gerações, sugerindo que os seus antepassados abraçaram o Islão em diferentes momentos. É na primeira metade da centúria posterior que se destaca uma nova vaga de sábios: dois indivíduos com um *nasab* de três gerações coexistem com três detentores de um *nasab* que compreende quatro gerações. Regista-se, inclusive, um ulema no escalão geracional 6. Evidenciam-se duas famílias relevantes no domínio do conhecimento: os Banū ‘Abdūn al-Fihri e os Banū ‘Ayyāš al-Azdī, ambas em pleno período almorávida.

Quase todos os letrados de Évora usam nisba. A excepção é 1E (m. 429/1038), originário de Évora e residente em Sevilha.¹⁰⁸ No caso das nisbas tribais, as nisbas adnánitas —al-Qaysī, al-Fihri e al-Ašğa‘ī—

108 Ávila Navarro, 1985, p. 100, n.º 89 e Ibn Baškuwāl, 1883, I, p. 262, n.º 584.

e iemenitas —al-Sakūnī, al-Laḥmī e al-Azdī— estão equitativamente presentes, ora na sua forma simples ora composta. Sublinhe-se que as nisbas simples tribais —al-Fihri e al-Azdī— só aparecem associadas aos elementos das duas famílias distinguidas para Évora, nomeadamente, a 6E (m. 529/1134), o famoso Ibn ‘Abdūn¹⁰⁹; e a 9E (m. 540/1145), membro dos Banū ‘Ayyāš.

As nisbas compostas observadas resultam da conjugação de uma nisba tribal com uma nisba geográfica e todas elas referem-se a indivíduos sem conexões familiares no mundo do conhecimento. Este grupo inclui 2E, (m. 434/1043), com a nisba al-Qaysī, tendo a sua vida decorrido em Córdoba, onde obteve a sua formação e mais tarde deu aulas.¹¹⁰ Também 3E (m. 459/1066) com a nisba al-Sakūnī¹¹¹; 7E (m. 530/1135) com al-Laḥmī,¹¹² e 8E (m. 538/1143) que, de acordo com al-Maqqarī, pertencia a um ramo dos descendentes de Qays ‘Aylān.¹¹³

A nisba geográfica simples al-Yāburī surge independentemente de o seu portador ter viajado para fora de Évora. Encontra-se representada em 4E (m. 516/1122), possível trineto de Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Wahrānī, mercador natural de Orão, no Magrebe¹¹⁴; e 5E (m. 527/1132), que levou uma vida ascética em Alcácer do Sal, depois de ter estudado em Évora e possivelmente noutros locais, já que foi discípulo de Abū al-Walīd al-Bāḡī e teve alunos originários de outras regiões do al-Andalus, tal como Ibn al-Ilbirī.¹¹⁵

Não obstante o número reduzido de ulemas documentados, Évora reúne uma relativa diversidade de casos quando comparada com as

109 Mohedano Barceló, 2012 e Pons Boigues, 1898, pp. 190-198, n.º 158.

110 Guardiola González, 1990, p. 273, n.º 395; Documentación, 2012d e Ibn al-Abbār, 1920, I, p. 46, n.º 153.

111 *Ibidem*, p. 24, n.º 41.

112 Ibn al-Abbār, 1887, II, p. 743, n.º 2109.

113 Guardiola González, 1990, p. 312, n.º 672. Pertencia a esta tribo Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh (al-Ašḡa‘ī), que governou o al-Andalus, em 113/731, durante dois meses; outras figuras importantes que levam a mesma nisba foram Abū Amir Ibn Šuhayd (Aḥmad al-Ašḡa‘ī, filho de Abū Marwān ‘Abd al-Malik e neto do *ḡū al-wizāratayn* Abū Amir Aḥmad Ibn Šuhayd, que foi vizir de ‘Abd al-Raḥmān III (al-Maqqarī, 1860, II, pp. 23, 36 e 499, nota 10). Consta ter residido em Sevilha, onde adquiriu uma sólida educação, tendo aprendido, inclusive, com o seu tio materno; *vide* Lirola Delgado, 2012b, pp. 112-113.

114 Guardiola González, 1990, 227, n.º 49; Kaddouri, 2007 e Documentación, 2007b. Estes Banū Ṭalḥa não têm relação com os Banū Ṭalḥa al-Umawī al-Yāburī que se destacam na transição para o século 7/XIII.

115 Documentación, 2009b.

suas congéneres ocidentais Lisboa e Santarém. Apresenta ainda uma maior ligação a grupos familiares presentes nos círculos do conhecimento (no caso dos Banū ‘Abdūn) ou que ainda viriam a colher alguma notoriedade (no caso dos Banū ‘Ayyāš).

Badajoz

TABELA 28. ULEMAS DE BADAJOZ: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
1						2	1			
2					6	4	1	3	5	1
3					1	6	2	3	4	3
4						1			3	2
5									1	1
6									1	
<i>Nisba</i>										
Simple tribal					1	1		3	4	2
Simple geográfica							1	2	2	2
Simple outra									1	
Comp. Tribal+tribal										
Comp. Tribal+geog.						1			1	1
C/ conexões familiares						4		2	3	3

A maior parte dos letrados de Badajoz inscrevem-se nos escalões geracionais dois ou três. Tal é visível, sobretudo, nos primeiros tempos de vida da cidade. Mesmo no período entre a segunda metade do século 4/x até à primeira metade do século das taifas, os poucos ulemas que surgem em Badajoz apresentam um *nasab* igualmente curto. Em

meados do século 5/XI, a cidade vê rejuvenescer o seu tecido cultural. É aqui que se denota uma maior heterogeneidade, dado que os *ansāb* contêm entre duas e seis gerações.

Contrariamente a Santarém ou a Évora, em que o período almorávida assinala um incremento do número de letrados, em Badajoz dá-se uma regressão, relacionada com a queda dos aftássidas em circunstâncias violentas e com a relativa perda de importância da cidade no contexto regional. Em período almorávida persistem sábios de maior avoengo e começam a escassear elementos de conversão recente.

Os letrados sem conexões familiares no domínio do conhecimento são, em qualquer intervalo cronológico, mais numerosos. Do total de sábios de Badajoz no período 401-550H, somente oito pertencem a famílias do mundo do saber. Depois de durante o califado terem-se destacado os Banū al-Ġaššā' e os Banū Faraġ, em período de taifas e almorávida é a vez de brilharem os Banū Ayman, os Banū Hilāl al-Māridī, os Banū Zarqūn, os Banū Qabṭurna e, obviamente, os Banū al-Afṭas que também se destacaram no campo do saber.

Até ao final do século 4/X apenas uma minoria dos letrados usa nisba. É a partir da centúria posterior que a sua utilização acompanha o crescimento da curva de letrados. Até ao século 4/X predomina a nisba tribal quer na sua forma simples —a nisba al-Qaysī em 7BAD (m. 300/912) e 11BAD (m. 308/920)— quer na sua forma composta, pela combinação de duas ou mais nisbas tribais e geográficas, designadamente, al-Qurašī al-Baṭalyawsī (8BAD, m. 301/913).¹¹⁶ Verifica-se somente um caso de nisba geográfica al-Baṭalyawsī isolada que corresponde a 22BAD (m. 385/995).

A situação altera-se a partir do século seguinte, com o incremento do uso sobretudo das formas simples de nisba (principalmente tribal), mas também da forma composta que inclui a tribo e a origem geográfica. Antes do século 5/XI, os membros das famílias assinaladas para Badajoz não apresentam nisba de qualquer tipo, ao passo que a partir do século em referência, somente os Banū Qabṭurna a dispensam.

De realçar que nos primeiros séculos da história de Badajoz até à transição para o século 5/XI, a julgar pelas nisbas al-Qaysī, al-Qurašī e al-Bakrī, predominaram grupos filiados nos árabes do Norte, ao passo que em período de taifas e almorávida dá-se uma inversão da tendên-

116 Marín Niño, 1988, p. 101, n.º 1590.

cia. Poderá, pois, o fim do califado ter proporcionado espaço à emergência de elites de base tribal iemenita.

Um caso que ilustra que, não obstante determinado indivíduo poder não estar referenciado como pertencente a uma família com currículo no mundo do saber, mas, de facto fazer parte desse mundo, é 36BAD, Abū al-Walīd al-Bāġī. A sua família é indicada por al-Maqqarī como tendo recebido o favor dos califas e «ter herdado poder e influência consideráveis». ¹¹⁷ A sua mãe era filha do alfaqui Muḥammad b. Mawhab al-Tuġībī (m. 406/1015) e o seu tio materno foi o cordovês Abū Šākīr ‘Abd al-Wāḥid b. Muḥammad b. Mawhab al-Tuġībī, que veio também a ser seu mestre.

As referências à transmissão do conhecimento nos casos de parentesco por linha materna foram estudadas por M. Marín, tendo a investigadora constatado que as mesmas estão presentes desde época califal e aumentam sobretudo a partir do século 6/XII. A expressão *muṣāhara* designa a ligação entre dois indivíduos baseada no matrimónio, nomeadamente, entre o sogro e um genro ou entre cunhados. Tal conceito abrange também a relação com os avós maternos ou com os tios paternos. Este enquadramento familiar surge frequentemente associado a relações educacionais. ¹¹⁸ O mesmo se sucede com a amizade formal entre dois homens: *ṣuḥba*. Neste caso, a relação de estudo é reforçada através de um matrimónio, designadamente no caso de «companheiros de estudo que se casam com a irmã do seu *ṣāḥib*, ou discípulos que passam a fazer parte da família do mestre». ¹¹⁹ Estes mecanismos gravavam o que a autora classifica de «parentesco simbólico», convertido num «parentesco real», que «produz novas lealdades pessoais entre os ulemas». ¹²⁰ Michael Chamberlain, contudo, sublinha que, não obstante este vocábulo ser habitualmente traduzido como «companhia» ou «irmandade», ele implica, neste contexto, a assistência prestada por um ou mais indivíduos a outro indivíduo ou a um grupo. ¹²¹

117 al-Maqqarī, 1860, II, p. 78. Garcia Domingues (1960, pp. 38-39) é peremptório ao afirmar a sua origem humilde e que «embora tujibita [...] devia ser de um ramo desta família muito decaído nos pontos de vista social e económico».

118 Marín Niño, 1995b, pp. 338 e 341.

119 *Ibidem*, p. 349.

120 *Ibidem*, p. 356.

121 Chamberlain, 1994, p. 121.

Considerando a tendência para a endogamia sócio-profissional entre os letrados, o caso de al-Bāġī sugere que o seu pai já estivesse inserido no meio do conhecimento. É possível que o lado paterno da sua família não apresentasse credenciais equiparáveis às da sua família materna o que, por se tratar de uma sociedade agnática, explica não se encontrar referenciado como pertencente a nenhum dos grupos familiares elencados.

No que respeita à relação circulação/nisba geográfica, constata-se que, ao contrário de Santarém, onde a segunda parecia advir da existência de mobilidade; em Badajoz a presença ou ausência da nisba al-Baṭalyawsī ocorre independentemente do factor mobilidade. Além disso, observa-se entre os ulemas da cidade vários registos da nisba al-Māridī, referindo-se a Mérida de onde vários ulemas são originários, o que aponta para o papel da herança emeritense na fundação de Badajoz e o seu papel agregador, principalmente após a falência da cidade-mãe.¹²² Como tal, apesar de a circulação ser um factor para o surgimento da nisba geográfica, poderá também a notoriedade de determinada cidade e dos seus sábios gerar a atribuição dessa mesma nisba. Será, pois, a circulação da informação que favorece a criação da memória e não a circulação meramente física.

Alcântara (Cáceres)

TABELA 29. ULEMAS DE ALCÂNTARA: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
5										1
<i>Nisba</i>										
Simplex geográfica										1

122 A associação da nisba al-Bāġī a Abū al-Walīd (36BAD, m. 474/1081) prende-se com o facto de um dos seus antepassados ter rumado de Badajoz a Beja, de onde terá partido para Córdoba. Não obstante a pouca probabilidade de al-Bāġī ter nascido em Badajoz, esta é referida em PUA como a sua cidade natal; vide Fierro, Haremska e Hernández López, 2012, pp. 233-243.

O *nasab* do único ulema assinalado para Alcântara —iALC (m. 530/1135) reflecte cinco gerações e inclui a nisba geográfica al-Qanṭarī—. Ḥalaf b. Farāğ, de seu nome, residiu em Badajoz e realizou o *ḥağğ*.

Mérida

TABELA 30. ULEMAS DE MÉRIDA: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
1					1					
2			1		2					
3										1
<i>Nisba</i>										
Simple tribal			1							
Simple geográfica					1					

Como observado no capítulo anterior, os sábios emeritenses reportam-se ao período compreendido entre a segunda metade do século 3/IX e a primeira metade da centúria posterior. Tratando-se de uma cronologia recuada, os *ansāb* são previsivelmente curtos. O primeiro ulema documentado para Mérida, no século 2/VIII, tem um *nasab* que reflecte duas gerações. No século seguinte, regista-se um caso em que o *nasab* apenas reproduz a geração do biografado, para além de dois casos com um *nasab* de duas gerações. Observa-se um longo hiato até ao século 6/XII altura em que surge um letrado natural de solo emeritense (5M, m. 541/1146) com três gerações, o que aponta para uma conversão ocorrida em época de taifas.

Identificam-se dois sábios que usam nisba simples, uma tribal e outra geográfica —1M (m. 172/788) com a nisba al-Yaḥṣubī, tribo com base de implantação no sudoeste peninsular que liderou um conjunto de revoltas contra os omíadas; e 4M (m. 290/902) com al-Fārisī (de Fars, no Irão)—.

Beja

TABELA 31. ULEMAS DE BEJA: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
2							1			
3		1				5				2
4	1		1				1		1	
5				1						1
6					1					
7						1				
8						1	1			
9				1						
12									1	
<i>Nisba</i>										
Simple tribal			1	1						1
Simple geográfica						1				
Comp. tribal+tribal	1									
Comp. tribal+geog						1				
C/conexões familiares	1	1	1	1	1	5	2			1

Beja apresenta desde o século 2/VIII *ansāb* relativamente heterogéneos, oscilando entre as três e as nove gerações, em período emiral e califal. A cidade teve o seu apogeu na primeira metade do século 4/X, com sete sábios, sendo que, cinco apresentam um *nasab* de três gerações, o que aponta para um momento de revitalização da classe letrada. Esta tendência esmorece no meio século seguinte e chegamos a época de taifas sem qualquer ocorrência. Somente na segunda metade do século 5/XI observamos a presença de dois ulemas com longas linhagens, tratando-se de um desdobramento de al-Mu‘tamid.¹²³ No século 6/XII, observa-se que dois indivíduos no escalão três e um no escalão cinco, o que aponta para a reanimação do tecido cultural pacense.

123 Por fidelidade à base de dados optou-se por manter os dois registos 16B (ID PUA 9204) e 17B (ID PUA 9207).

Até ao final do século 3/IX, todos os ulemas de Beja pertenciam a famílias destacadas, mais precisamente, aos Banū Ya‘īš, aos Banū Šarāḥīl al-Ma‘āfirī, e aos Banū Ḥālid. Mesmo no século 4/X, quando começam a emergir indivíduos vindos de contextos sem tradição nesse domínio, o ascendente familiar continua a ser notório com o predomínio dos Banū Ğannāḥ, Banū Ḥāğīb, enquanto os Banū Ḥālid mantêm a notoriedade. Tal tendência inverte-se no século 5/XI, quando os indivíduos sem conexões familiares passam a ser majoritários. No século seguinte sobressai apenas um núcleo familiar: os dos Banū Ṭāhir.

Verifica-se que, para o conjunto dos vinte sábios com data de óbito conhecida, sete usam nisba. Três usam nisba tribal simples, ao passo que somente um é portador de nisba geográfica. Nos séculos 5/XI e 6/XII, apenas a nisba tribal simples é usada. Contrariamente às cidades estudadas até ao momento, em que as nisbas compostas aglomeram-se em período tardio, em Beja estas concentram-se nos primeiros séculos de presença islâmica. Acresce que as nisbas compostas resultam da combinação de duas nisbas tribais (1B, al-Qurašī al-Zuhrī) e duas nisbas geográficas (6B, al-Bāğī al-Išbīlī) e não da fórmula mais comum resultante da combinação de uma nisba tribal e com uma geográfica.

O declínio observado na transição para o século 5/XI poderá estar relacionado com o ascendente de Badajoz sobre a região, sem esquecer que Córdoba continua a atrair sábios, como o comprova a mobilidade da família de Abū al-Walīd al-Bāğī.

Marachique (Castro da Cola)

TABELA 32. ULEMAS DE MARACHIQUE: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
4										1
6										1
<i>Nisba</i>										
Simple tribal										1

Os dois sábios assinalados para Marachique – 1MCH (m. 503/1109)¹²⁴ e 2MCH (m. 509/1115) apresentam, respectivamente, um *nasab* de seis e de quatro gerações. Nenhum apresenta conexões familiares no campo das letras. Somente 1MCH surge com nisba, mais precisamente a nisba tribal iemenita al-Ġudāmī.

Silves

TABELA 33. ULEMAS DE SILVES: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
2									1	
3										2
4										3
5								1	1	1
6										2
7										1
8										1
<i>Nisba</i>										
Simple tribal										3
Simple geográfica										3
C/conexões familiares								1	2	4

Observa-se que dos três ulemas de Silves do século 5/XI, dois apresentam um *nasab* composto por cinco gerações e o terceiro por apenas duas gerações. É na primeira metade do século 6/XII que se assinala a

124 Ibn Baškuwāl, 1883, I, p. 511, n.º 1135.

matização do tecido intelectual de Silves, com o aparecimento de sábios com *ansāb* que oscilam entre as três e as oito gerações.

Até ao século 5/XI, os três ulemas documentados são membros de famílias que desenvolveram tradição no campo do conhecimento. Falamos dos Banū al-Qanṭarī e dos Banū al-Milḥ. Na primeira metade do século 6/XII, seis dos dez letrados não apresentam qualquer tradição familiar nesse sentido. Os Banū al-Qanṭarī estendem a sua influência a este período e a eles se juntam os Banū Nuhayk, os Banū ‘Amrūs e os Banū Abī Ḥabīb.

No que concerne ao uso de nisba e aplicando o critério de PUA de excluir os Banū al-Qanṭarī pelo facto de a nisba se ter convertido em nome de família, verifica-se que somente cinco dos treze ulemas de Silves apresentam nisba. O seu uso é visível a partir do século 6/XII, com três casos de uso de nisba simples tribal, uma adnanita —al-Zuhrī— e duas iemenitas —al-Ma‘āfirī e al-‘Āmirī—.

Assinalam-se também dois casos de nisba simples geográfica, nomeadamente al-Šilbī e al-Lablī. É relevante o aparecimento desta última, na medida em que corresponde a um indivíduo com raízes familiares em Niebla (11S, m. 547/1152), facto a ter em conta quando se proceder à análise dos fluxos regionais.

A quase ausência de elementos afiliados a tribos do sul da Arábia contrasta com a cronística, que reporta uma significativa presença iemenita na região, composta por indivíduos que dominavam a língua árabe e declamavam poesia com a maior naturalidade. Sendo que a presença iemenita se encontra documentada para o Ġarb para os primeiros séculos da presença muçulmana, esta narrativa configura um cenário plausível, não fosse o caso de as fontes que a referem serem tardias.¹²⁵ Observando comparativamente o perfil tribal das diversas cidades da região em diferentes momentos da sua evolução, outra cidade parece corresponder à descrição idílica feita da Silves emiral —trata-se de Beja—. Tendo em conta que as fontes que referem as qualidades «árabes», como Manuela Marín lhes chamou, são tardias, afirma-se a hipótese de os seus redactores possam ter transposto a realidade de Beja para Silves, adicionando-lhe uma aura quase mítica, à altura de uma cidade que adquiriu protagonismo político na região, em estreita ligação com Sevilha.

125 Trata-se essencialmente de obras geográficas como já referido por Marín Niño, 1998, pp. 361-363.

Santa Maria al-Ġarb

TABELA 34. ULEMAS DE SANTA MARIA AL-ĠARB: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
	150	200	250	300	350	400	450	500	550	
<i>Escalão geracional</i>										
3									1	
4								2	1	
5										1
<i>Nisba</i>										
Simple tribal									1	
C/conexões familiares								2	1	

Na segunda metade do século 5/XI um dos letrados de Šantama-riyya al-Ġarb tem um *nasab* composto por três gerações e dois reflectem quatro gerações. Os *ansāb* dos dois ulemas documentados para o meio século seguinte enquadram-se nos escalões quatro e cinco. Metade dos indivíduos assinalados para a totalidade do período são pertencentes aos Banū al-A'lam al-Šantamarī.

O uso da nisba é registado apenas num indivíduo (ISM, com a nisba dos árabes do Norte al-Sahmī), se excluirmos o facto de os Banū al-A'lam, como um colectivo, terem a nisba al-Šantamarī.

São Brás de Alportel

TABELA 35. ULEMAS DE SÃO BRÁS: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
	150	200	250	300	350	400	450	500	550	
<i>Escalão geracional</i>										
4									1	
<i>Nisba</i>										
Comp. tribal+geog.									1	

O único letrado assinalado para São Brás de Alportel é Ibn ‘Ammār (m. 477/1084), cuja cadeia genealógica não vai além do seu bisavô, o que remete para uma possível origem local.¹²⁶ É-lhe imputada a nisba al-Mahrī, elemento não referido por Ibn Bassām, seu contemporâneo.¹²⁷ Nas situações de uma conversão recente, como parece ser o caso, «a possibilidade oferece-se de reconstruir uma memória genealógica mais prestigiosa, fundada sobre a presença, real ou não, de um povoamento iemenita na região».¹²⁸

De salientar, contudo, que nos casos em que somente temos registos de um ou dois letrados para um topónimo, todos os que apresentam nisba tribal, nomeadamente, Sintra, Alcácer do Sal, Marachique e São Brás, a mesma é iemenita. Esta circunstância pode ser o reflexo de uma maior penetração territorial desta confederação tribal em meio rural, directamente ou por intermédio da sua rede clientelar, ao passo que os adnanitas tendem a concentrar-se nas cidades. As referidas nisbas surgem, adicionalmente, em indivíduos que viveram no século 5/XI, o que sugere a afirmação desta confederação tribal a partir deste período, não só em meio rural, mas também urbano, como já observado em Badajoz.

Saltés

TABELA 36. ULEMAS DE SALTÉS: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
5									1	
C/conexões familiares									1	

¹²⁶ Alves, 2009.

¹²⁷ *Vide supra*, p. 176, nota 102. Ibn Ĥazm também não refere a existência de descendentes de Mahr no al-Andalus; *vide* Terès Sádaba, 1957, p. 364.

¹²⁸ Marín Niño, 1998, p. 371.

O único sábio assinalado para Saltés, o geógrafo al-Bakrī (m. 487/1094), tem um *nasab* que comporta cinco gerações.¹²⁹ Trata-se de um membro dos Banū al-Bakrī, família natural de Niebla, estabelecida em Córdoba após a tomada da taifa de Huelva e Saltés por al-Mu‘-taḥīd de Sevilha.

Niebla

TABELA 37. ULEMAS DE NIEBLA: ESCALÃO GERACIONAL, NISBA E CONEXÕES FAMILIARES

	<=100	101 150	151 200	201 250	251 300	301 350	351 400	401 450	451 500	501 550
<i>Escalão geracional</i>										
2				1	1			1		1
3									1	2
4								1		2
5		1					1			1
<i>Nisba e família</i>										
Simple tribal								2	1	6
C/conexões familiares				1	1		1	1	1	4

Observa-se que o primeiro sábio oriundo de Niebla, 1N (m. 138/756) tem um *nasab* com cinco gerações.¹³⁰ Trata-se de um cliente do emir ‘Abd al-Raḥmān que chegou ao al-Andalus integrado na sua comitiva. Registam-se dois indivíduos no século 3/IX com um *nasab* composto por duas gerações. Correspondem a dois membros de uma família que então emergia, os Banū Ġayt, composta por 2N¹³¹ (m. 238/852-3) e 3N (m. 299/911).¹³²

129 Pons Boigues, 1898, pp. 160-164, n.º 125; García Sanjuán, 2008, pp. 40-46; Guardiola González, 1990, p. 221, n.º 7; Roldán Castro, 1993, pp. 176-178 e Lirola Delgado, J., 2012, pp. 154-160, n.º 51.

130 Marín Niño, 1988, p. 57, n.º 640 e Roldán Castro, 1993, p. 184.

131 *Ibidem*, n.º 710.

132 Guardiola González, 1990, 317, n.º 712 e Roldán Castro, 1993, 190.

Até ao século 5/XI os letrados de Niebla eram, quase exclusivamente, membros de famílias dedicadas ao conhecimento. Depois dos Banū Ġayt, destacaram-se os Banū al-Bakrī no século 4/X, os Banū al-Ġadd no século 5/XI e 6/XII e os Banū Ḥannūn e os Banū Ḥalīl al-Sakūnī nos séculos 6/XII.

O uso da nisba tribal é comum a todos os ulemas identificados a partir do século 5/XI, quer entre os indivíduos pertencentes às famílias identificadas, quer entre os *outsiders*, o que faz supor que, pese a existência de relações familiares ainda não documentadas, o enquadramento tribal do indivíduo segue paralela e independentemente à estrutura familiar identificada. Atente-se à predominância de indivíduos com nisba norte-arábica em período emiral e califal e sul-arábica em período de taifas e almorávida (à semelhança do registado em Badajoz), o que remete para uma possível mudança no tecido social das elites iliplenses.



Os sábios ligados por vínculos familiares estão em minoria no conjunto do Ġarb, uma disparidade que se acentua no século das taifas, momento em que se regista um aumento generalizado de indivíduos com actividades ligadas ao conhecimento. Este crescimento, em parte deverdor do aumento demográfico visível em meio urbano pela dilatação do perímetro amuralhado, como debatido no capítulo anterior, aponta também para a inclusão de sectores populacionais que anteriormente se encontravam à margem dos roteiros de transmissão do conhecimento.

As famílias com actividades ligadas ao saber apresentam diferentes perfis de evolução: algumas mudam a sua base territorial, ao passo que outras prosperam na mesma cidade ou região; algumas mantêm-se relevantes durante duas ou três gerações, enquanto outras usufruem de um protagonismo efémero. Até à primeira metade do século 3/IX a maioria dos sábios existentes no território pertencia a famílias influentes na área do conhecimento. Ainda durante este século a situação altera-se com o crescimento do número de sábios sem vínculo familiar relevante, o que se poderá relacionar com o florescimento das elites muladis no Ġarb, capazes de galvanizar apoios de base local. O aparecimento nesta época de um elevado número de ulemas com uma cadeia genealógica de apenas duas ou três gerações sugere que estamos perante muladis sem tradição familiar neste âmbito.

O século 4/X assiste à entrada em cena de novas famílias e a uma maior heterogeneidade na amplitude dos *ansāb*, coexistindo indivíduos de presumível conversão recente e outros que contam com várias gerações no seu *nasab*. A inclusão de elementos com uma cadeia genealógica curta espelha o alargamento da educação a novos interlocutores e aponta para a revitalização do tecido socio-cultural.

No século 5/XI assiste-se a um crescimento contínuo da população letrada, sobretudo dos ulemas sem conexões familiares, proporcionado pelo florescimento de diversos centros políticos e culturais que acompanhou a *fitna* e a queda do califado omíada no al-Andalus. Não obstante a presença secundária das famílias, o seu número duplica ao longo desta fase. Algumas estendem a sua influência para período almorávida pleno. É na primeira metade do século 6/XII que o número de grupos familiares ligados ao conhecimento sobe exponencialmente.

O uso de nisba mantém-se discreto até à segunda metade do século 4/X e aumenta acentuadamente no período 401-500, sendo mais destacada a utilização da nisba tribal árabe, seguida da nisba geográfica e, residualmente, um terceiro tipo que reflecte a escola jurídica na qual o ulema se destacou, a que designámos por «outra». A diversidade de nisbas tribais cresce visivelmente face ao período anterior. Isto revela a orientalização da sociedade do Ġarb al-Andalus, surgindo, até, situações de sábios aos quais tardiamente são imputadas nisbas que estão ausentes nas fontes coevas. Tal remete-nos para o processo de criação da memória, também ele influenciado pelos condicionalismos culturais dos autores dos repertórios biográficos.

Constata-se que, quer antes do século 5/XI, quer depois, as duas grandes confederações tribais árabes estão quase igualmente representadas no Ġarb, com uma pequena preponderância adnanita antes do século das taifas e o inverso em período de taifas e almorávida. Nota-se uma maior disseminação de nisbas sul-arábicas em territórios distantes dos grandes centros urbanos e de pendor estratégico-militar como são Sintra, Alcácer do Sal e Marachique. Não obstante a inclusão de membros de diferentes etnias no mundo do saber, sobretudo de berberes, as nisbas tribais não-árabes tendem a ser obliteradas.

A utilização da nisba geográfica, tendo aumentado, permanece, contudo, em valores inferiores aos da nisba tribal. A sua variedade também aumenta, sendo a mais utilizada a nisba al-Yāburī. Esta dispersão atesta a capilaridade dos sistemas de transmissão de conheci-

mento que permitem a sua chegada a geografias outrora ausentes dos repertórios biográficos. No entanto, se a relação entre mobilidade e nisba geográfica parece evidente em algumas cidades, noutras a nisba geográfica parece ser atribuída a sábios que nunca saíram da cidade natal, ao passo que outros que percorreram largas distâncias não a apresentam. A nisba composta, visível nos poucos letrados do início da presença muçulmana na península ibérica, regista um aumento a partir do século 5/XI, apesar da nisba simples ser dominante.

A variação regional intra-Ġarb é expressiva. No que respeita às conexões familiares, observa-se que têm maior relevância em Évora, Badajoz, Beja, Silves, Santa Maria al-Ġarb, Saltés (somente com um membro dos Banū al-Bakrī) e Niebla. Destas, no período 401-550H, as famílias mais activas no âmbito cultural são as oriundas de Évora, Badajoz, Silves, Santa Maria e Niebla. Nas restantes cidades o conhecimento encontra-se ancorado em indivíduos que não evidenciam qualquer laço de parentesco entre si.

Beja e Silves são as cidades-berço dos indivíduos com um *nasab* mais extenso, seguidas por Santarém, Évora, Badajoz e Marachique. De salientar que em período de taifas e mesmo almorávida, estas cidades apresentam, simultaneamente, ulemas com um *nasab* enquadrável nos escalões dois ou três, o que indicia uma conversão recente. As restantes povoações apresentam ulemas que se situam nos escalões geracionais intermédios, entre três e cinco. O facto de as cidades com um espectro geracional entre os seus ulemas mais alargado serem também as que mostram números mais elevados de sábios, sugere uma relação entre ambas as variáveis e a renovação do tecido intelectual local. A existência ou coexistência de diversos escalões geracionais, sobretudo em Badajoz e em Silves, pode apontar para a presença de uma rede capaz de se regenerar com a inclusão de membros pertencentes a famílias islamizadas nas décadas precedentes.

Por tudo isto se conclui que, não obstante a influência das estruturas familiares se possa fazer sentir a nível local e que o uso de uma dada nisba possa conferir prestígio ao seu portador, estes são elementos que, no século 5/XI, estão longe de monopolizar o mundo do conhecimento. Esta centúria acusa a renovação do tecido cultural do Ġarb, patente no desenvolvimento das suas aglomerações urbanas à excepção de Beja e de Mérida que, não obstante a sua perda de importância, sobrevivem na narrativa dos novos protagonistas.

EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO

Cada área do saber ocupa um patamar específico na hierarquia do conhecimento. Os sábios convergem em valorizar as ciências religiosas acima das restantes, na medida em que estas colocam o homem na direcção de Deus e da imortalidade. O potencial de normalização social e política que advém do reforço e disseminação do conhecimento religioso levou a que os indivíduos versados nos saberes relacionados com esta área, sobretudo com o direito, usufruíssem de maior proximidade com a governação. Também os peritos nas artes literárias tinham um papel auxiliar do poder político, na medida em que estabeleciam a comunicação tanto entre o soberano e os súbditos, como entre este e os seus congéneres; daí resultando, igualmente, uma relação de complementaridade. Quando Ibn Sâra escreve: «A minha boca beija as suas mãos, pois nelas reconhece o perfume do poder», mais do que reconhecer a atracção que os altos dignatários exercem sobre os sábios, admite a subserviência perante aqueles.¹³³ Esta relação atribuiu aos letrados ascendente sobre os governantes e a possibilidade de influenciar a condução dos assuntos políticos, o que, inversamente, os converteu em alvos fáceis perante uma conjuntura adversa ou quando os interesses do soberano divergiam dos seus.

No século 5/XI diversos reinos independentes afirmam-se por todo o al-Andalus. A par da clonagem dos serviços administrativos, o que obriga ao recrutamento de gente instruída, os soberanos rodeiam-se de peritos no uso da linguagem, capazes de enaltecer os seus feitos, perpetuar a sua memória e promover a legitimidade governativa. No final do século 5/XI, o al-Andalus é integrado no império almorávida. A nova dinastia tem perante si idêntico desafio de validar a tomada do poder perante a população e o restante mundo muçulmano. No entanto, é deste período que data a principal antologia de poesia andaluza, escrita com o intuito de a salvaguardar da ortodoxia almorávida face à criação literária. As alterações políticas registadas no século 5/XI fazem, por isso, pressupor uma flutuação nas áreas do conhecimento em que os ulemas do Ġarb actuam, ainda mais quando o período 401-550H assinala o crescimento acentuado desta comunidade.

133 Ibn Sâra, 2001, p. 30.

A integração de indivíduos sem ligações familiares no mundo do conhecimento e com *ansāb* curtos sugere, como se viu, a existência de mobilidade social ascendente. Outros elementos biográficos e onomásticos fornecem indícios de um contexto sócio-profissional de origem que era, à partida, desfavorável a uma carreira no domínio das letras. Isto leva a questões relacionadas com a sobrevivência material dos próprios ulemas, ou seja, a sua actividade profissional, estivesse ela relacionada com o conhecimento ou não; e os cargos públicos exercidos e, conseqüentemente, as suas fontes de rendimento, o que reconduz à sua relação com o poder político. Visando fazer luz sobre esta temática, serão assinaladas, de acordo com a estrutura utilizada em PUA, as disciplinas estudadas pelos ulemas do Ġarb al-Andalus, as suas actividades e os cargos que ocuparam, desde o início da presença muçulmana na península ibérica.

Educação e actividade: as áreas do conhecimento

Não obstante o carácter divino e a complementaridade de todos os ramos do conhecimento, existe uma hierarquização das diversas áreas.¹³⁴ O saber encontra-se dividido entre religioso e não-religioso, cabendo a primazia ao primeiro. No âmbito do saber não-religioso integram-se todas as ciências herdadas da Antiguidade, como aquelas que se debruçam sobre a Natureza ou a Filosofia. Dentro do conhecimento de índole religiosa registou-se, também, um debate sobre a importância relativa entre, por um lado, a religião propriamente dita (e, conseqüentemente, o direito islâmico, a ela intimamente ligado) e, por outro lado, a língua árabe, a língua da Revelação, cujo domínio era necessário para compreender a palavra de Deus. Esta aparente competição entre ambas teve eco, por exemplo, no entendimento de como deve evoluir o processo educacional desde tenra idade.¹³⁵

Com base nessa divisão, e para melhor se distinguirem eventuais mudanças na valoração de diferentes ramos do conhecimento, categorizou-se as disciplinas e actividades referidas em PUA em três grupos ou áreas temáticas — área religioso-jurídica, área literária e, uma

134 Acerca dos diversos ramos do conhecimento e sua hierarquização *vide supra*, pp. 52-62.

135 Ibn Ḥaldūn (1967, pp. 941-945) discorre a respeito dos «programas» de ensino em diversos pontos da *dār al-islām* e compara a sua eficácia.

terceira, que designamos por «outra», que engloba as «ciências dos antigos» e demais especialidades não inseridas nas anteriores—. Tendo em conta que uma instrução robusta compreendia um conjunto de disciplinas que se encontram dispersas pelos três ramos, esta divisão poderá soar artificial. Acresce que, como refere Urvoy, a disciplina ou a competência numa dada matéria que o biógrafo atribui ao letrado «joga, acima de tudo, o papel de epíteto» e resulta da arbitrariedade do biógrafo, podendo não corresponder a uma formação ou actividade na qual o sábio seja especializado.¹³⁶ Reconhecendo as limitações que esta sistematização acarreta, ela pode, contudo, fornecer pistas quanto à valorização social de cada área do saber.

Assinalaram-se as situações em que o letrado tem uma formação e/ou actividade mista, isto é, quando reúnem conhecimentos ou exercem funções que convocam mais do que uma área temática. Tanto as disciplinas como as actividades estão indicadas de acordo com a tradução do árabe que consta em PUA, cujo original pode ser conferido, respectivamente, nos anexos 69 e 70.¹³⁷ Algumas expressões de uso recorrente como *adab* são utilizadas também na sua versão árabe.

TABELA 38. CATEGORIZAÇÃO DAS DISCIPLINAS POR RAMO DO CONHECIMENTO

Religioso-jurídico	Literário	Outro
Cálculo de heranças	Gramática	Cálculo
Contratos	Humanidades (<i>adab</i>)	
Direito	Lexicografia	
Dogma	Língua árabe	
Emissão de fátuas	Poesia	
Escola maliquita	Sintaxe desinencial	
Formulários/ documentos jurídicos		
Fundamentos (do Direito ou da Religião)		
Leituras corânicas		
Opinião pessoal em matéria de Direito		
Questões jurídicas		
Tradição		

¹³⁶ Urvoy, 1978, pp. 36-37.

¹³⁷ No que respeita em específico às disciplinas, por motivos de coerência, optámos por manter a nomenclatura usada em PUA, sendo certo que muitas das unidades aqui tratadas não são disciplinas, mas domínios de exercício do conhecimento.

TABELA 39. CATEGORIZAÇÃO DAS ACTIVIDADES POR RAMO DO CONHECIMENTO

Religioso-jurídico	Linguístico	Outro
Alfaqui	<i>adīb</i> [*]	Comerciante
Almocri	Gramático	Preceptor
Perito em ciências islâmicas	Lexicógrafo	Professor
Redactor de contratos	Poeta	
Tradicionista	Secretário	

^{*} Optou-se por manter a fórmula original, pois a tradução fornecida por PUA consiste em «letrado», o que, no contexto deste trabalho, é equivalente a sábio e a ulema.

TABELA 40. ULEMAS DO ĠARB COM DISCIPLINAS E ACTIVIDADES ASSOCIADAS

Anos H.	C/ disciplinas	C/ actividades	Total de letrados
<=100			1
101-150		1	2
151-200			2
201-250	1		2
251-300	5	4	12
301-350	6	6	20
351-400	1	3	9
401-450		4	12
451-500	1	10	26
501-550	4	19	46

Os letrados com informação relativa às disciplinas estudadas e actividades exercidas são em número menor face à totalidade de sábios para cada intervalo temporal, sendo essa diferença mais evidente a partir de 401H. Os dados flutuam de acordo com a evolução da própria curva de ulemas, com um decréscimo entre a segunda metade do século do califado e primeira metade do século das taifas, seguida por uma lenta recuperação e aumento expressivo nos períodos posteriores, sobretudo no que toca à actividade. Entre a segunda metade do

século 4/X e a segunda metade do século 5/XI as referências ao percurso formativo dos ulemas são esparsas. Na primeira metade do século 6/XII voltam a aumentar, mantendo-se, contudo, muito abaixo das referências às actividades exercidas, que aumentam exponencialmente a partir da segunda metade do século das taifas. Procedeu-se, em primeiro lugar, à análise das disciplinas nas quais os ulemas do Ġarb eram versados, de acordo com os anexos 72-86.

GRÁFICO 11. DISCIPLINAS ESTUDADAS ATÉ 400H

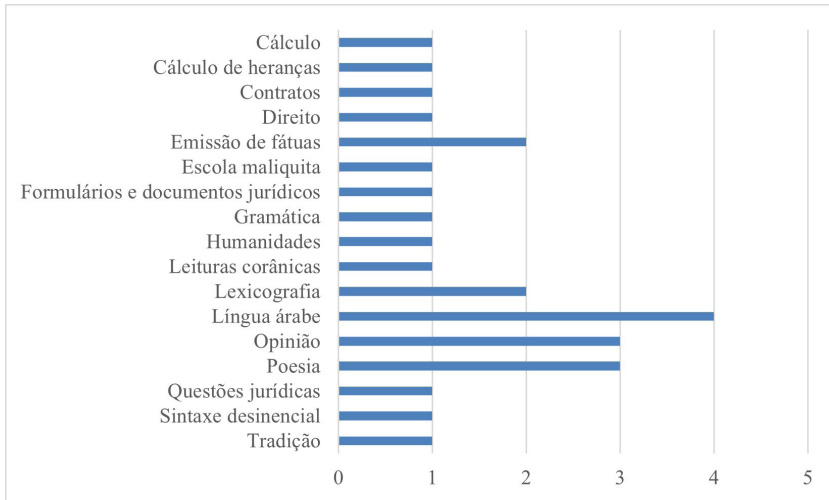
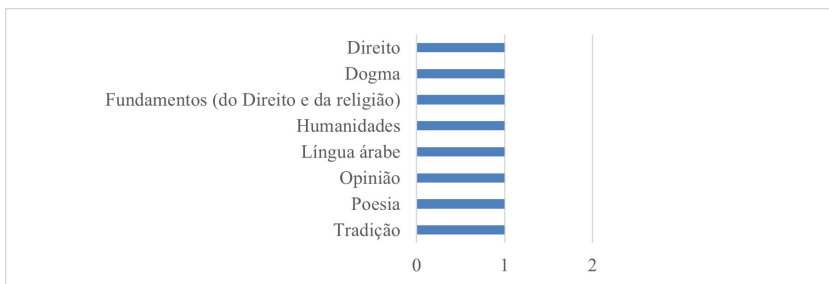


GRÁFICO 12. DISCIPLINAS ESTUDADAS ENTRE 401-550H



Os letrados de período omíada dedicaram-se a um conjunto de dezasseis disciplinas, com grande destaque para o estudo da língua árabe, seguido pelo estudo da opinião jurídica e da poesia. Também a emissão de fátuas e a lexicografia são áreas com alguma adesão. Em período pós-califal são apenas oito as disciplinas mencionadas em PUA. Relembre-se que o número de ulemas acerca dos quais são disponibilizados elementos referentes ao seu percurso educativo decresce acentuadamente. Isto sugere que estamos perante um afunilamento dos saberes num reduzido número de categorias ou que, no geral, é concedida menor importância ao percurso lectivo. Uma vez que nos situamos numa época de acentuado acréscimo de letrados, o foco ter-se-á deslocado para outros aspectos biográficos, nomeadamente, aqueles que implicavam uma maior exposição pública ou que sugeriam um maior espectro de influência.

Procedeu-se, de seguida, à distribuição dos ulemas de acordo com a categorização das disciplinas anteriormente proposta.

TABELA 41. EDUCAÇÃO: ULEMAS POR RAMO DE CONHECIMENTO

Anos H	Religioso-jurídico	Literário	Outro	Formação mista
<=100				
101-150				
151-200				
201-250		1		
251-300	3	2		
301-350	4	2		
351-400				1 [*]
401-450				
451-500	1			
501-550	2	1		1 ^{**}

^{*} 23BAD (ID PUA 3561) com educação em poesia, língua árabe e cálculo

^{**} 11N (ID PUA 3438) com educação em humanidades, língua árabe e direito

Genericamente, tanto em período emiral e califal, como naquele em que este trabalho se centra, os letrados do Ġarb com instrução na área religioso-jurídica são os mais representados, seguidos de perto pelos versados em estudos literários. Em período de taifas e almorávida, esta última vertente está apenas associada a um indivíduo. Estão

identificados dois sábios com formação mista —um antes do século 5/XI, outro já falecido no século seguinte—. Refira-se ainda a presença residual das «ciências dos antigos», com um ulema de época califal —23BAD— com conhecimentos de cálculo, que acumula com a sua perícia em poesia e em língua árabe.

GRÁFICO 13. ACTIVIDADES ATÉ 400H

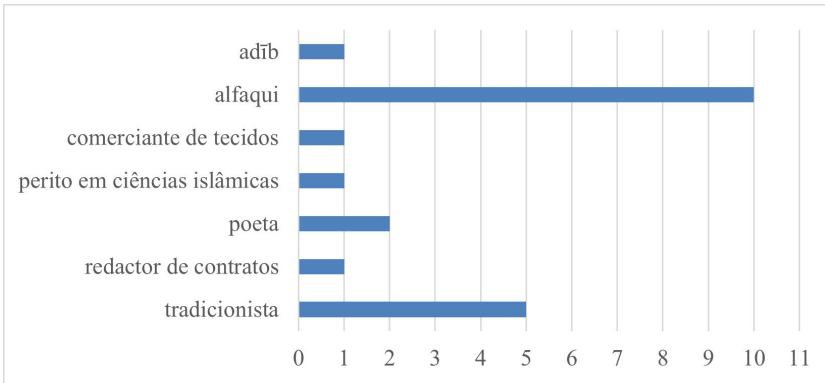
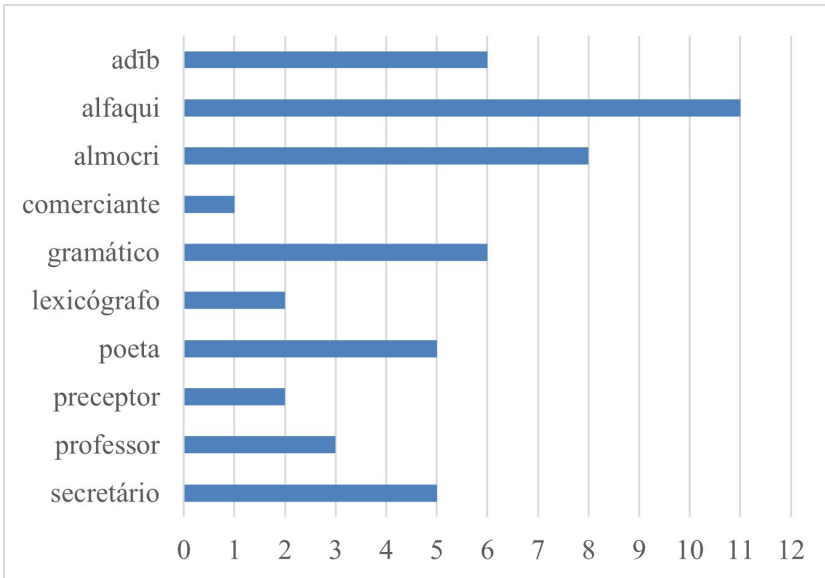


GRÁFICO 14. ACTIVIDADES ENTRE 401-550H



Verifica-se que até 400H são referidas sete actividades diferentes, contra dez para a fase 401-550H. A ocupação que, de longe, apresenta mais ocorrências em ambos os períodos é a de alfaqui. Os especialistas em Tradição, em destaque antes do século 5/XI, desaparecem na época posterior. Entre 401 e 550H são as actividades de almocri, *adīb* e gramático que secundam a de alfaqui. De acordo com a distribuição dos ulemas pelos ramos do saber obtém-se a seguinte relação:

TABELA 42. ACTIVIDADE: ULEMAS POR RAMO DO CONHECIMENTO

Anos H	Religioso-jurídico	Literário	Outro	Actividade mista
<=100				
101-150	1			
151-200				
201-250				
251-300	4			
301-350	5			1 [#]
351-400	1	1	1 [°]	
401-450	2	1		1 ^{##}
451-500	4	4	1 ^{**}	
501-550	6	5		8 ⁺

[°] 21BAD, comerciante de tecidos

^{**} 31BAD, indicado em PUA como «preceptor dos filhos do rei»

[#] 12B, alfaqui e poeta

^{##} 25BAD, alfaqui e poeta

⁺ 5SMG, poeta, alfaqui e secretário; 10N, alfaqui e secretário; 1SAN, *adīb*, poeta, lexicógrafo e professor; 3SAN, alfaqui e comerciante; 50BAD, alfaqui e gramático; 51BAD, lexicógrafo, gramático e professor; 5SIL, alfaqui e professor; 2MCH, *adīb*, alfaqui e preceptor.

As actividades de âmbito religioso-jurídico foram dominantes até 550H. Porém, entre a segunda metade do século 5/XI e o início do século seguinte, aquelas que se inscrevem no ramo literário ganham terreno. Sublinhe-se que, dos oito indivíduos com uma actividade mista em período almorávida, seis também exercem funções nesta área.

Maioritários entre os letrados, os alfaquis eram alvo das invectivas dos outros sábios. Em período emiral, Yaḥyà b. Ḥakam al-Ġazāl lança,

sarcástico, a questão: «Não encontras alfaqui que não seja rico: gostaria de saber como se enriquecem».¹³⁸ Ibn Sāra estabelece uma comparação pouco amistosa entre os alfaquis e os lobos: «Lobos, que aparecem com disfarces diversos, na *Mudawanna* encontrais que é lícito devorar-nos?».¹³⁹ Também Abū Ğa‘far Ibn al-Battī (m. 487-9/1095) refere-se aos alfaquis em termos depreciativos: «Maravilhei-me com o goivo-amarelo que dá o seu aroma na escuridão e cujo perfume se afasta com o amanhecer, e pensei que é naturalmente hipócrita, como um alfaqui que, em público aparenta seriedade e depois bebe à noite».¹⁴⁰

Estes traços de personalidade, identificados pelos autores coetâneos como perniciosos, foram, todavia, preciosos instrumentos de sobrevivência em épocas de transição política. François Clément sublinha a capacidade quase camaleónica dos *fuqahā* em, após a derrocada das taifas, se adaptarem ao domínio almorávida, passando de uma «(eventual) reprovação silenciosa à crítica aberta» dos régulos. Esta transição explica-se, na sua opinião, por três factores: a pressão popular, sobretudo vinda das zonas de Marca; a propaganda almorávida, da qual a actividade do alfaqui Ibn al-Aḥsan em Badajoz é exemplo; e a ambição e os interesses pessoais de alguns *fuqahā*, como por exemplo de Ibn al-Qulay‘ī, que desejava o afastamento dos ziridas do poder, o que veio a conseguir. Em período almorávida os alfaquis usufruíram, em particular sob ‘Alī b. Yūsuf (g. 500/1106-537/1143), de um elevado estatuto, tendo conseguido impor algo similar a uma «tecnocracia teo-jurídica», que lhes garantia «o quase monopólio da administração civil e dos cargos lucrativos, o que acabará por os tornar impopulares».¹⁴¹ O emir almorávida é caracterizado no *Al-Ḥulal al-Mawšiyya* como «piedoso, alfaqui, que honrava os sábios» e que «entregava os assuntos aos

138 Ibn Ḥayyān, 2001, p. 149.

139 Ibn Sāra, 2001, p. 98. A comparação dos alfaquis a lobos e as acusações de hipocrisia parecem ser um *topos* na poesia andaluzá; também Ibn al-Binnī de Jaén dirige-lhes a seguinte acusação: «Hipócritas! Vós vos escondes atrás da vossa respeitabilidade como o lobo quando caminha na escuridão da noite»; *vide* al-Marrākuṣī, 1955, p. 128.

140 Ibn Sa‘īd al-Maġribī, 1978, p. 266.

141 Clément, 1997, pp. 106-111. De acordo com o testemunho de Ibn Buluqqīn (2010, p. 241), Ibn al-Qulay‘ī instruiu os «seus concidadãos da minha capital que não me pagassem nada», referindo-se ao pagamento de *pareas*. Em ocasiões anteriores os alfaquis procuraram manipular ou submeter as populações. Foi o que ocorreu durante a fitna, quando Sulaymān al-Musta‘īn «enviou um grupo de alfaquis e vizires a Toledo», onde se tinha refugiado Muḥammad al-Mahdī, com a finalidade de intimidar a população, no que fracassaram; *vide* Ibn ‘Iḍārī, 1993, p. 87.

alfaquis». ¹⁴² Consta que, neste período, «nenhum título era tão elevado e distinguido como o de *faqīh*», ao ponto de ser atribuído o título de al-Faqīh ao emir almorávida, «que eles pretendiam celebrar e distinguir»; também «secretários, gramáticos e retóricos» eram agraciados com a distinção, «apesar de poderem não ter percorrido a sua formação em direito». ¹⁴³ Al-Marrākušī alonga-se um pouco mais e afirma:

[‘Alī b. Yūsuf] foi muito dado à gente do direito e da religião e não decidia nenhum assunto em todo o seu reino sem consultar os alfaquis. Se nomeava algum dos seus cádis, comprometia-o, entre outras coisas, a que não resolvesse nenhum assunto nem decidisse nenhum juízo a respeito de matéria pequena ou grande, senão na presença de quatro alfaquis. ¹⁴⁴

Olhando para a tabela 42, verifica-se que é, precisamente, no intervalo cronológico em que se insere o reinado de ‘Alī b. Yūsuf que aumenta, de forma significativa, o número de indivíduos ligados a ocupações de teor religioso-jurídico. De ressaltar também o elevado registo de ulemas que exercem uma actividade mista, sendo que desses oito, seis são apelidados de alfaquis. Considerando as palavras de al-Maqqarī relativas ao uso de tal denominação honorífica por sábios de outros quadrantes do conhecimento, sem que estes tivessem reunido formação nessa área, resta questionar quantos destes seis alfaquis sê-lo-iam apenas nominalmente.

O colapso do califado omíada trouxe uma diversificação das actividades no âmbito linguístico, com o aparecimento das funções de *adīb*, gramático, secretário ou lexicógrafo, o que aponta para o desenvolvimento dos respectivos ramos do conhecimento. Em período de taifas, a reprodução do modelo de corte omíada requeria a presença dos artífices da palavra. Al-Marrākušī diz-nos que al-Mu‘tamid rodeou-se de poetas e gente

¹⁴² *Ibn Simāk*, 195, p. 101.

¹⁴³ al-Maqqarī, 1860, I, pp. 141-142. Sobre a abordagem almorávida aos alfaquis e ao poder judicial em geral, *vide* El-Hour, 1997. No que respeita aos alfaquis do Ġarb, a esmagadora maioria não apresenta formação na área, o que deriva, antes do mais, do défice de informação relativa às disciplinas estudadas já aqui abordado.

¹⁴⁴ al-Marrākušī, 1955, p. 192. Chamberlain (1994, p. 77), no seu estudo a respeito dos *a‘yan* de Damasco nos séculos XIII e XIV menciona os diferentes significados do termo alfaqui e correlacionados, que designam, por exemplo, os estudantes de qualquer ramo do conhecimento que estudavam tanto em madrasas como no domicílio, pelo que se admite que a palavra tivesse múltiplas interpretações consoante as geografias e as cronologias em que era empregada.

de letras, ao ponto de apresentar «escassez das outras ciências em comparação com a literatura e tudo o relacionado com ela».¹⁴⁵ Como M. Marín afirma: «Neste panorama de cultura cortesã, os poetas, cuja parte importante da produção estava destinada, precisamente, a glorificar o soberano: são os panegiristas do poder e as suas composições acompanham as cerimónias ou celebram as vitórias do exército, fornecendo um testemunho necessário da grandeza e poderio do príncipe». A promoção de tertúlias literárias (*maǧālis*) permitia ao rei afirmar-se como mecenas e constituía uma oportunidade de encontrar novos poetas capazes de o glorificar e aos seus feitos. Simultaneamente, estes encontros constituíam um palco para que os artífices da palavra pudessem demonstrar as suas qualidades e, porventura, ser alvo da generosidade do rei, em troca de «um verso oportuno ou a uma citação inteligentemente situada na conversação».¹⁴⁶

Os poetas adquirem um estatuto que lhes permite estabelecer as suas condições de pagamento. Al-Maqqarī conta-nos que a ambição destes «cresceu de tal modo» que um dos poetas de al-Mu‘tamid «jurou que não louvaria um rei numa cássida por menos de 100 dinares e al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād, tendo ouvido isso, mandou-o chamar e ordenou que ele escrevesse uma, mas ele obstinadamente recusou aceder aos seus desejos, a não ser que ele concordasse em dar-lhe a soma que ele pedia». O caso adquire contornos inusitados se considerarmos que «al-Mu‘tamid era, não só o mais poderoso soberano do seu tempo, mas aquele que menos poderia suportar a oposição por parte de um súbdito».¹⁴⁷

Já durante o califado de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir o vencimento dos poetas decorria da divisão da receita fiscal em três partes, sendo que uma era consignada aos poetas, predicadores e mendigos.¹⁴⁸ Apesar dos diferentes patamares de remuneração e prestígio em que cada poeta se enquadrava, podemos supor que, podendo em época de taifas haver um sistema equiparado, estes teriam mais poder reivindicativo. Isto porque, se um soberano não atendesse às exigências de um dado poeta, havia uma boa possibilidade de este ser bem acolhido no reino vizinho, o que, atendendo à atmosfera de competição entre taifas, seria o equivalente a entregar pontos ao adversário.

145 al-Marrākuṣī, 1955, p. 84.

146 Marín Niño, 1992, p. 159.

147 al-Maqqarī, 1860, I, p. 35.

148 Dos restantes dois terços, um ia para o erário (*bayt al-māl*) e outro para os exércitos; vide Ibn al-Kardabūs, 2015, p. 82.

Noutro quadrante do domínio da linguagem surge a figura do secretário. Associados à orientalização e ao reforço do aparelho de Estado, sobretudo em época califal, os *kuttāb* «tornaram-se os técnicos do elevado registo da linguagem, tanto nos documentos de chancelaria como nas suas composições recreativas».¹⁴⁹ O persa Niẓāmī ‘Arūḏī al-Samarqandī (m. 556-7/1161) descreveu a *kitāba* do seguinte modo:

A função de secretariado é uma arte que compreende métodos analógicos de retórica e comunicação, e ensina as formas de tratamento empregadas entre os homens, na correspondência, consulta, contenção, elogio, condenação, diplomacia, conciliação e provocação, bem como em ampliar ou minimizar questões; elaborando meios de desculpa ou censura; impondo convénios; registando os precedentes; e mostrando, em todos os casos, a disposição ordenada do assunto, de modo a que tudo possa ser enunciado da melhor e mais adequada maneira.¹⁵⁰

O crescente recurso da administração às diversas formas de comunicação escrita levou ao interesse pelas ciências literárias, como a gramática ou a filologia, gerando, desse modo «um círculo virtuoso entre alta educação, mobilidade social ascendente e o nascimento de uma tradição literária e intelectual andaluza».¹⁵¹ Em período amirida, Córdoba continua a ser o local onde se concentra a maior parte dos secretários, situação que muda a partir da *fitna*, quando muitos seguem para as periferias, onde têm um papel activo na governação das taifas emergentes. É o caso de al-Tākurrūnī em Valência ou de Aḥmad b. Tāhir em Múrcia.¹⁵² Em época de taifas floresce, nas cortes mais concorridas, aquilo a que Soravia designa de «mercado literário», onde os artífices da palavra oferecem os seus serviços a quem lhes oferecer o maior rendimento.¹⁵³

Os almorávidas, por seu turno, encaravam a poesia com suspeição e desdém, «porque era uma inovação na religião, que quiçá conduzia à perturbação dos dogmas [...] até que se consolidou na sua alma o ódio à ciência da palavra e a seus seguidores».¹⁵⁴ Al-Maqqarī vai mais

149 Soravia, 2020, pp. 272-273.

150 Niẓāmī ‘Arūḏī al-Samarqandī, 1921, p. 12.

151 Soravia, 2020, pp. 272-273.

152 *Ibidem*, pp. 277-278.

153 *Ibidem*, p. 280.

154 al-Marrākuṣī, 1955, p. 129.

longe e discorre caudalosamente acerca das virtudes intelectuais dos reis de taifas, não perdendo a oportunidade de ridicularizar os almorávidas e, em particular, Yūsuf b. Tāšfin.¹⁵⁵ Para lá das questões ideológicas, mais ou menos acentuadas pelo cálamo de al-Maqqarī, há que ter em conta que um governo centralizado e sediado em Marraquexe oferecia poucas oportunidades para os poetas «que agora tinham de ganhar a vida a enaltecer funcionários e governadores, representantes do poder almorávida, e burgueses prósperos e terratenentes, mais parcimoniosos do que os reis depostos, ou a trabalhar como artesãos noutros pequenos ofícios —copistas, açougueiros, padeiros, barbeiros, alfaiates, etc.— para sobreviver».¹⁵⁶ Esta nova realidade permitiu, contudo, a proliferação de novas formas poéticas, mais simples e próximas da linguagem comum, dado que se destinavam a um público menos selecto.¹⁵⁷

No entanto, o alegado ódio à poesia não se estendeu às outras ciências da palavra nem impediu que Sevilha, transformada em capital andaluza dos almorávidas, tivesse captado os notáveis do campo linguístico. A necessidade de governar um território política e socialmente heterogéneo e de sustentar as suas fronteiras internas e externas sob uma cartilha político-religiosa unívoca levou os almorávidas a recorrer aos sábios locais como intermediários na relação entre o poder e a sociedade andaluza. Por esse motivo «passaram ao emir dos muçulmanos os mais notáveis em ciência de toda a Península, até assemelhar-se a sua capital à dos Banū al-‘Abbās nos começos do seu reinado, e se reuniram a ele e a seu filho secretários notáveis e campeões da eloquência, o que não tinha ocorrido em nenhum século».¹⁵⁸

Al-Maqqarī recolhe o testemunho de Ibn Sa‘id que, embora tendo vivido numa cronologia posterior, descreve a dedicação dos andaluzes à gramática e à retórica, uma realidade que começa a ser visível no Ġarb através do crescimento, na primeira metade do século 6/XII, do número de sábios dedicados às ciências da palavra.¹⁵⁹ É neste contexto que Abū al-Qāsim b. al-Ġadd, Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad

155 al-Maqqarī, 1860, I, pp. 36-38.

156 Garulo Muñoz, 2020, p. 360.

157 *Ibidem*.

158 al-Marrākušī, 1955, p. 119.

159 al-Maqqarī, 1860, I, p. 142.

Ibn al-Qabṭurnah e Abū Muḥammad ‘Abd al-Mağīd b. ‘Abdūn ingresam na administração almorávida como secretários.¹⁶⁰

O facto de quatro dos oito indivíduos assinalados na tabela anterior para o período almorávida terem uma actividade mista, combinando ocupações no âmbito religioso-jurídico e no âmbito linguístico, poderia, na opinião de Soravia, escudar o letrado da ortodoxia dos novos senhores, na medida em que se mostravam conhecedores da lei religiosa. Adicionalmente, esta convergência de saberes providenciava à administração almorávida os conhecimentos religioso-jurídicos, bem como a destreza linguística necessária para reforçar a legitimidade do seu poder no al-Andalus.¹⁶¹

Os secretários não escapam, todavia, ao comentário viperino de Ibn Sāra que aqui se dirige a alguém por quem nutre pouco afecto:

É um homem brilhante
que tem, como profissão, ser secretário,
e que é vivo e ardente, como uma víbora
que a língua agita, ameaçadora.
Ama o negro até ao ponto que os seus dentes
vendem o branco para comprar o negro,
e, quando abre a boca, as serpentes
fogem do seu hálito
a refugiar-se nas latrinas.¹⁶²

Regista-se a menção a preceptores e professores, à margem da descrição de uma rede de transmissão de conhecimento. Admite-se, por esse motivo, uma crescente individualização da figura do docente, compatível com o alargamento do ensino a novas camadas populacionais.¹⁶³

160 al-Marrākuṣī, 1955, p. 130.

161 Soravia, 2020, p. 283. A investigadora dá o exemplo de Abū al-Qāsim Ibn al-Ġadd, enquanto alguém que oscilou entre as duas esferas do conhecimento: foi primeiro *kātib wazīr* dos abádidas, regressou a Niebla após a queda da taifa às mãos dos almorávidas, onde fez parte da *šūrā* da cidade, tendo, de seguida, servido Yūsuf b. Tāšfin como *kātib*, função que exerceu até morrer em 515/1121.

162 Ibn Sāra, 2001, p. 61.

163 Saliente-se que existem referências a preceptores, por exemplo, dos filhos dos emires e califas, como já aqui foi abordado (*vide supra*, p. 64) e a cujo assunto retornaremos (*vide infra*, pp. 304-306), mas estas respeitavam a situações no âmbito restrito do palácio. Ibn Ġamā‘a (2015, p. 21), numa cronologia posterior, enaltece o papel dos ulemas que transmitem o seu conhecimento.

Presume-se que, nestes casos, estejamos perante uma ocupação remunerada. Só assim se entende a advertência de al-Ġazālī de que o professor «não deve procurar remuneração pelos seus serviços em nome do conhecimento, nem aceitar recompensa ou agradecimentos» e que «quem quer que procure riqueza através do conhecimento é como a pessoa que, no intuito de limpar as solas dos seus sapatos, as limpasse contra a sua cara, reduzindo, desse modo, o mestre a um escravo, e fazendo do escravo um senhor».¹⁶⁴ Registe-se que os cinco indivíduos que desempenharam a actividade de preceptor ou de professor não estão associados a famílias ligadas ao saber, que poderiam mostrar aversão a que os seus membros fossem vistos como uma espécie de «mercenários do conhecimento».

No entanto, se para muitos coetâneos o ensino constituía uma actividade degradante, para outros era edificante. Al-Maqqarī faz alusão à inexistência de escolas no al-Andalus, «onde a juventude poderia ser educada e inspirada com o amor à ciência, como acontece no Oriente». Segundo o próprio, «parece ter existido, em vez disso, diversas cátedras ligadas às mesquitas e numerosos professores que apresentavam lições em assuntos variados por um salário estipulado que recebiam».¹⁶⁵

A proposta de Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (m. 543/1148) em iniciar a instrução pela língua árabe e pela poesia pode ser vista como ilustrativa do crescimento do número, bem como do prestígio dos indivíduos com uma actividade ligada ao ramo literário.¹⁶⁶ Essa posição é retomada mais tarde por Ibn Ḥaldūn que afirma que o estudo da filologia deve preceder o do Alcorão e da Sunna.¹⁶⁷

164 al-Ġazālī, 1962, p. 139.

165 al-Maqqarī, 1860, I, pp. 140-141. É do tempo de Ibn al-Ḥatīb, cujo testemunho al-Maqqarī recolhe, a construção daquela que viria a ser a madrasa andaluza mais conhecida, a madrasa al-Naṣriyya, fundada em 1349 por Yūsuf, rei de Granada. Makdisi (1973, p. 154) aponta para a possibilidade de no século XI já existir uma madrasa no al-Andalus. A sua teoria baseia-se um relato de Ibn Farḥūn (m. 799/1397) referente à actividade lectiva que Ibn Sukkara (m. século 6/XII) exerceu no final do século XI numa madrasa localizada em Múrcia. O autor acautela, porém, que Ibn Farḥūn poderá ter usado o termo madrasa de forma anacrónica.

166 Ben Abdessellem, 2001. Atente-se que o mais consensual era iniciar a instrução pelo Alcorão. Esta posição manteve-se até mais tarde noutros pontos do mundo islâmico, como o demonstra Ibn Ġamā‘a (2015, p. 58): «Um estudante deve começar [a sua viagem pelo conhecimento] com o Livro de Allah Todo-Poderoso. Ele deve tentar aperfeiçoar a sua memorização e aprender bem a sua exegese e ciências; pois isso é a mãe de todas as ciências e o seu fundamento».

167 Ibn Ḥaldūn, 1967, p. 696.

Dado que a informação relativa às disciplinas estudadas vai reareando à medida que se caminha para a cronologia deste trabalho, procedeu-se à análise da distribuição geográfica das actividades pelas cidades do Ġarb, de acordo com as duas grandes divisões cronológicas previamente adoptadas —até 400H e 401-550H—.

TABELA 43. DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA DAS ACTIVIDADES ATÉ 400H

	<i>Adīb</i>	<i>Alfaqui</i>	<i>Comerciante de tecidos</i>	<i>Perito em ciências islâmicas</i>	<i>Poeta</i>	<i>Redactor de contratos</i>	<i>Tradicionista</i>
Badajoz	1	5	1	1	1		4
Mérida							1
Beja		4			1	1	
Niebla		1					

TABELA 44. DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA DAS ACTIVIDADES ENTRE 401-550H

	<i>Adīb</i>	<i>Alfaqui</i>	<i>Almocri</i>	<i>Comerciante</i>	<i>Gramático</i>	<i>Lexicógrafo</i>	<i>Poeta</i>	<i>Preceptor</i>	<i>Professor</i>	<i>Secretário</i>
Lisboa			1							
Santarém	1	1		1	1	1	1		1	
Évora	1		1				1			1
Badajoz	2	3	3		3	1	1	2		1
Marachique	1	1							1	
Silves		4			1				1	1
Sta. M. ^a al-Ġarb		1	2		1		1			1
São Brás	1						1			
Saltés		1								
Niebla		1	1							1

No período que se estende até 400H, Badajoz é a cidade que reúne mais indivíduos para os quais dispomos de informação relativa às actividades que exerceram. Esta observação pode resultar de duas situações: *a)* pode derivar da importância que Badajoz veio a ter no século posterior, o que levou a que a vida dos seus letrados fosse revisitada e registada por autores tardios ou *b)* pode, de facto, manifestar a sua vitalidade no domínio cultural.

A leitura das fontes utilizadas na agremiação destes dados indica que à excepção de 36BAD, que é somente referido por al-Ḥumaydī, todos os restantes são referenciados por autores anteriores à época de taifas, nomeadamente, Ibn Ḥārīt al-Ḥuṣānī e Ibn al-Faraḍī.¹⁶⁸ Entre os alfaquis e tradicionistas oriundos de Badajoz resulta notório o investimento nas actividades de teor religioso-jurídico. Já em período de taifas e almorávida verifica-se, em Badajoz, um maior equilíbrio entre os indivíduos que exercem actividades do ramo religioso-jurídico e os do ramo literário, com uma ligeira supremacia do segundo.

Na transição para o século 5/XI acentua-se a distribuição territorial de indivíduos com actividade associada, além de que um maior equilíbrio entre as duas áreas do conhecimento em cada uma das povoações. Observa-se, porém, que Silves apresenta um número acentuado de alfaquis, um pouco à semelhança de Beja em período precedente, ao mesmo tempo que só encontramos um especialista em estudos literários, nomeadamente, um gramático.

Os dados apresentados, ainda que numericamente pouco expressivos, sugerem que, na época 401-550H, à excepção de Silves, não existe uma especialização local em termos de ramo de actividade, parecendo que a dianteira de Badajoz em quase todas as ocupações deriva, sobretudo, da supremacia numérica.

Cargos e relação com o poder

A tabela seguinte apresenta a evolução cronológica dos ulemas do Ġarb que desempenharam cargos, em relação com a totalidade de ulemas para cada faixa cronológica.

¹⁶⁸ De salientar que al-Ḥumaydī, que recorreu apenas à sua memória, regista seis dos sete letrados de Badajoz, pelo que é razoável presumir que o seu número poderia ser superior.

TABELA 45. ULEMAS COM CARGOS

Anos H.	C/ cargo	Total de letrados
<=100		1
101-150	1	2
151-200	2	2
201-250	1	2
251-300	5	12
301-350	8	20
351-400	4	9
401-450	2	12
451-500	8	26
501-550	14	46

Os letrados que ocuparam cargos estão sempre em franca minoria face à totalidade. A excepção situa-se no período 151-200H. Até ao final do califado perfazem cerca de metade do total para cada intervalo cronológico. A desigualdade acentua-se para mais de $1/3$ no período 401-550H, sendo essa diferença especialmente nítida na primeira metade do século 5/XI, quando é de $1/6$. Isto poder-se-á dever ao facto de este meio século ter sido um momento de redefinição política e administrativa e de alguns cargos terem ficado temporariamente vacantes.

Procedeu-se ao apuramento dos cargos atribuídos aos sábios do Ġarb de acordo com a nomenclatura e respectiva tradução utilizada em PUA, que se encontra no anexo 71. Os dados encontram-se entre os Anexos 72-86. Ao contrário das disciplinas e das actividades em que adoptámos a forma traduzida, optámos, nos cargos, por utilizar os termos em árabe, por serem mais concisos e operativos. A sua tradução e explicação será dada ao longo do texto.

GRÁFICO 15. CARGOS ATÉ 400H

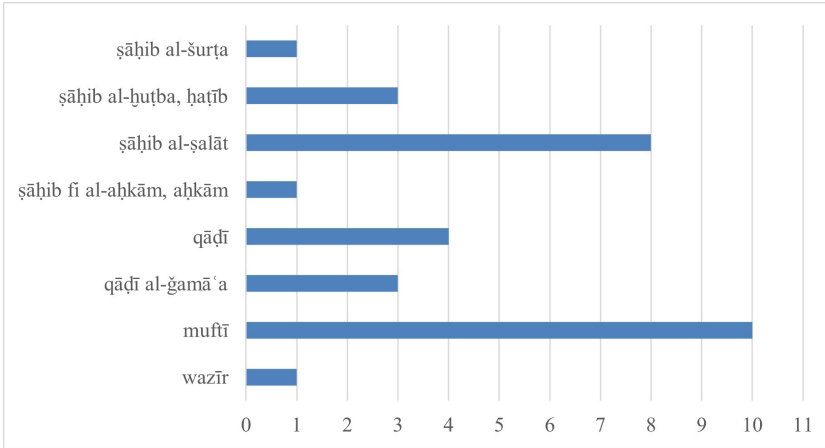
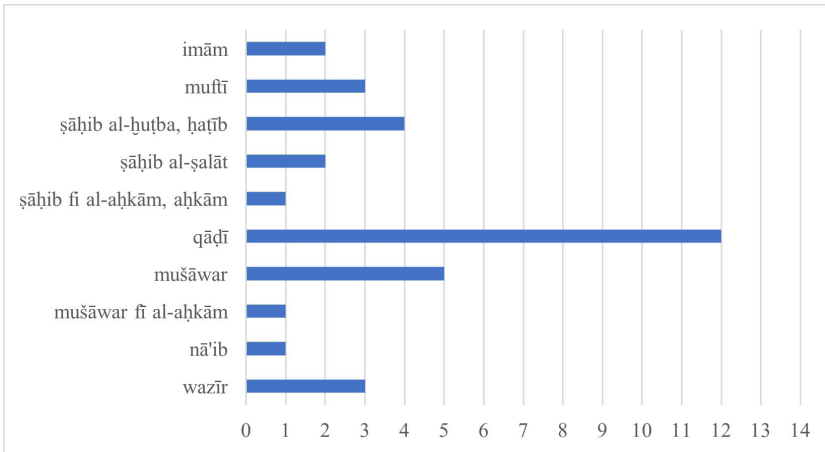


GRÁFICO 16. CARGOS ENTRE 401-550H



Os cargos mencionados em PUA são oito para o período que se estende até ao século 4/X e dez para o período seguinte. Na primeira fase, o cargo mais referido é o de mufti, seguido do de encarregado da oração e de cádi. No período posterior, os lugares cimeiros alteram-se, passando o cádi a ser o mais frequentemente mencionado, seguido pelo conselheiro do cádi ou *muşāwar* e pelo encarregado do sermão.

A primazia dos muftis em época omíada traduz a necessidade de criação de um corpo de especialistas dedicados à interpretação da lei religiosa, auxiliando, desse modo, a tarefa do cádi da aplicação da justiça, dado que este último era mais frequentemente escolhido pelos seus atributos morais e pelo prestígio que irradiava, e não pelos seus conhecimentos legais.¹⁶⁹ Martos Quesada distingue o mufti privado do mufti público ou *mušāwar*, sendo que o primeiro emite fátuas para qualquer muçulmano que solicite os seus pareceres, ao passo que o segundo faz parte do conselho que «tem a missão específica de assessorar o juiz em matéria de *fiqh* ou em problemas de interpretação da lei».¹⁷⁰ A proliferação do cargo de *mušāwar* no período 401-550H pode resultar de uma maior preocupação em rodear os cádis de especialistas que assegurem a conformidade dos pareceres jurídicos com a lei islâmica. Assumindo que aqueles que são apenas designados por muftis seriam os muftis «privados», o aparente decréscimo nesta época revela uma realidade inversa à registada, por exemplo, em Córdoba, já que Ibn Abī al-Fayyāḍ [m. 459/1067] afirma que havia na cidade três mil pessoas que podiam usar *qalansuwa* e não o usavam nessa época senão os que ditavam fátuas.¹⁷¹ Tendo em conta o desenvolvimento urbano registado em época de taifas e, com maior expressão, em época almorávida, torna-se, pois, difícil de compreender o decréscimo no número de muftis nesta cronologia.

As palavras de Ibn ‘Abdūn de Sevilha reflectem, à época, a importância do juiz: «Nada é mais necessário no mundo do que um cádi justiceiro, um notário fidedigno, um bom calafate e um médico perito e consciencioso, pois de estes quatro ofícios depende a vida do mundo e eles necessitam mais do que ninguém de ser honrados e religiosos, já que Deus lhes confiou os bens e as vidas das gentes».¹⁷²

No Mediterrâneo Oriental, al-Māwardī (m. 450/1058) consagra amplo espaço do seu *al-aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya* às qualidades que o cádi deve reunir, bem como ao comportamento que dele se espera.¹⁷³ O jurista refere que, na ausência de um cádi e de um imā, a população de uma dada região poderia nomear um cádi que os repre-

169 Martos Quesada, 1996, p. 127.

170 *Ibidem*, p. 131.

171 al-Marrākušī, 1955, p. 304.

172 Ibn ‘Abdūn, 1992, n.º 201, p. 170.

173 al-Māwardī, 1996, pp. 98-115.

sentasse. Perante a chegada de um novo imã, a continuidade do exercício das funções de cádi estaria dependente da autorização daquele.¹⁷⁴ Admitindo que este pressuposto era válido no al-Andalus, o facto de nesta lista de trabalho estarem referenciados para o Ġarb apenas dois imãs pode explicar a amplitude da actuação dos cádis após o colapso do califado, dada a escassez de imãs de cuja autorização dependessem para assumir ou permanecer em funções.

De facto, foram os cádis que asseguraram a governação em vários locais do al-Andalus. Maribel Fierro aponta os seguintes casos de juizes que tomaram as rédeas do poder: Ya‘īš b. Muḥammad em Toledo, Muḥammad b. Ismā‘īl b. ‘Abbād em Sevilha, ‘Īsà b. Abī Bakr Muḥammad b. Sa‘īd b. Muzayn em Silves, e Ibn Ġaḥḥāf em Valência.¹⁷⁵ De fora fica a dinastia Bakrī de Saltés e Huelva dada a inexistência de prova de que o primeiro governante da dinastia, Abū Zayd Muḥammad b. Ayyūb (que começou a governar em 403/1012) fosse cádi quando se independentizou, apesar de o seu pai —Ayyūb b. ‘Amr al-Bakrī (m. 398/1007)— ter ocupado essa posição em Niebla. Também não é incluída a dinastia Ġahwarī, de Córdoba, pelos mesmos motivos.¹⁷⁶ Silves foi inicialmente governada por ‘Īsà b. Muḥammad al-Ḥāḡib e depois pelo seu filho, até que cerca de 434/1042, Aḥmad b. Ġarah, terá adoptado um comportamento tirânico, o que suscitou resistência por parte da população. Foi então que o cádi de Silves Abū al-Aṣḡāġ ‘Īsà b. Muḥammad, dos Banū Muzayn —família originária de Ocsónoba— tomou o poder. As circunstâncias sugerem que a população terá recorrido a Ibn Muzayn por este pertencer a uma família conceituada na zona.¹⁷⁷

O juiz era a autoridade seleccionada pelo governante a partir dos notáveis da cidade.¹⁷⁸ Por essa razão, era-lhes conferida legitimidade governativa, na medida em que eram representantes locais do califado que, embora já não existisse no plano operativo, perdurava no plano simbólico e que, perante o vazio de poder com a queda do califado, tomou o seu lugar.¹⁷⁹

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 115.

¹⁷⁵ Fierro, 1994, p. 71.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 72.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 82-83.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 106.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 107.

Em período omíada, o cádi de Córdoba era designado de *qāḍī al-ġamā'a*. Ibn al-Šaffār (m. 429/1038) foi o último *qāḍī al-ġamā'a* designado como tal. No início de 448/1056, os governantes de Córdoba Banū Ġahwar fizeram reviver o título, ao mesmo tempo «que outros *qudat al-ġamā'a*—ou variantes deste título—eram investidos em várias capitais de taifas». ¹⁸⁰ O *qāḍī al-ġamā'a* combinava a actividade judicial com a direcção da *ḥuṭba* na mesquita principal. Além disso, participava no juramento de fidelidade ao novo governante (*bay'a*) e estava encarregado de gerir as propriedades e rendas da mesquita principal. ¹⁸¹

Observa-se a importância do *mušāwar* entre os anos 401-550H. As sentenças emitidas pelo cádi só eram vinculativas se fossem aprovadas por um conselho de juriconsultos (*mušāwarun*) que emitia a sua opinião legal, com base no relatório escrito da situação que o cádi lhes entregava. Os membros da *šūra* eram nomeados e destituídos pelo governante após consulta prévia ao cádi, mas também podiam permanecer em funções até falecer. ¹⁸² No século 5/XI o *mušāwar* recebia um salário fixo obtido através das rendas dos legados pios. ¹⁸³ Estas condições tornavam o cargo apelativo.

Outros agentes do Estado gozavam de poderes judiciais: os seus delegados (*nuwwāb*, sing. *nā'ib*), ou o *šāḥib fi al-aḥkām*, cujo número aumenta no segundo quartel do século 6/XII, quando o poder almorávida começa a enfraquecer. As funções deste último estão pouco claras, embora algumas fátuas apontem no sentido de poderem arbitrar em conflitos vicinais ou marítimos. Tarefas como gerir os fundos pios ou intervir em matérias de relevância política estavam-lhe vedadas. ¹⁸⁴

Entre 401 e 550H, quer o mufti quer o *šāḥib al-šalāt* passam a segundo plano. Note-se o desaparecimento do juiz da comunidade e do encarregado da polícia, bem como o surgimento de novos cargos no Ġarb, nomeadamente, as figuras do *aḥkām*, do conselheiro do *aḥkām*, do juiz substituto, e do conselheiro do juiz.

180 Müller, 2000, p. 162.

181 Serrano, 2014, p. 246.

182 Müller, 2000, p. 163.

183 *Ibidem*, p. 164.

184 Serrano, 2014, p. 252.

TABELA 46. CARGOS E DISTRIBUIÇÃO CRONOLÓGICA

Cargos	<=100	101	151	201	251	301	351	401	451	501
		150	200	250	300	350	400	450	500	550
imām								1		1
ṣāhib al-ḥuṭba, ḥaṭīb					1	1	1		1	3
ṣāhib al-ṣurṭa							1			
ṣāhib al-ṣalāt					3	3	2		1	1
ṣāhib fi al-aḥkām, aḥkām						1			1	
qāḍī		1				1	2	1	4	7
qāḍī al-ḡamā'a			2	1						
mušāwar								1		4
mušāwar fi al-aḥkām										1
muftī					3	6	1		1	2
nā'ib									1	
wazīr							1		1	2

TABELA 47. NÚMERO DE CARGOS POR ULEMA

Anos H	1 cargo	2 cargos	3 cargos	4 cargos
<=100				
101-150	1			
151-200	2			
201-250	1			
251-300	3	2		
301-350	4	4		
351-400		4		
401-450	1	1		
451-500	6	2		
501-550	10	2	1	1

A tabela 46 demonstra a maior diversidade de cargos em período almorávida. Ibn al-Aṭīr afirma que Yūsuf b. Tāšfīn «amava as pessoas

de ciência e de religião e confiou-lhe os postos administrativos».¹⁸⁵ Por sua vez, através da tabela 47 apercebemo-nos que, até ao final do século 5/XI, a maioria dos indivíduos ocupa um ou, em menor grau, dois cargos durante a sua vida. Em época almorávida destacam-se indivíduos que exerceram três e quatro cargos. Trata-se de 10N (m. 515/1121), que foi conselheiro do cádi, mufti e vizir; e de 5SMG (m. 546/1151), que chegou a cádi, conselheiro do cádi, encarregado da oração obrigatória e encarregado do sermão. No entanto, em termos proporcionais, constatou-se que em época califal foram vários os ulemas que desempenharam dois cargos.¹⁸⁶

O cargo de cádi era especialmente cobiçado e sujeito a pressões. Ibn Buluqqīn conta que, no final do século 5/XI o seu irmão, o príncipe zirida de Málaga, ofereceu cinquenta meticais ao cádi Ibn Sahl, para que este se indisputasse contra ele «com aparências de legalidade». No entanto, Ibn Sahl, indignado com este procedimento, devolveu-lhe o dinheiro.¹⁸⁷ Na sequência dos acontecimentos, Ibn Qulay‘ī aconselha o rei de Granada a confirmar Ibn Sahl como cádi, acrescentando a seguinte recomendação: «Deverás, contudo, associar-me a ele neste posto, pois se o fizeres, verás como correm maravilhosamente as coisas de acordo com os teus desejos, tanto no que se refere aos almorávidas [dos quais Ibn Qulay‘ī era aliado] como em teu próprio reino». E acrescenta: «Com efeito, se quiseres tirar a qualquer um nem que seja um dirham contra a lei, as gentes o teriam por odioso e, pelo contrário, se lhes retiras mil por via legal, poderás fazê-lo sem que ninguém diga nada».¹⁸⁸

Em período almorávida, o apoio dos *fuqahā'* revela-se essencial para assegurar a aceitação de um poder estrangeiro por parte dos andaluzes. Isto passou por canalizar algumas taxas e impostos para certos cádis, como fez o emir almorávida Yūsuf b. Tāšfīn em relação ao cádi de Almería, Muḥammad b. Yaḥyà (Ibn al-Farrā').¹⁸⁹

A procura da proximidade com o poder era uma constante entre os sábios, contrariando, em parte, o ideal de que o ulema deveria manter-se

185 Ibn al-Aṭīr, 1898, p. 514.

186 Como Martos Quesada (1996, p. 132) lembra, o título de mufti ou de *mušāwar*—e supõe-se que dos restantes cargos—acompanha o ulema toda a sua vida, mesmo quando já não desempenha essas funções.

187 Ibn Buluqqīn, 2010, pp. 253-254.

188 *Ibidem*, p. 254.

189 *Ibidem*, pp. 249-250.

afastado das riquezas e distinções mundanas.¹⁹⁰ O desejo de obtenção de estatuto levava muitos sábios a formular os mais diversos pedidos aos seus patronos, como o que ‘Abd al-‘Azīz al-Qabṭūrna dirige a al-Mutawakkil:

Ó rei, cujos anciãos foram altivos e da posição mais distinta! Tu que adornaste o meu pescoço com o colar dos teus favores, grandes e engastados como pérolas, adorna agora a minha mão com um falcão. Honra-me com um de esplêndidas asas, cuja plumagem se dobre com o vento do norte. Com que orgulho sairei com ele ao amanhecer, lançando a minha mão com o vento, para aprisionar o livre com o acorrentado.¹⁹¹

A relação entre soberano e letrado poderia também ser caracterizada por uma grande lealdade. Um exemplo é a amizade que Ibn al-Labbāna (m. 507/1113-4) de Dénia devotou a al-Mu‘tamid e que o levou a acompanhar o abádida no desterro.¹⁹²

O termo *ǧāh*, que frequentemente surge associado aos letrados andaluzes, «define-se pela posse de riquezas, nobreza genealógica» e pela «existência de um sistema de distribuição e circulação de favores, materiais e simbólicos, entre os seus possuidores e as pessoas do seu entorno».¹⁹³ No entanto, *ǧāh* também poderia advir do estudo e do trabalho individuais. Al-Bāǧī (36BAD) é o paradigma de a riqueza material não ser essencial à obtenção de *ǧāh*, na medida em que o seu percurso formativo, que passou por uma longa estadia no Oriente, e o conhecimento do qual deu provas no seu regresso ao al-Andalus cativou o interesse dos detentores do poder, que não hesitaram em oferecer-lhe cargos, através dos quais veio a enriquecer.¹⁹⁴

190 Relembre-se as posições de Ibn Ḥazm e, do outro lado do Mediterrâneo, de Nizām al-Mulk; *vide supra*, p. 68.

191 Ibn Sa‘īd al-Maǧribī, 1978, p. 162.

192 A dedicação de Ibn al-Labbāna é posta em evidência nos seguintes versos: «Dou a minha alma e a minha família por uns patronos, de quem nunca implorei auxílio contra as vicissitudes da fortuna sem que voltasse carregado de ajuda! Depois de guarnecer de penas as minhas asas, humedeceram-nas de generoso orvalho; por isso não posso voar da sua tribo»; *vide* Ibn Sa‘īd al-Maǧribī, 1978, p. 254.

193 Marín Niño, 2011, p. 129. Marín recorda o cádi sevilhano Ibn ‘Abbād al-Laḥmī, o primeiro da dinastia reinante de Sevilha, que os biógrafos afirmam ter usufruído de *ǧāh* junto dos amiridas. Relembre-se o episódio do «falso» Hišām e da conveniência em aludir a essa prestigante alegada relação com o monarca; *vide ibidem*, p. 135; a propósito do «falso Hišām», *vide supra*, pp. 89-91.

194 Marín Niño, 2011, p. 183.

No entanto, na ausência de um soberano financiador ou de um cargo que gerasse receitas, as fundações piedosas eram a base de sustento. Estas eram geridas por ulemas que se encarregavam da recolha e redistribuição dos ingressos. García Sanjuán concluiu que os maiores beneficiários dos legados pios eram os ulemas e alfaquis e não aqueles a quem, em teoria, eram destinados.¹⁹⁵ Para o autor,

a principal função dos legados pios no al-Andalus parece ter sido o de fornecer uma das fontes de rendimento a um segmento considerável da comunidade de homens de religião que, além de desempenharem deveres religiosos, tinham o monopólio da interpretação da šarī'ah e acumulavam os cargos públicos burocráticos, judiciais e administrativos mais influentes. Este colectivo usufruía dos bens doados a favor das mesquitas e, também, em grande medida, das doações educacionais destinadas a contribuir para a instrução dos jovens que aspiravam juntar-se-lhes.¹⁹⁶

Estamos, pois, perante um grupo que estabelecia, ele próprio, as regras e princípios gerais que regulavam a organização e o usufruto desses bens.

O peso da estrutura governativa e as dinâmicas que nela se geravam terá criado resistência por parte de alguns intelectuais. Consta que o filólogo Abū Ġālib foi aliciado por Muġāhid de Dénia com dinheiro e presentes diversos, para que indicasse numa obra que concluíra recentemente que a mesma tinha sido composta sob as ordens do monarca. Abū Ġālib recusou a oferta e devolveu os presentes, alegando ter escrito o livro para o proveito público e para perpetuar o seu nome. E remata: «Se pusesse outro nome no cabeçalho que não o meu, toda a honra seria dele».¹⁹⁷ Muġāhid ter-se-á mostrado simultaneamente surpreendido e agradado com a firmeza do filólogo, pois a sua decisão contrariava a prática comum da época.

Em alguns testemunhos a riqueza surge de mãos dadas com a ignorância. Para Ibn Sāra, «a ignorância atrai a riqueza como a magnetita atrai o ferro».¹⁹⁸ A esta perspectiva não serão alheias as dificuldades monetárias e profissionais com que se debateu ao longo da vida. A observância de uma conduta virtuosa e discreta, já valorizada entre os ulemas, passa a ser a tónica em contexto sufi, que ganha terreno ao longo do século 6/XII. Ibn Zayd al-Yāburī, residente em Sevilha, era, na opinião de

195 Fierro, 2011, p. 146.

196 García Sanjuán, 2007, p. 419.

197 al-Marrākušī, 1955, pp. 35-36.

198 Ibn Sāra, 2001, p. 58.

Ibn ‘Arabī, «um dos homens mais virtuosos, muito fervoroso nos exercícios espirituais e ascéticos e muito dado à mortificação» e «passava despercebido entre as gentes e ninguém fazia caso dele». ¹⁹⁹ O avanço deste movimento pode, pois, ser entendido como uma reacção ao desvirtuamento daquilo que devia ser o comportamento idealizado de um ulema.

TABELA 48. DISTRIBUIÇÃO DOS CARGOS POR CIDADE DE ORIGEM ATÉ 400H

	<i>ṣāhib al-ḥuṭba</i>	<i>ṣāhib al-ṣurṭa</i>	<i>ṣāhib al-ṣalāt</i>	<i>ṣāhib fi al-aḥkām</i>	<i>qāḍī</i>	<i>qāḍī al-ḡamā‘a</i>	<i>muftī</i>	<i>wazīr</i>
Badajoz	2	1	4	1	2		3	
Mérida			1			1	2	
Beja	1		3		1	2	5	
Niebla					1			1

TABELA 49. DISTRIBUIÇÃO DOS CARGOS POR CIDADE DE ORIGEM ENTRE 401-550H

	<i>aḥkām</i>	<i>imām</i>	<i>ṣāhib al-ḥuṭba</i>	<i>ṣāhib al-ṣalāt</i>	<i>qāḍī</i>	<i>muṣāwar</i>	<i>muṣāwar fi al-aḥkām</i>	<i>muftī</i>	<i>nā‘ib</i>	<i>wazīr</i>
Sintra		1								
Évora		1								
Badajoz					3					
Marachique			1		1					
Silves			2	1	5	2	1	2		1
Sta. M. ^a al-Ḡarb	1		1	1	1	1				
São Brás									1	
Saltés										1
Niebla					2	2		1		1

Até ao século 5/XI Badajoz é a cidade que mais letrados fornece ao aparelho administrativo, seguida de Beja, sendo as posições de *ṣāhib al-ṣalāt* e de *muftī* aquelas em que, respectivamente, se destacam. No período 401-550H, a situação de Badajoz inverte-se, tendo sido nomeados apenas três

199 Asín Palacios, 1925, II, p. 602. Diz-se que após ler uma obra de Ibn Ḥamdīn que refuta al-Ġazālī, Ibn Zayd cegou repentinamente. Desesperado, «prostrou-se de seguida ante Deus e jurou humildemente que não o tornaria a ler e que o faria desaparecer». Certamente agradado com a devoção de Ibn Zayd, Deus devolveu-lhe, prontamente, a visão.

indivíduos desta cidade para a administração, neste caso, para o cargo de cádi. Estes ulemas faleceram ainda na segunda metade do século 5/XI.

Silves transforma-se, nesta cronologia, na maior fornecedora de quadros do Ġarb, com ulemas colocados em sete cargos diferentes. Em menor grau, também os letrados de Niebla e de Santa Maria al-Ġarb estão representados nas magistraturas. De forma residual, Sintra, Évora, a já mencionada Badajoz, Marachique, São Brás de Alportel e Saltés também vêem representantes das suas cidades ocupar cargos públicos.



Para compreender a diversidade e a evolução das redes de ulemas do Ġarb, verificou-se quais as disciplinas em que eram versados e quais as actividades exercidas. Apoiando-nos numa hierarquização dos saberes comum entre os autores coetâneos, agrupámo-las em três grandes áreas temáticas: «religioso-jurídica», «literária» e «outra», esta última na qual integrámos conhecimentos e actividades que não se inserem nas duas primeiras categorias. Os letrados com formação na área religioso-jurídica são os mais representados, tanto no período 401-550H como anteriormente. As disciplinas da área literária surgem em segundo lugar. Refira-se a presença de um indivíduo no século 4/X a quem é atribuída uma formação mista em estudos literários e matemática, e outro, no século 6/XII, que conjugou estudos religiosos e literários. Constata-se que, com a passagem para o século 5/XI, a informação relativa às áreas de aprendizagem decresce, à semelhança do que acontece com a variedade das disciplinas referenciadas.

As actividades desenvolvidas pelos ulemas do Ġarb diversificam-se entre os anos 401-550H. Os sábios com funções no âmbito religioso-jurídico estiveram em maioria em toda a cronologia analisada, sendo que, entre a segunda metade do século 5/XI e a primeira metade do seguinte, as funções ligadas ao plano literário começam a fazer-se notar. Observa-se a presença de um comerciante e de um preceptor, bem como vários ulemas que desempenham uma actividade mista, ou seja, exercem funções em mais do que uma área temática. Isto é sobretudo visível em período almorávida pleno, momento em que oito letrados acumularam mais do que uma função ao longo da sua carreira.

A actividade mais exercida pelos ulemas do Ġarb, qualquer que seja a cronologia em apreço, é a de alfaqui. Omnipresentes em vários as-

pectos de regulação da vida em sociedade, os alfaquis decidiam sobre o que é ou não conforme à lei islâmica, o que o poder político procurou capitalizar. Porém, o pecúlio que acumulavam, o seu modo de vida por vezes contraditório face ao preconizado, e a cumplicidade com o poder político faziam deles o objecto de escárnio de letrados de outros quadrantes do saber. Tal contestação é particularmente manifesta a partir da segunda metade do século das taifas, quando os sábios que se dedicam às actividades no ramo literário se tornam mais numerosos e capazes de verbalizar o seu descontentamento.

Num quadro de afirmação dos reinos de taifas em que a projecção cultural é um instrumento de propaganda, os poetas ganham notoriedade junto dos soberanos, ao ponto de discutir com estes os seus proventos. A situação cambiará com a chegada dos almorávidas, menos adeptos da arte de versejar. As necessidades da governação levaram os novos senhores a incorporar na sua administração elementos andaluzes peritos nas ciências da palavra, ainda que na sua vertente prosística, como é o caso de Ibn 'Abdūn e de Ibn al-Qabṭurnah.

O cargo que mais se destaca no período 401-550H é o de cádi, seguido por outras magistraturas relacionadas com o direito como o *mušawar*. Isto significa uma alteração face ao período anterior, momento em que o mufti e o *ṣāhib al-ṣalāt* eram os cargos mais preenchidos pelos letrados do Ġarb. Esta mudança traduz uma maior complexidade do aparelho governativo após a queda do califado omíada, com a multiplicação dos centros políticos. A governação almorávida e a necessidade de legitimação política levaram ao desenvolvimento de um corpo de alfaquis que agisse em consonância com o novo regime. A existência de indivíduos que ocupam dois, três ou quatro cargos ao longo da sua vida revela que a época almorávida, ao mesmo tempo que admite e, até, convoca novas personagens para as fileiras da administração, parece criar as condições para a criação de uma elite que roda por diversos cargos.

Uma das ambiguidades da comunidade letrada é, por um lado, a proximidade com o poder político, que activamente procura e do qual muitas vezes depende e, por outro lado, a procura da independência face a esse mesmo poder. A recusa das honrarias ofertadas pelos soberanos, a instituição de legados piedosos que, contrariamente ao seu propósito fundacional, proviam às necessidades dos ulemas, são mecanismos de afirmação individual e colectiva e instrumentos de emancipação face ao governante.

CIRCULAÇÃO E TRANSMISSÃO

CIRCULAÇÃO

Fī al-ḥaraka baraka —no movimento, uma bênção— é o ditado egípcio com que S. D. Goitein abre o primeiro volume da colecção *A Mediterranean Society*, dedicado à vida económica. Com essa escolha, Goitein pretendia, presume-se, sublinhar o papel da mobilidade na economia, entendida não só no seu significado imediato de circulação de mercadorias e de pessoas, mas também numa perspectiva lata, de circulação de dinheiro, de transformação de matérias-primas e seu posterior consumo, de comunicação e de troca cultural. O movimento é, pois, transversal a todos os domínios da existência humana.

No século 6/XII, Ibn ‘Arabī escreve: «A origem da existência é o movimento». A imobilidade é, como tal, sinónimo de vazio e de inexistência.¹ Ao indivíduo cabe encontrar o caminho para Deus, quer no domínio espiritual, cumprindo as leis religiosas, quer no domínio material —«o dever de caminhar sobre a terra para conseguir o lícito (*mubāḥ*), as viagens do lucro e o comércio mundano, assim como outras caminhadas similares»—. A própria sobrevivência fisiológica implicava um conjunto de movimentos, como «a viagem do próprio hálito, com a sua inspiração e expiração».² É assim que Eickelman e Piscatori classificam a viagem como «um acto de imaginação», que suscita um envolvimento simultaneamente físico e espiritual.³

Nesta secção serão abordadas as viagens dos ulemas do Ġarb com base nos dados expressos nos anexos 87-101. Atender-se-á à prática do *ḥaġġ* e da *riḥla* que subjaz à circulação dos ulemas. A mobilidade registada no século 5/XI será examinada numa óptica quantitativa e comparativa face ao período precedente. Serão analisados os percursos dos sábios, procurando aferir quais os principais pólos urbanos para onde se dirigem. Procura-se também enquadrar historicamente a relação do Ġarb com estes espaços, tendo em conta o cenário político e económico em mutação não só no al-Andalus, mas também no espaço mediterrânico trilhado pelos sábios.

1 Ibn ‘Arabī, 2008, p. 60.

2 *Ibidem*, p. 65.

3 Eickelman e Piscatori, 1990, p. 13.

O estudo da circulação dos ulemas levanta dificuldades derivadas das características inerentes aos repertórios biográficos, principal matéria-prima da base de dados utilizada.⁴ Uma das limitações é a brevidade da menção ao *ḥaġġ*, ou somente os títulos al-Ḥāġġ e al-Ḥāġġī indicarem que um dado indivíduo completou a peregrinação com sucesso, desconhecendo-se, salvo casos pontuais, o momento preciso em que encetou a viagem ou que chegou a Meca. Daí que, frequentemente, apenas se saiba que os falecidos num dado intervalo cronológico efectuaram o *ḥaġġ*, presumivelmente durante a sua vida adulta, o que corresponde, em média, a uma janela temporal de quarenta anos.⁵

Para analisar a circulação dos letrados andaluzes procedeu-se à distinção de três tipos de circulação: 1) intra al-Andalus, 2) extra al-Andalus e 3) intra e extra al-Andalus, às quais se acrescentou 4) sem circulação documentada. O primeiro, como o nome indica, diz respeito à mobilidade entre cidades e povoações andaluzas. Descartou-se o topónimo «al-Andalus» que por vezes surge, pois, tratando-se de letrados andaluzes nada adianta à reconstrução dos seus itinerários. Excluiu-se a circulação sugerida pela simultaneidade das expressões *min ahl* e *aṣluhu min* num mesmo ulema, o que corresponde a um indivíduo natural ou residente numa dada povoação (*min ahl*) com raízes familiares noutra localidade (*aṣluhu min*). Isto porque, não obstante existirem situações em que a transferência de um ulema para outra cidade tenha ocorrido em idade adulta, verifica-se que, na maioria das vezes, a família ter-se-á mudado num momento anterior ao seu nascimento ou quando este era de tenra idade, sem que a trasladação expressasse, portanto, uma vontade individual do sujeito em apreciação. Por este motivo, e caso não haja referência a qualquer outra cidade, povoação ou território, optou-se por incluir estes indivíduos na categoria 4) sem circulação documentada. Recolheu-se toda a mobilidade associada às expressões «viveu em», «esteve em», «saiu para», «peregrinou», «morreu em», «enterrado em», bem como todas as ocorrências sem uma fórmula que especifique a natureza da ligação do ulema ao topónimo assinalado.

4 Sobre as características e limitações dos repertórios biográficos, vide Ávila Navarro, 1997.

5 Zanón, 1994, p. 344.

O tipo 2 de circulação —extra al-Andalus— engloba os casos em que o letrado parece ter saído directamente da terra natal para o exterior do al-Andalus, sem que esteja documentada em PUA a passagem ou permanência noutra qualquer parte do território andaluz. Tanto aqui como no tipo 3 incluiu-se o topónimo «Oriente», mesmo sem que tenha associada uma cidade ou região específica.⁶ O tipo 3 refere-se às situações em que temos o registo da passagem ou permanência do indivíduo em locais tanto no interior como no exterior do al-Andalus. Optou-se por diferenciar o tipo 2 e 3, na medida em que, sendo materialmente pouco provável que o viajante não tenha passado por outras cidades andaluzas para sair do al-Andalus, é admissível que, estando apenas de passagem e que nada de relevante aí tenha ocorrido, estas tivessem sido omitidas. Nas situações em que o ulema regressa ou é enterrado na sua cidade de origem após regresso do exterior do al-Andalus, conta como circulação do tipo 3 (intra e extra al-Andalus).

Modalidades de circulação

O aparecimento do viajante relaciona-se com o desenvolvimento urbano e económico, pois este «era um habitante da cidade, quer por escolha quer por origem e, quando a cidade não era o seu ponto de partida, era o seu horizonte».⁷ A necessidade de circulação entre estes pontos nevrálgicos levou ao aparecimento do género *al-masālik wa-l-mamālik*, caracterizado pela descrição das principais cidades e povoações ao longo das rotas comerciais, os seus recursos, gentes, história e tempo de viagem necessário para as alcançar. Este género, além da inventariação da paisagem humana e natural, pretendia ser uma afirmação do poder do soberano sobre o território e um roteiro para todos os que nele pretendessem circular.⁸ O exemplar mais an-

6 Luis Molina Martínez (1988, p. 587), no seu estudo pioneiro sobre os lugares de destino dos ulemas andaluzes, exclui o topónimo «Oriente» da análise. Escolheu-se, neste trabalho, mantê-lo, pois a mera referência de que o indivíduo foi a Oriente, sem mais especificações, é indicadora de mobilidade, o que, considerando a localização periférica da região de origem, tem uma importância acrescida.

7 Touati, 2006, p. 830.

8 Sobre o desenvolvimento da literatura de teor geográfico, vide Miquel, 2001, pp. 7-33 e Picard, 2015, pp. 127-131.

tigo que sobreviveu é o de Ibn Ḥurradāḍbih, escrito em meados do século 3/IX.

Uma primeira fase deste género literário abarca os séculos 3/IX e 4/X e a sua finalidade era essencialmente prática, como livros de consulta por parte dos funcionários. Numa segunda etapa, os geógrafos orientais «buscam o contacto com a realidade». O método de Ibn Ḥawqal reflecte essa preocupação. O geógrafo baseou-se numa diversidade de fontes escritas sobre cosmografia, cartografia, etnografia, itinerários e referências a países que não conheceu em primeira mão; e de fontes orais, tais como relatos de viajantes e mercadores, além de ter, ele próprio, realizado extensas viagens, cujas impressões recolheu com detalhe.⁹

Contudo, para André Miquel, o mundo apresentado pelos *masālik*, repleto de cidades na plenitude do seu vigor, constitui uma ficção, na medida em que o século 4/X se caracteriza, pelo menos a Oriente, pela asfixia do ritmo urbano. O califado abássida deparava-se com dificuldades económicas e sociais, a expansão turca, o despertar do Ocidente e o fraccionamento do mundo muçulmano em mais dois califados — o fatimida e o omíada. Segundo Miquel, «estes escritores não querem nem podem ver pontos negros, onde se inicia já um processo de desagregação que coloca em causa a existência de um conjunto árabo-muçulmano».¹⁰ A dispersão do poder e, conseqüentemente, do mecenato, traduz-se numa geografia, também ela, fragmentada e sujeita às exigências do poder político.¹¹ A geografia árabo-muçulmana assenta, portanto, nas cidades, talvez porque ela seja, antes de tudo, uma geografia de funcionários, de letrados ou de mercadores, também eles produtos da vida urbana.¹²

Debruçámo-nos no capítulo I sobre a evolução dos núcleos urbanos do Ġarb e suas extensões em meio rural. Procuraremos, nas próximas páginas, compreender o espectro e padrões de mobilidade dos ulemas dessas mesmas cidades. No próximo gráfico é possível visualizar a evolução cronológica da circulação.

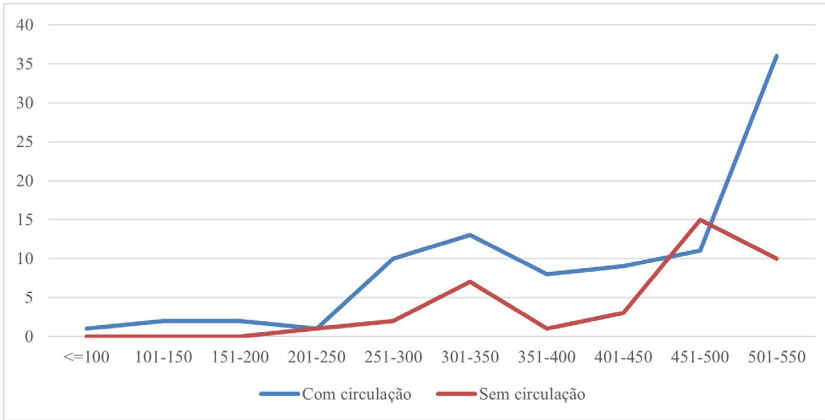
9 al-Bakrī, 1982, p. 7.

10 Miquel, 2001, pp. 272-273.

11 *Ibidem*, p. 335.

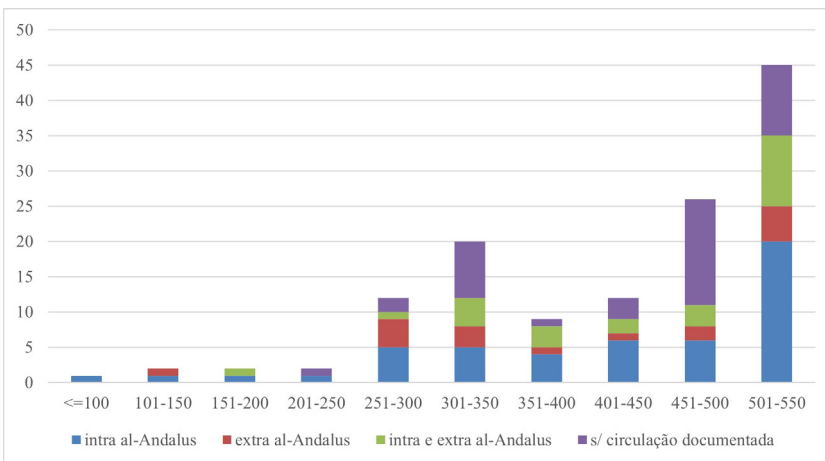
12 *Ibidem*, p. 339.

GRÁFICO 17. ULEMAS E CIRCULAÇÃO



A tendência genérica é para os indivíduos que apresentam algum tipo de mobilidade excederem largamente aqueles que não têm circulação documentada, principalmente desde o final do emirado e até à primeira metade do século 5/XI. Na segunda metade do século das taifas o número de ulemas sem registo de mobilidade chega a ser superior. Em período almorávida a circulação volta a ser a prática mais comum entre os sábios do Ġarb.

GRÁFICO 18 . TIPOS DE CIRCULAÇÃO POR INTERVALO CRONOLÓGICO



A tipologia 1 de circulação (intra al-Andalus) é a mais frequente entre os ulemas do Ġarb. Mesmo nos anos anteriores a 251H, quando os dados relativos à circulação são residuais, à semelhança do número de sábios, a circulação interna é uma constante. A mobilidade em território andaluz aumenta na segunda metade do século 3/IX, mantendo-se em níveis estáveis até à segunda metade do século das taifas. Em período almorávida triplica face à média registada até então. Os trabalhos arqueológicos evidenciam para esta cronologia uma grande diversificação do espólio cerâmico, o que traduz o incremento do comércio interno.¹³ A circulação dos sábios do Ġarb parece acompanhar esta tendência para a intensificação dos contactos em solo andaluz. De salientar que o périplo unicamente andaluz constitui a maioria dos casos documentados de circulação em todas os intervalos temporais desde a segunda metade do século 3/IX.

A tipologia 3, que combina a circulação intra e extra al-Andalus é a segunda mais frequente, estando representada em todas as classes cronológicas a partir da segunda metade do século 3/IX. No século 4/X esta quase iguala em importância a circulação intra al-Andalus, enquanto a partir do século posterior tende a representar cerca de metade desta.

A modalidade 2 de circulação (extra al-Andalus) encontra-se presente, de forma continuada, a partir do século 3/IX. No entanto, a sua importância relativa no conjunto da mobilidade tende a decrescer até ao final da baliza cronológica. É nítido que, no cômputo geral dos tipos de circulação até agora mencionados, quer o tipo 2 quer o tipo 3 perdem terreno ao longo do período 401-550 em favor da circulação estritamente interna.¹⁴

Chama-se a atenção para a omnipresença do tipo 4 —ausência de circulação documentada— desde a segunda metade do século 3/IX. Esta mantém-se sempre inferior à soma das outras modalidades, o que significa que a maioria dos letrados viajam, independentemente de os destinos se situarem dentro ou fora do al-Andalus. Na segunda metade do período de taifas, a situação é, todavia, inversa, sendo o número dos ulemas que, aparentemente, não viajaram superior ao

13 *Vide supra*, pp. 98, 104, 107, 114 e 120.

14 María Luisa Ávila Navarro (1985, p. 83) assinala para o conjunto do al-Andalus uma tendência decrescente das migrações externas entre os ulemas falecidos entre 400 e 440H, data que constitui a barreira cronológica dos óbitos em que o seu estudo se baseia.

conjunto dos que, de alguma forma, o fizeram. Atendendo ao desenvolvimento urbano associado no século 5/XI e à afirmação dos reinos de taifas, é de supor uma maior disponibilidade local de oportunidades de instrução e de trabalho, o que permitia os letrados manterem-se nas suas cidades de origem.

Em suma, a circulação dos letrados do Ġarb é, quando documentada, maioritariamente interna. Não obstante a existência de matrizes comuns no domínio material e cultural que percorrem o mundo islâmico, esta circunstância aponta para a existência de sistemas de circulação e de difusão do conhecimento organizados em torno de si mesmos. A afirmação de Braudel relativa à existência, no âmbito das ligações marítimas e económicas, de «dez, vinte, cem Mediterrâneos que, por sua vez, também se vão dividindo», pode ser aplicada aos circuitos percorridos pelos homens do saber.¹⁵ Os «Mediterrâneos» de Braudel também podem ser interpretados, neste contexto, como cidades ou regiões — neste caso, do Ġarb — que desenvolvem as suas próprias dinâmicas territoriais.

Apesar da existência de um paradigma trans-mediterrânico gerador de afinidades, a maior parte da mobilidade — e, consequentemente, a sociabilidade — parece estar organizada em sistemas regionais ou mesmo locais, que garantem a optimização dos recursos. A prevalência da circulação intra al-Andalus a partir de 401H e a visibilidade da ausência de circulação documentada na segunda metade do século das taifas pode ser explicada pelo crescimento urbano, social e económico: várias cidades do Ġarb tornam-se geradoras de ulemas e passaram a ser capazes, elas próprias, não só de alimentar a procura de conhecimento, mas também de lhes garantir meios de subsistência.

Não sendo possível adivinhar se um ulema, quando se lançou à estrada, pretendia regressar ou partir definitivamente é, todavia, possível verificar em que medida a circulação resultou em migração. Para além da mobilidade de tipo 2 (extra al-Andalus) que, à partida, configura um quadro migratório, dado que não existe referência a um retorno ao al-Andalus; a sistematização dos locais de óbito/enterramento pode fornecer informação mais aproximada quanto ao tipo de migração, se interna ou externa. Além disso, permite verificar

15 Braudel, 2001, p. 28.

que cidades do Ġarb têm mais probabilidade de se manterem apelativas para os sábios que delas um dia rumaram para outras paragens. Para esse efeito registámos o local de falecimento ou de enterramento, sempre que o mesmo se encontra assinalado em PUA. Desta feita, o topónimo «al-Andalus» é incluído na contabilização quando surge como local de óbito/enterramento sem uma povoação específica associada, de modo a registar se o ulema faleceu/foi enterrado em território andaluz.

TABELA 50. ULEMAS COM LOCAL DE ÓBITO/ENTERRAMENTO

Anos H	Com local de óbito/enterramento	Total
<=100		1
101-150		2
151-200		2
201-250		2
251-300	3	12
301-350	7	20
351-400	2	9
401-450	4	12
451-500	9	26
501-550	11	46

O número de ulemas com local de óbito ou de enterramento representa, a partir da segunda metade do século 3/IX, cerca de 1/4 da totalidade do universo identificado para este trabalho. De seguida é apresentada a relação de ulemas com as respectivas cidades de origem e cidades de óbito/inumação. Desta tabela não fazem parte os indivíduos sem circulação documentada, dado que, nessas situações supõe-se que a cidade de nascimento e a de morte sejam a mesma.

TABELA 51. LOCAIS DE ORIGEM E DE ÓBITO/ENTERRAMENTO

Anos H	N.º de letrados	Local de origem	Local de óbito/ enterramento
251-300	1	Badajoz	al-Andalus
	1	Badajoz	Sevilha
	1	Mérida	al-Andalus
301-350	1	Badajoz	al-Andalus
	4	Badajoz	Badajoz
	1	Badajoz	Córdova
	1	Beja	Tunes
351-400	1	Badajoz	Badajoz
	1	Beja	Badajoz
401-450	1	Sintra	Sevilha
	1	Évora	Sevilha
	1	Badajoz	Elvira
	1	Niebla	Valência
451-500	1	Badajoz	Badajoz
	2	Badajoz	Almeria
	1	Badajoz	Calatrava la Vieja
	2	Beja	Agmat
	1	Santa Maria al-Ġarb	Sevilha
	1	São Brás de Alportel	Sevilha
	1	Saltés	Córdova
501-550	1	Lisboa	Badajoz
	1	Santarém	Almeria
	1	Santarém	Córdova
	1	Santarém	Egipto
	1	Évora	Alcácer do Sal
	1	Badajoz	Valência
	1	Marachique	Sevilha
	1	Silves	Beja
	1	Silves	Herat
	1	Santa Maria al-Ġarb	Santa Maria al-Ġarb
	1	Niebla	Oriente

A maioria dos sábios assinalados faleceu fora da povoação de onde são naturais. A excepção encontra-se no período 301-350H, onde se assinalam quatro ulemas, nomeadamente, 9BAD, 10BAD, 17BAD e 19BAD que faleceram na terra de origem, Badajoz. As restantes situações em que se observa a correspondência entre a cidade natal e a cidade de óbito estão dispersas ao longo de uma diacronia extensa e são personificadas por dois sábios oriundos de Badajoz —22BAD (m. 385/995) e 33BAD (m. 460/1068) —e um de Santa Maria al-Ġarb— 5SMG (m. 546/1151).

Refira-se que cinco destes sete indivíduos (à excepção de 19BAD e de 33BAD) desempenharam cargos na cidade que os viu nascer e morrer.¹⁶ Este aspecto poderá, por um lado, ter favorecido o registo do local de óbito, já que, sendo alguém com projecção pública, maior seria o detalhe da informação recolhida. Por outro lado, a nomeação ou a perspectiva de ser nomeado para um cargo na cidade natal, onde contaria com uma base de apoio, poderia constituir um motivo para regressar às origens. Observa-se, porém, que apenas dois ulemas que regressaram aos locais de origem integram famílias influentes, a saber, 19BAD dos Banū al-Ġaššā', e 5SMG dos Banū al-A'lam al-Šantamarī. A maior parte dos letrados que voltaram a Badajoz não apresenta afiliações genealógicas de prestígio na região, parecendo que o lugar que as fontes lhes atribuiu deriva do conhecimento e mérito adquirido, que lhes abriu as portas ao exercício de cargos na cidade-berço.

Cidade de fundação recente, Badajoz surge no século 4/X e ainda em parte do século 5/XI com um potencial de crescimento e de desenvolvimento de elites que se instruem fora do horizonte local e a ele regressam. A afirmação dos Banū al-Ġaššā' ou dos Banū Faraġ no século 4/X não esgota os recursos ou o potencial de integração de novos letrados nas suas magistraturas. Por seu turno, em Santa Maria al-Ġarb, onde os Banū al-A'lam al-Šantamarī são dominantes entre a elite local, o regresso de 5SMG à terra da família, onde desempenha os cargos de cádi e de encarregado da oração, pode indiciar uma menor perspectiva de evolução para lá do horizonte que a rede familiar proporciona.

No período 401-550H, os locais de óbito reflectem a crescente diversidade geográfica percorrida pelos letrados do Ġarb. Falecer noutros pontos do al-Andalus ou mesmo no longínquo Oriente passa a ser o padrão,

16 *Vide infra*, p. 277, tabela 60.

e o retorno à cidade de origem, o desvio. A multiplicidade de topónimos andaluzes (mesmo referentes a pólos urbanos de pequenas dimensões, como Alcácer do Sal) e extra-andaluzes, aponta para um mapa pontilhado de uma constelação de locais percorridos pelos ulemas do Ġarb.

Constata-se que os óbitos ocorridos no exterior do al-Andalus são uma minoria. É o caso de 8B na primeira metade do século 4/x, natural de Beja e falecido em Tunes e de 16B/17B, estes dois registos correspondentes a al-Mu'tamid, desterrado para Agmat em resultado da conquista almorávida¹⁷. Os restantes óbitos fora do al-Andalus —em Miṣr (6SAN), Herat (11SIL) e no Oriente (12N)— situam-se, precisamente, no período 501-550. A maior dispersão geográfica em período almorávida, que parece constituir evidência de um certo «cosmopolitismo» pode, pelo contrário, ser um sintoma do deslaçamento das relações entre o Ocidente e Oriente, causado quer pela mudança da cúpula política no al-Andalus (no caso de 6SAN pela tomada cristã e no caso de 11SIL e de 12N pela chegada dos almorávidas), quer pela expansão territorial da mobilidade ter atingido um limite para lá do qual a perspectiva de regresso ao ponto de partida se torna mais difícil de concretizar.

Entre o Ġarb e o Ḥurāsān

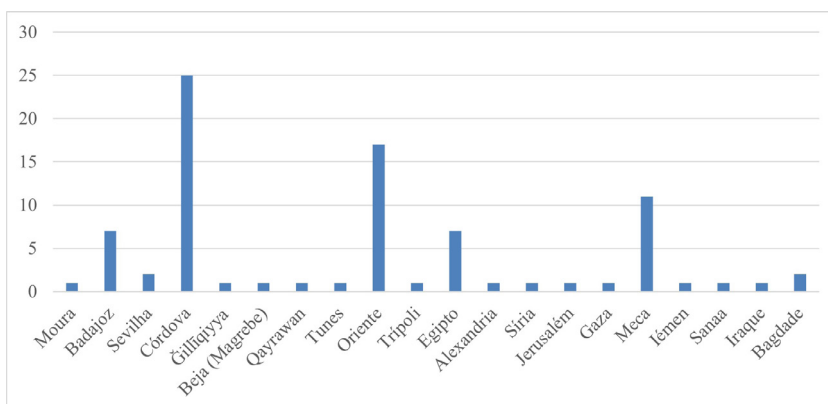
A análise dos percursos dos ulemas do Ġarb revela uma grande amplitude geográfica que se estende do ocidente do al-Andalus à Pérsia, nomeadamente à região do Ḥurāsān. Importa, pois, verificar qual o grau de afluência dos sábios do Ġarb a estas cidades e regiões.

Com base na informação extraída de PUA e sistematizada em anexos 87-101, reuniu-se os topónimos associados à circulação dos letrados do Ġarb, à excepção de «al-Andalus», dada a sua imprecisão. Porém, sempre que o ulema regressou à sua terra natal —aqui incluem-se as situações de óbito e enterramento—, inserimo-lo na contagem. No que respeita aos gráficos, tabelas e mapas, e visando a sua fácil leitura, os topónimos serão representados, sempre que possível, na sua denominação em língua portuguesa. Em casos de topónimos em que a versão portuguesa correcta seja pouco evidente utilizou-se

17 8B faleceu mais precisamente em Qaṣr al-Ṭūb; *vide* al-Ḥuṣānī, 1992, p. 199. Recorde-se que existe uma duplicação em PUA e que 16B e 17B correspondem a al-Mu'tamid.

a versão árabe simplificada, ou seja, sem diacríticos, à excepção de al-Ġarb, Šarq al-Andalus, Ġillīqiyya e Ĥiġāz, cuja fórmula usada ao longo deste trabalho foi mantida.

GRÁFICO 19. DESTINOS DA CIRCULAÇÃO ATÉ 400H



Os sábios que viveram até ao final do século 4/x, para os quais existe informação relativa a circulação, são oriundos de Lisboa, Badajoz, Mérida, Beja e Niebla. Contabilizam-se vinte topónimos que constituíram destinos, pontos de estância ou locais onde estabeleceram residência por período variável. Córdoba é o topónimo mais presente, secundado pelo vago Oriente, que se faz habitualmente acompanhar pelo verbo *raĥala* antecedendo o rol de locais visitados no Mediterrâneo oriental. Meca é o terceiro topónimo mais referido, seguido do Egipto. Badajoz surge em quinto lugar, com seis visitas. A posição de Badajoz deve-se ao facto de quatro ulemas daí oriundos terem regressado à terra natal e terem aí falecido após um périplo por outros centros urbanos andaluzes e não-andaluzes.¹⁸ De assinalar Bagdade como limite geográfico oriental, onde 18BAD e 19BAD contactaram com Abū Bakr b. Abī Dā'ūd al-Siġistānī, filho do eminente tradicionista Abū Dā'ūd (*vide* anexo 107P).

A primazia indisputada de Córdoba enquanto meta dos letrados do Ġarb justifica-se pela sua centralidade política e cultural em período emiral e califal. Catorze das 25 visitas registadas à cidade do Guadal-

18 Trata-se de 9BAD, 17BAD, 19BAD e 22BAD.

qu岸ivir foram realizadas por sábios de Badajoz. Assinala-se a presença de um letrado em Moura (15B). Também se regista a ida de dois ulemas (um de Badajoz e outro de Beja) a Sevilha, cujo papel, na altura, era ainda modesto.

Destaca-se a presença de um letrado na Ğilliqiyya. Trata-se de 14BAD, Waṭūf b. Masarra, *mufti* de Badajoz, que se deslocou à terra dos cristãos no âmbito de campanhas militares.¹⁹ Sabe-se que os contactos entre o al-Andalus e a Hispânia cristã eram uma constante ao longo de todo o século 4/X, ao ponto de Almançor, no leito de morte, se confessar arrependido por não ter tomado medidas drásticas para conter a mobilidade entre as duas populações: «Se Deus me tivesse inspirado a devastar o que conquistei e esvaziar de habitantes o que dominei, e tivesse posto entre o país dos muçulmanos e o país dos cristãos dez dias de marcha por paragens desoladas e desertas, apesar de estes ansiarem pisá-lo, não chegariam ao país do Islão senão em farrapos, pela quantidade [necessária] de provisões da rota e a dificuldade do objectivo».²⁰

Por sua vez, a referência ao Oriente surge no historial de indivíduos que encetaram a *riḥla*, no curso da qual cumpriram, em regra, o dever do *ḥaġġ*.²¹ Estes dois conceitos encontram-se, na prática, indissociáveis, pois «do mesmo modo que o *ḥaġġ* pode ser prolongado em viagens de estudo e/ou de comércio, a *riḥla* é, na maior parte das vezes, o relato da amplificação de uma viagem aos lugares santos», dada a «convergência emocional» destes termos e o valor simbólico dos lugares santos subjacente a ambos os conceitos.²²

A génese da *al-riḥla fi ṭalab al-‘ilm* encontra-se na necessidade imperiosa de preservar os ensinamentos do Profeta após a sua morte, através de «uma arca de Noé que salvaguardasse a Tradição e que a protegesse do esquecimento».²³ A viagem converteu-se num instrumento para essa salvaguarda, uma vez que permitia reunir «aqueles que detêm parcelas de conhecimento numa rede de solidariedade que garantia a autenticidade do todo».²⁴ Daí que a viagem a Oriente — não

19 Noth, 1994, pp. 185-189.

20 Ibn al-Kardabūs, 2015, p. 86.

21 Surgem, porém, raras excepções, ou seja, ulemas que têm somente associado o topónimo «Oriente».

22 Urvoy, 1993, p. 43.

23 Touati, 2010, p. 25.

24 *Ibidem*, pp. 42-43.

só a Meca, mas também ao Iraque ou ao Egipto, por exemplo— constituía uma oportunidade de aprender directamente com aqueles que asseveravam a autenticidade das fontes de *‘ilm*. A viagem física era, pois, simultaneamente, uma viagem em busca de conhecimento — *riḥla*—. Esta era voluntária e protagonizada apenas por uma reduzida parcela da população —os sábios— contrariamente ao *ḥaǧǧ*, que tinha um carácter compulsório para qualquer muçulmano com possibilidades materiais para a realizar.²⁵ Por esse motivo não existe um conjunto estatuído de normas para a preparação e realização da *riḥla*.

Meca, a cidade santa do Islão, é o terceiro topónimo com mais referências e a segunda cidade mais visitada pelos letrados do Ġarb. Estes resultados diferem das conclusões do estudo de Molina sobre os ulemas andaluzes presentes na obra de Ibn al-Faraḍī, que apontam para a prevalência do Egipto sobre Meca, seguido por Qayrawan.²⁶ Na análise para este período, Qayrawan foi apenas procurado por um ulema do Ġarb. Apesar de ambos os estudos terem objectivos e metodologias diversas, cumpre assinalar essa discrepância, que poderá advir do papel mediador que Córdoba detém para os ulemas da periferia ocidental andaluza. Parece razoável admitir que muitos dos sábios do Ġarb acabassem por encontrar em Córdoba o conhecimento que, por sua vez, os naturais de Córdoba, dependendo da expectativa e ambição individual, procuravam noutras paragens, nomeadamente no Egipto e em Qayrawan. Daí resultava que, nas biografias dos ulemas do ocidente peninsular, Meca sobressaísse como principal destino de viagem fora do al-Andalus, já que, enquanto Córdoba oferecia conhecimento, a peregrinação a Meca oferecia a Salvação.²⁷

25 A função salvífica do *ḥaǧǧ* é tratada, para o contexto andaluz e em relação com a *riḥla*, por Miranda 2021.

26 Molina Martínez, 1988, pp. 606-607. A importância de Qayrawan como destino do conjunto dos viajantes andaluzes em período omíada é igualmente estudada por Aurélien Montel. Montel (2017, pp. 33-34) atribui à cidade da Ifrīqiya um número de visitas próximo do registado para o Egipto ou para Meca, e um «papel polarizador» decorrente da sua localização, a meio caminho entre o Ocidente e os centros do saber do Mediterrâneo Oriental.

27 Doménech Belda (2016, p. 224) aponta para a concentração de moedas fatímidas de ouro na costa levantina, fruto das relações comerciais com o Mediterrâneo Central e Oriental, bem como para a sua escassez em taifas quer do centro andaluz (como Córdoba ou Granada) quer do ocidente (como Badajoz). Isto sugere uma menor ligação do Ġarb à Ifrīqiya também no plano da circulação material, enquanto alerta para o facto de esta nem sempre coincidir com a cartografia da circulação humana.

Cinco ulemas de Badajoz, cinco de Beja e um de Mérida realizaram o *ḥaǧǧ* neste período. *Ḥaǧǧ*, cuja raiz significa «andar em torno de», relaciona-se com os movimentos de circunvolução em redor da Ka'ba.²⁸ O *ḥaǧǧ* é um dever para todos os muçulmanos, estando dele isentados «os loucos, os escravos, aqueles que não tenham conseguido obter montadas ou reunido (de maneira honesta) as somas de dinheiro necessárias para a viagem e para o sustento das suas famílias durante a sua ausência».²⁹

Também Medina e Jerusalém, esta última presente no itinerário de 22BAD, natural de Badajoz; são consideradas cidades santas.³⁰ O persa Nāšir Ḥusraw (m. 465/1072), que realizou a viagem aos Lugares Santos em meados do século 5/XI, relata que: «Nenhuma caravana tinha chegado aí [a Meca] de canto algum, e as provisões eram diminutas, pois toda a gente receava os árabes [beduínos]».³¹ O acesso condicionado a Meca obriga, na época em que Ḥusraw relata, ao desvio da peregrinação para outros santuários, nomeadamente, Jerusalém, onde os muçulmanos «levam a cabo os seus rituais e no dia da festa fazem o sacrifício, como é costume ser feito [em Meca no mesmo dia]».³²

A viagem àquele que é considerado o centro, «não só do mundo muçulmano, mas do cosmos como um todo», é uma experiência unificadora para os crentes.³³ O *ḥaǧǧ* permite a confluência de indivíduos de diversas proveniências na partilha de um mesmo ritual, reforçando, por isso, a identidade colectiva.³⁴ O regresso do crente após esta experiência reafirma os laços que unem a sua comunidade de origem ao Islão, dado que «muitas facetas da experiência religiosa são inerente-

28 Wensick, Jomier e Lewis, 1986, p. 31.

29 *Ibidem*, p. 33.

30 Segundo Ibn Ḥaldūn (1967, p. 554), Meca é a casa de Abraão, construída por ele e pelo seu filho Ismail a mando de Deus e onde Ismail se encontra enterrado. Jerusalém é a cidade de David e de Salomão e onde estão os restos mortais de profetas descendentes de Isaac. Medina é para onde se dirigiu o Profeta Muḥammad, aquando da sua emigração e onde está sepultado.

31 Nāšir Ḥusraw, 1888, p. 59.

32 *Ibidem*, p. 23.

33 Hawting, 1993, pp. 32-33.

34 Mark Casson (2010, pp. 119-120) faz a distinção entre a distância física e a distância social entre os elementos que compõem uma rede social. Salienta a importância dos aspectos linguísticos e culturais, que permitem reduzir a distância social de elementos fisicamente afastados entre si. O *ḥaǧǧ* desempenha, pois, um papel similar na superação da distância física.

mente paroquiais e intensamente pessoais». ³⁵ O *ḥaǧǧī* torna-se, pois, o mediador entre uma identidade islâmica universal e as sensibilidades e aspirações regionais, podendo, desse encontro, resultar um novo projecto identitário. ³⁶

Al-Ġazālī afirma que, segundo o Profeta, «uma Peregrinação que é aceite [à vista de Deus] não tem outra recompensa senão o Paraíso». ³⁷ O reconhecimento divino é tanto maior quanto o grau de dificuldade encontrado no percurso: «Quando os peregrinos alcançam Meca, eles são recebidos por anjos que cumprimentam aqueles que montam camelos, apertam as mãos àqueles que montam asnos e abraçam aqueles que chegam a pé». Além disso, «aquele que morra imediatamente após o Ramadão, ou após uma guerra, ou após a peregrinação, morre um mártir». ³⁸ Meca, ponto de intercessão entre o terreno e o divino, amplia todo e qualquer acto que lá ocorra, pois: «Um dia de jejum aí equivale a cem mil dias de jejum [noutros locais], e um dirham aí ofertado como esmola, é igual a cem mil dirhams [ofertados noutra local]», uma lógica que se estende a toda e qualquer outra acção que aí tenha lugar. ³⁹

Nos casos em que a debilidade física dificultasse a deslocação do indivíduo, alguém poderia tomar o seu lugar. O tradicionalista al-Buḥārī apresenta o caso de uma mulher que questiona o Profeta Muḥammad acerca da possibilidade de fazer a peregrinação em nome do seu pai «de provector idade, incapaz de se sustentar numa montada», ao que Muḥammad terá respondido afirmativamente. ⁴⁰ Todavia, Ibn Ḥazm relata a história de Hīnd, uma mulher «devota e piedosa» que, na viagem de regresso do seu quinto *ḥaǧǧ* com outras companheiras de pe-

35 Eickelman e Piscatori, 1990, p. 13.

36 Exemplos disso são os de Yaḥyà b. Ibrāhīm, um dos fundadores do movimento almorávida, e de Ibn Tumart, teorizador do movimento almôada, personalidades que desenvolveram os seus projectos político-teológicos após regressarem do Oriente e da peregrinação, que estiveram na génese, com um século de intervalo, de dois vastos impérios magrebinos.

37 al-Ġazālī, 1975, p. 28.

38 *Ibidem*, p. 30.

39 *Ibidem*, p. 33. Medina e Jerusalém, pelo que se evidencia da aritmética das orações, ocupam um estatuto mais modesto nesta hierarquia de santidade: uma oração feita na mesquita do Profeta, em Medina, «é mais meritória do que mil orações em qualquer outra mesquita, excepto a Mesquita Sagrada [em Meca]». Por sua vez, toda a boa acção em Medina é equivalente a mil boas acções em qualquer outro lado, seguida pela Terra Santa, onde toda a oração é equivalente a quinhentas orações proferidas noutros locais, à excepção, obviamente, de Meca e Medina; *vide ibidem*, p. 38.

40 al-Buḥārī, 1908, pp. 222-223.

regrinação, cede aos encantos de um marinheiro.⁴¹ Ainda que o Profeta fosse favorável à peregrinação no feminino, tal não significava que, séculos depois, a mesma fosse socialmente aceite, em especial se fosse realizada sem a companhia de um familiar masculino que zelasse pelo «bom comportamento» da mulher.

Antes de iniciar a viagem, o peregrino tinha de respeitar uma série de preceitos. Além do pagamento de dívidas, do aprovisionamento para si e para os seus dependentes, da oferta de esmola e da aquisição de uma montada, o crente devia preparar-se como quem segue para a morte, devendo, inclusivamente, redigir o seu testamento «porque a Peregrinação é de algum modo paralela a viajar até à Última Morada».⁴²

A equiparação do *ḥaǧǧ* à morte era, muitas vezes, literal. Vários perigos, do naufrágio ao banditismo, envolviam uma viagem a Oriente. A navegação islâmica seguia a calendarização romana. No século IV, segundo Vegécio, o *mare clausum* iniciava-se a 17 de Setembro e terminava a 16 de Maio, podendo reduzir-se ao período de 11 de Novembro a 9 de Março, mês em que tinha lugar a festividade do *Navigium Isidis*, que celebrava a reabertura da navegação.⁴³ Segundo Ibn al-Qūṭīyya, Mūsà b. Nuṣayr deu ordens para que Ṭāriq procurasse «um homem entendido nos meses siríacos» e ordenou que quando chegasse ao dia 21 de Adar (mês que corresponde a Março) se fizesse ao mar com os seus homens para uma expedição.⁴⁴ Nos meses de Março, Agosto, Setembro e Dezembro os ventos favorecem a navegação a partir do sudoeste da península ibérica em direcção ao Estreito de Gibraltar e ao Mediterrâneo, ao passo que em Abril, Maio e Junho os ventos predominam de leste, facilitando o caminho inverso e a passagem para o Atlântico.⁴⁵

A própria navegação no Estreito estava condicionada pelo regime de ventos e correntes. O conde Julião que, segundo Ibn al-Kardabūs, atravessava anualmente o estreito em Agosto para visitar a sua filha, na corte de Rodrigo, atravessou-o excepcionalmente em Janeiro quando suspeitou da conduta do rei para com ela.⁴⁶ Outros testemunhos colocam em evidência a perigosidade da travessia. O músico Ziryāb,

41 Ibn Ḥazm, 2008, p. 299.

42 al-Ġazālī, 1975, pp. 54-5 e III.

43 Mantas, 2016, p. 31.

44 Ibn al-Qūṭīyya, 1926, p. 105.

45 Mantas, 2016, p. 34.

46 Ibn al-Kardabūs, 2015, p. 56.

na sua viagem para o al-Andalus, encontrava-se a meio caminho entre Marrocos e Algeciras, em pleno Estreito, «onde o surpreendeu uma tormenta no que parecia ser um fácil trajecto». ⁴⁷ No final do século 5/XI é a vez de ‘Abd Allāh, rei destronado de Granada, experimentar a turbulência enquanto seguia para o desterro: «Fizemo-nos ao mar num dia de vento muito forte, com o qual passámos grandes terrores. Se nos salvámos foi porque não tinha soado ainda a nossa hora». ⁴⁸

Se a travessia do Estreito inspirava tais temores, a travessia do Mediterrâneo inspirava muitos mais. Quando o emir ‘Abd al-Raḥmān II escolheu al-Ġazāl e Yaḥyà al-Munayqila para irem a Constantinopla em embaixada ao imperador Teófilo, «ao poeta [al-Ġazāl] lhe resultou penoso e pediu para ser exonerado de partir, desculpando-se com a sua idade avançada, a grande distância e o temor de perder o seu pecúlio». O emir, porém, não se deixou impressionar e obrigou-o «a partir com ampla ajuda económica», além de ter estipulado o pagamento de «rendas a seus filhos e mulheres, pela duração da sua ausência». ⁴⁹

Dado que muitos peregrinos transportavam bens preciosos para com eles irem financiando a viagem, as rotas que levavam a Meca eram apetecíveis para os salteadores, ao ponto de estes pretenderem comprar a conivência das autoridades. Quando em 977, Bādīs b. Zīrī chegou a Meca na qualidade de chefe dos peregrinos, «recebeu a visita dos ladrões da cidade, que lhe ofereceram um pagamento de 50 000 dirhams, para que ele os deixasse operar livremente durante a duração das festas». Bādīs acedeu, na condição que todos os elementos do grupo se apresentassem para selar o acordo. O episódio terminaria mal para os meliantes, pois uma vez reunidos, Bādīs ordenou que lhes decepassem as mãos. ⁵⁰

Esta passagem chama a atenção para a organização da caravana e para o papel do administrador do *ḥaǧǧ*. Este tinha por função guiar o grupo de peregrinos pelo melhor percurso, estabelecer os tempos de descanso, zelar para que o grupo não se dispersasse, bem como dirimir os conflitos que viessem a surgir entre os viajantes. Uma das tarefas que lhe assistia era a de os manter «fora do caminho daqueles que pretendem barrar o seu percurso e repelir aqueles que os pretendem impedir de concretizar o *ḥaǧǧ*, quer lutando com eles se disso for capaz, quer pelo pagamento em dinhei-

47 Ibn Ḥayyān, 2001, pp. 197-198.

48 Ibn Buluqqīn, 2010, pp. 318-319.

49 Ibn Ḥayyān, 2001, p. 229.

50 Ibn al-Aṭīr, 1898, p. 389.

ro se os peregrinos o consentirem».⁵¹ Sendo comum que as caravanas fossem importunadas, o modo de proceder perante tais obstáculos, incluindo a aplicação da força, encontrava-se, pois, legalmente enquadrado.

O perigo iminente a que uma caravana estava sujeita contrasta com o testemunho de Ibn Ġubayr (m. 614/1217), posterior à cronologia deste trabalho, que refere na travessia do deserto serem encontrados «fardos de pimenta, canela e similares, deixados sem guarda a beira da estrada», aí deixados devido a «doença dos camelos que os carregam ou por outra razão e assim ficam no seu lugar até os seus donos os retirarem, seguros de todo o risco, apesar do número de homens de todos os tipos que passam ao lado deles».⁵²

É igualmente Ibn Ġubayr que alude às taxas alfandegárias aplicadas aos peregrinos na Terra Santa sob o domínio fatimida e que vieram a ser abolidas por Saladino: «Muitas vezes [os peregrinos] não tinham mais consigo do que o custo da viagem ou nem isso, mas eram obrigados a pagar esse imposto fixo [...] aqueles que não o podiam fazer eram sujeitos ao castigo mais doloroso».⁵³ Desconhecemos se no período considerado para este trabalho estas seriam igualmente gravosas. Contudo, o relato de Ibn Ġubayr alerta-nos para essa questão da qual o peregrino também deveria estar ciente antes de partir em viagem.

Outro aspecto a não descuidar era o alojamento. Numa sociedade em que a circulação faz parte do seu código genético, a hospitalidade é

51 al-Māwardī, 1996, pp. 160-161. Moez Dridi (2016, pp. 125-126, 135 e 138) refere, para período mameluco, um conjunto de funcionários que tinham por missão garantir a segurança da caravana dos peregrinos (além de outros, contratados directamente pelo peregrino), nomeadamente a figura do *'akkām*, cuja primeira menção conhecida data de um documento de 460/1068. O *'akkām* era o responsável por auxiliar o contratante com o transporte das bagagens, providenciar água ou adquirir madeira para alimentar o fogo à noite, trabalho que exercia mediante uma remuneração previamente acordada.

52 Ibn Ġubayr, 2001, p. 61. Jessica Goldberg (2012, p. 1) reporta o episódio referente a um fardo de índigo que, cerca de 1050, deu à costa de Mazara, e que gerou uma altercação entre Maṣliḥ b. Eliaḥ —cujo nome constava no fardo—, Hayyim b. 'Ammār, o *wakīl al-tuġġār* —representante dos mercadores— de Palermo, e Aḥmad b. Dā'ūd, depositário dos bens dos mercadores da mesma cidade, dado que nenhum pretendia tomar o fardo à sua guarda. Apesar das diferenças de geografia e de cronologia, é plausível que também para as caravanas que operavam no deserto existissem mecanismos de controlo da propriedade das mercadorias extraviadas ou deixadas à beira do caminho, sendo, igualmente, de supor, que se as mesmas fossem colocadas à venda por algum amigo do alheio, existiriam fortes possibilidades de tal chegar ao conhecimento dos mercadores que operavam na região, inclusive do lesado. Estes elementos deixam antever o papel da reputação nas redes comerciais.

53 Ibn Ġubayr, 2001, p. 48.

um valor essencial. Por esse motivo, a existência de pontos de pernoita e abastecimento era fundamental para a continuidade do fluxo de pessoas. O *funduq*, instituição que descende do grego *pandocheion*, tinha essa função de albergar os viajantes, principalmente os mercadores, bem como as suas mercadorias, além de serem espaços de negociação entre estes e de taxaço por parte do Estado.⁵⁴ O dever de acolher forasteiros estendia-se às mesquitas, com a condiço de que a estadia fosse temporária.⁵⁵ A falta de condiçoes para albergar um convidado ou um viajante de passagem era tratada com inclemência. Muḥammad Ibn Šaraf dirigiu-se a um seu anfitrião não identificado nos seguintes termos: «Tens uma casa onde se celebram veladas musicais perfeitas para nos entretermos. Mas entendamo-nos: os que cantam são as moscas, os que tocam flauta em volta, os mosquitos, e as dançarinas, as pulgas».⁵⁶

O *ḥaǧǧ* trazia oportunidades de negócio. As transacçoes quer regionais, quer supra-regionais seguiam o compasso das idas e vindas dos peregrinos. Uma carta de cerca de 1020, redigida por um liberto de nome Faraǧ e enviada da Tunísia ao seu patrono Ibn ‘Awkal, no Egipto, esclarece-nos a este respeito:

Eu peço-vos agora, meu senhor [...] que me compre pérolas, se estas forem boas, e para serem adquiridas antes da partida das gentes para Meca e envie-as com o primeiro homem que parta para aqui [...]. Se as pérolas não forem para adquirir, fique com o dinheiro até que a caravana dos peregrinos regresse de Meca e Deus dar-lhe-á a oportunidade de as comprar.⁵⁷

Esta circulaço assentava na existência de uma frota suficientemente guarnecida que permitia assegurar a travessia longitudinal do Mediterrâneo. Apesar de os ataques normandos do século 3/IX terem constituído um ponto de viragem na política omíada face à marinha, já existia

54 Sobre a transposiço de este modelo do mundo helénico para o islâmico *vide* Constable, 2003, pp. 40-67. Nesta obra, a autora consagra algumas páginas aos *fanādiq* andaluzes, sobretudo na perspectiva do seu reaproveitamento após a conquista cristã, além de dar especial atenço aos que estiveram activos até período nasrida, como o *Funduq al-Jadīda*, em Granada; *vide ibidem*, pp. 158-200.

55 As mesquitas também estavam abertas para os pobres pernoitarem. A estadia deveria ser o mais breve possível, a não ser que o crente estivesse a cumprir um retiro espiritual; *vide* al-Ṭurṭūšī, 1993, p. 148.

56 Ibn Sa‘īd al-Maǧribī, 1978, p. 287.

57 Goitein, 1973, pp. 83-84.

navegação e construção naval no al-Andalus. Segundo Ibn al-Qūṭīyya, quando em 123/741 Balğ b. Bišr é deixado com os seus homens à mercê dos kharijitas na outra margem do Estreito de Gibraltar, dirigiu-se em embarcações roubadas ao estaleiro de Algeciras, onde «se apoderou dos barcos, armas e apetrechos que nela se encontravam» e tomou o caminho da península ibérica.⁵⁸ Outro exemplo é a viagem de Sara, a Goda, cerca de 125/743, encetada com o fim de reivindicar os seus direitos sucessórios junto do califa Hišām b. ‘Abd al-Malik, tendo para esse efeito desembarcado em Ascalão e continuado a viagem por terra até chegar a Damasco.⁵⁹ Segundo Lirola Delgado, o facto de ter sido necessário construir uma embarcação pode indicar que não existia navegação regular com o Oriente, daí a dificuldade de encontrar no al-Andalus um barco da envergadura necessária para a travessia.⁶⁰ Verifica-se, porém, que desde o século 2/VIII partem ulemas do Ġarb rumo ao Oriente. O primeiro de que temos registo é 1N (m. 138/756). Desconhecemos, contudo, detalhes do seu trajeto ou em que pontos terá mudado de meio de transporte, pelo que se admite que as embarcações suficientemente robustas e confiáveis para acomodar tão distinta passageira escasseassem.

A partir de cerca do século 3/IX, as condições de navegabilidade na costa ocidental do Ġarb alteram-se. Verifica-se o aumento da ocorrência do *upwelling* costeiro na costa atlântica desde 650-850 AD, devido ao aumento da intensidade dos ventos que sopram a partir do Norte.⁶¹ Esta mudança trouxe dificuldades em navegar para Norte, que só foram ultrapassadas com a construção de embarcações mais resistentes, como as utilizadas por Almançor no saque a Santiago de Compostela. Os ataques almorávidas sobre a costa ibérica ocidental atestam o desenvolvimento da capacidade náutica andaluza em fazer frente a ventos contrários: «Por esta altura, os de Sevilha, os de Saltés, os ... [os de Granada ou de Cacela], os de Silves, os de Lisboa e outros sarracenos que habitam na costa de Sevilha até Coimbra costumavam construir navios e vir de barco com gente armada, devastando e saqueando as regiões costeiras de Coimbra até aos Pirenéus».⁶²

58 Ibn al-Qūṭīyya, 1926, pp. 11-2. Percebe-se que as embarcações com as quais chegaram a Algeciras eram precárias e que as tomadas ao estaleiro fossem mais adequadas para a navegação ao longo da costa ibérica.

59 Ibn al-Qūṭīyya, 1926, p. 3.

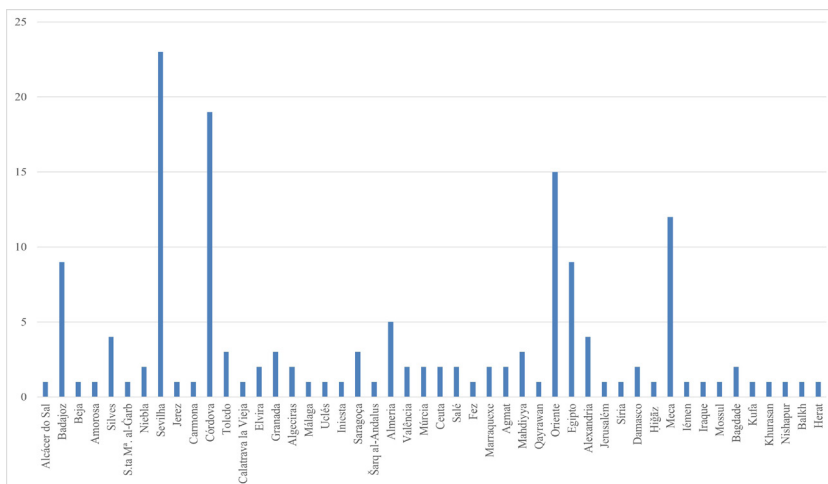
60 Lirola Delgado, 1993, pp. 92-93.

61 1300 – 1100 BP no original; *vide* Blot, 2003, p. 75.

62 *Historia Compostelana*, pp. 244-245.

A crescente capacidade técnica, aliada ao movimento quase pendular das ligações marítimas, potencia quer os contactos regulares ao longo de toda a extensão mediterrânica, quer a sua articulação com o espaço atlântico. Isto cria condições para que um leque mais alargado de população procure o lucro, o conhecimento, ou a concretização de um preceito religioso em terras distantes.

GRÁFICO 20. DESTINOS DA CIRCULAÇÃO ENTRE 401 E 550H



Analisando os destinos dos letrados do Ġarb para os anos compreendidos entre 401 e 550H, a primeira diferença a destacar é a maior diversidade de topónimos —48 contra 19— face ao período anterior, tanto andaluzes como não-andaluzes, tanto magrebinos como orientais. Entre os aspectos que contribuíram para esta reconfiguração do mapa de destinos dos letrados do Ġarb conta-se a maior agilidade da circulação terrestre e marítima que se exprime também numa maior variedade de tipologias cerâmicas presentes em diversos centros urbanos e povoações de reduzida dimensão. Distingue-se também uma maior capacidade lectiva em solo andaluz, o que possibilita ao estudante obter educação mais perto da sua área de origem.⁶³

63 Exemplo disso é Ibn ‘Abd al-Barr, que nunca tendo saído do al-Andalus, ultrapassou a centena de discípulos; *vide* Marín Niño, 1992, p. 158.

Outra das principais diferenças face ao período emiral e califal é a importância que Sevilha assume no quadro dos destinos dos sábios do Ġarb, destronando Córdoba, que passa para segundo plano. Esta alteração regista-se também entre os ulemas do al-Andalus no geral. María Luisa Ávila detecta uma descida do índice de atracção migratória de Córdoba entre os indivíduos falecidos nas primeiras quatro décadas do século 5/XI, ao mesmo tempo que aumenta o índice de Sevilha, Toledo e, no quarto decénio, de Almeria.⁶⁴ O limite oriental das viagens estende-se de Bagdade para o Ĥurāsān, enquanto os limites meridionais do Magrebe —e não somente a zona costeira mediterrânica— passam a figurar nos itinerários dos ulemas do Ġarb.

Dado que a baliza cronológica em apreço é extensa e rica em acontecimentos políticos que poderão ter influenciado a mobilidade, procedeu-se à sua divisão em três intervalos de cinquenta anos. Estas classes cronológicas correspondem, grosso modo, aos indivíduos que estavam no activo durante: *a*) a fitna e colapso do califado omíada, *b*) período de taifas pleno e transição para o domínio almorávida e *c*) período almorávida pleno.

GRÁFICO 21. DESTINOS DA CIRCULAÇÃO ENTRE 401 E 450H

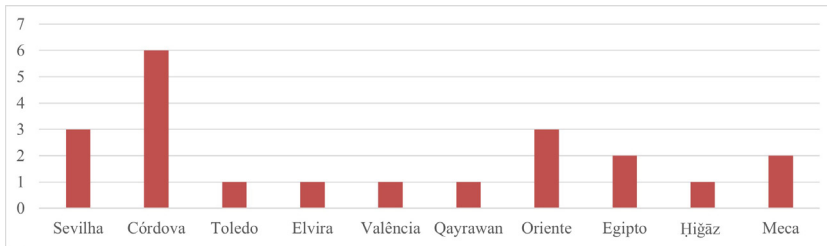
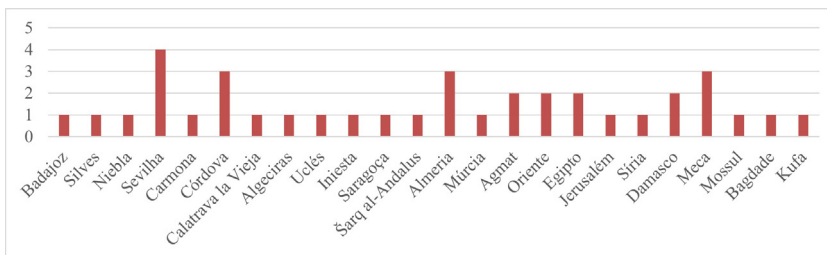
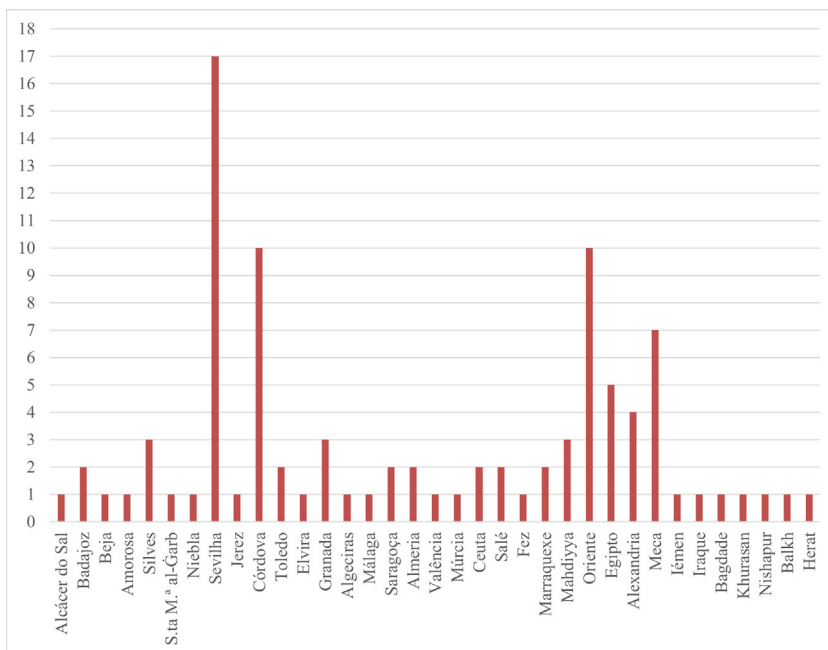


GRÁFICO 22. DESTINOS DA CIRCULAÇÃO ENTRE 451 E 500H



64 Ávila Navarro, 1985, pp. 75-76.

GRÁFICO 23. DESTINOS DA CIRCULAÇÃO ENTRE 501 E 550H



Ao longo dos três períodos de cinquenta anos regista-se o aumento contínuo do número de topónimos, que passa de dez em 401-450H, para vinte e quatro em 451-500H, e para trinta e cinco em 501-550H. Em cada intervalo cronológico, a proporção de destinos intra al-Andalus varia, representando sensivelmente metade do conjunto dos destinos, sendo que nos anos 451-500H, essa proporção é um pouco maior: dezasseis em vinte e quatro ou catorze em vinte e quatro se tivermos em conta que o exílio dos Banū 'Abbād para Agmat não resultou da vontade própria.

Observa-se que uma multiplicidade de cidades andaluzas, na sua maioria capitais de reinos de taifa, entre as quais se destaca Almeria, captam letrados. Refira-se que até povoações que não constituíram reinos independentes —caso de Iniesta e de Uclés— também receberam ulemas vindos do Ġarb.

Na segunda metade desta centúria, Sevilha ultrapassa Córdoba nas preferências dos sábios do Ġarb. Córdoba, apesar de secundarizada no contexto andaluz, atraiu três letrados, à semelhança de Almeria e de

Meca, pelo que a antiga capital omíada ainda oferece aos ulemas perspectivas de singrar profissionalmente. É o caso de Ibn Sāra que escreve:

Louvado seja Deus! Por fim estou em Córdoba,
Morada das ciências e sede do poder;
Sorriu-me aqui o rosto do êxito,
Com afável semblante, no sorriso de Ibn Ḥamdīn.⁶⁵

Quanto às viagens para além dos limites do al-Andalus, o Iraque e o corredor sírio-palestino contam com a presença dos letrados do Ġarb, à semelhança do que se viu em período califal. No que respeita a Agmat, estamos perante o desterro de al-Mu‘tamid, pelo que, apesar de haver mobilidade, trata-se de uma circulação involuntária.⁶⁶

De sublinhar a exclusão de Qayrawān dos percursos do saber da segunda metade do século 5/XI. Para tal terá contribuído a instabilidade política na região que culminou na devastação da cidade. É em 1049 que o zirida al-Mu‘izz b. Bādīs proclama obediência aos abássidas, gerando uma reacção violenta do lado fatimida: «Quando se inteirou disto o senhor do Egipto, al-Mustansir, chamou os árabes (beduínos) para se lançarem sobre a Ifrīqiya, dando a cada um deles uma pele e um dinar». ⁶⁷ Os Banū Hilāl entram nos seus territórios em 446/1054 e, perante o golpe infligido pelos ataques dos beduínos, três anos mais tarde al-Mu‘izz transfere a corte para Mahdiyya.⁶⁸

Na sequência destes eventos regista-se a fuga de sábios de Qayrawān tais como Ibn Šaraf, que se estabelece no al-Andalus.⁶⁹ A propósito da destruição da cidade natal Ibn Šaraf escreve: «Dizem-me: “os vilões apoderaram-se da nossa terra e tornaram-se seus os tesouros e os nobres corcéis de corrida”. Mas eu respondi-lhes: “O tempo foge sem cessar, e noutra partida de xadrez os peões converter-se-ão em rainhas”». ⁷⁰

A afluência a Meca mantém-se sem grandes variações ao longo do século das taifas. Tendo em conta o aumento da circulação em geral e o desenvolvimento sócio-económico, seria de esperar que mais pessoas reu-

65 Ibn Sāra, 2001, p. 299.

66 Recorde-se que al-Mu‘tamid encontra-se replicado em PUA.

67 Ibn al-Ḥatīb, 1983, p. 53.

68 Talbi, 1997, p. 827.

69 Sobre Ibn Šaraf e sua descendência *vide* Lirola Delgado, 2007, pp. 247-255; 2007b, pp. 255-256 e 2007, pp. 256-261.

70 Ibn Sa‘īd al-Mağribī, 1978, p. 287.

nissem as condições para efectuar o *ḥaǧǧ*. Algumas fátuas demonstram, porém, que as condições de segurança para a circulação podiam mudar repentinamente, o que podia refrear o mais fervoroso crente. Uma fátua de al-Suyūrī (m. 460/1067), emitida em Qayrawān, afirma: «Todo aquele que considere que a peregrinação deva ser feita sem atraso pode fazê-la, porque actualmente a via marítima está quase constantemente aberta. Se essa via apresentar dificuldades e se possa empreender a via por terra de um ponto ao outro sem verdadeiramente correr riscos, deve efectuar a peregrinação sem demora». ⁷¹ Na ausência de condições de segurança, a obrigatoriedade de realizar o *ḥaǧǧ* poderia ser suprimida, como o comprova um parecer emitido por al-Laḥmī (m. 478/1085) que assegura que, caso tanto a via terrestre como a via marítima se apresentassem perigosas, o indivíduo que evitasse fazer a peregrinação não incorreria em pecado. ⁷²

A redução das visitas a destinos orientais poder-se-á relacionar também com uma crescente perda de prestígio da *riḥla* e do conhecimento obtido por via presencial. ⁷³ A pertinência da *riḥla* era contestada por al-Ḥumaydī (m. 488/1095). Não obstante ter deixado a sua taifa natal, Dénia, rumo ao Oriente em meados do século 5/XI, al-Ḥumaydī escreve: «Visitar homens [sábios] é inútil; tudo o que ganhamos com isso é [que possamos depois repetir as suas palavras sob] a estúpida forma de um «é dito» ou «tal pessoa disse». Visita-os então, mas raramente; a não ser que seja para adquirir conhecimento ou melhorar a tua conduta». ⁷⁴ Uma postura mais crítica e exigente em relação ao modo de transmissão do conhecimento, a par da emergência de mais centros culturais andaluzes, poderá ter direccionado a mobilidade para, sobretudo, destinos andaluzes.

Na primeira metade do século 6/XI, os percursos dos sábios do Ğarb passaram por trinta e quatro lugares, mais dez do que no período precedente. Recorde-se que, numa conjuntura de aumento demográfico (ou, pelo menos, da população letrada), é expectável que haja também um acréscimo de mobilidade. Dado o incremento da conectividade atestado pela circulação material, é de supor que estejamos perante uma alteração de paradigma, propiciada pela inclusão do al-Andalus no quadro do império almorávida.

71 al-Wanšarīsī, 1995, p. 27.

72 *Ibidem*, p. 29.

73 A propósito das diferentes vias de obtenção do conhecimento *vide infra*, p. 294, tabela 62.

74 Ibn Ḥallikān, 1843, III, p. 2.

Novas cidades anteriormente capitais de taifa, tais como Málaga ou Valência, passam a figurar nos percursos dos sábios, enquanto povoações com menos projecção, tais como Alcácer do Sal ou Jerez, acolheram letrados do Ġarb. Sublinhe-se ainda o incremento das idas ao Magrebe, nomeadamente, a Marraquexe, Ceuta, Salé e Fez; e, ainda que de forma mais discreta, à região do Ĥurāsān, para lugares tão longínquos como a cidade de Balḥ, berço das primeiras obras geográficas produzidas em contexto islâmico. Por seu turno, Jerusalém, Damasco e Síria deixam de atrair letrados do Ġarb.

No entanto, a mudança mais nítida é o aumento exponencial das visitas a Sevilha, já perceptível no meio século anterior, e que agora passa a ser o destino principal dos ulemas do Ġarb, secundada pelas passagens por Córdova e pelas investidas para Oriente. É em período almorávida que Sevilha se torna o principal foco de interesse para os ulemas do Ġarb.

Outras antigas sedes de reinos de taifa atraem os ulemas do Ġarb, o caso mais notório é o de Silves, que rivaliza em protagonismo com outras capitais de taifa com peso histórico, político e cultural mais acentuado, como Granada, Toledo e Saragoça. É ainda digno de nota a procura de alguns pontos do Šarq al-Andalus, nomeadamente, de Almeria e, em segundo plano, de Valência ou de Múrcia.

Emergem no espaço magrebino pontos de interesse para a circulação dos ulemas do ocidente peninsular, nomeadamente, Ceuta, Salé e Fez. No que respeita a Salé, o autor anónimo do *Kitāb al-Istibšār* faz referência à sua localização privilegiada, no caminho para a capital almorávida, Marraquexe, por onde passavam as tropas e os viajantes, bem como ao porto de Silves, do outro lado do Estreito, à distância de «um dia e uma noite de navegação». ⁷⁵ Fez, apesar de estar representada somente por uma visita, contava, desde o século 2/VIII, com o próspero bairro dos andaluzes dotado da sua própria mesquita, onde residiam os «homens mais bravos e intrépidos» e as «mulheres mais belas». ⁷⁶

Uma cidade que surge pela primeira vez nos roteiros dos sábios do Ġarb é Mahdiyya, para onde se transferira a corte zirida aquando da tomada de Qayrawān pelos Banū Hilāl. Este passo redirecciona o fluxo de sábios na região. Temos indicação de que três letrados do Ġarb—4E

75 *Kitāb al-Istibšār*, p. 53.

76 *Ibidem*, pp. 122-123.

(516/1122), 10SIL (547/1152) e 11SIL (m. 548/1153)— visitaram Mahdiyya. No tempo de al-Bakrī, Mahdiyya era uma cidade próspera, dotada de um porto ao qual acorriam embarcações vindas de Alexandria, Síria, Sicília e al-Andalus.⁷⁷

Foi em Mahdiyya que, em 502/1108, o governante fatimida Yaḥyà b. Tamīm foi alvo de uma tentativa de assassinato por parte de «três estrangeiros» que se apresentavam «vestidos à andaluza», o que demonstra a presença de uma comunidade facilmente identificável. Os atacantes lançaram-se sobre os guardiões de Yaḥyà com a intenção de o matar, mas os seus intentos saíram gorados, tendo sido prontamente detidos e executados. As represálias fizeram-se sentir sobre os habitantes que usavam o mesmo tipo de indumentária, presumíveis andaluzes, tendo muitos sido massacrados.⁷⁸ A desconfiança que impendia sobre os andaluzes estaria ultrapassada quando ‘Abd Allāh b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Yāburī (4E, m. 516/1122) visitou a cidade em 514/1120-1.⁷⁹

Alexandria é outro dos destinos que se destaca. A ligação do al-Andalus à cidade egípcia é sublinhada por al-Maqqarī: «Este distrito [de Sevilha] já foi descrito por mim: [...] ele ultrapassa em beleza e fertilidade qualquer outro lugar à face da Terra; que o azeite das suas oliveiras é exportado para tão longe como Alexandria».⁸⁰ As terras egípcias eram procuradas desde o período pré-taifas, ao ponto de Egipto ser o segundo topónimo mais frequente, a seguir a Meca. Isto pode ser devido à sua posição estratégica, a meio caminho entre o Ocidente e o Oriente, já reconhecida, aliás, por al-Muqaddasī (m. 991). Apesar de no *Aḥsan al-taqāsīm fī ma‘rifat al-aqālīm* al-Muqaddasī referir Alexandria e outras cidades do Nilo, é al-Fuṣṭāṭ que é alvo dos mais rasgados elogios:

Al-Fuṣṭāṭ é uma metrópole em todos os sentidos da palavra, pois, para além de reunir nela todos os departamentos do Estado, é o lugar de residência do próprio Comandante dos Crentes. Está situada a meio caminho entre o Ocidente e o principal país dos árabes, é de grande extensão e muito populosa. [...] A sua fama espalhou-se e a sua glória cresceu, pois, verdadeiramente, ela é a capital do Egipto, ofuscou Bagdade e é a glória do Islão e o centro do comércio mundial. A Cidade da Paz não se lhe compara em grandiosidade. [...]

77 al-Bakrī, 1982, p. 74.

78 Ibn al-Aṭīr, 1898, p. 518.

79 Teria sido uma visita possivelmente atribulada se acaso ainda vigorasse um ambiente persecutório sobre os andaluzes; *vide* Kaddouri, 2007.

80 al-Maqqarī, 1860, I, p. 58.

Entre as capitais nenhuma é mais populosa do que esta cidade, que abunda de homens grandes e sábios. [...] Os seus banhos são o pináculo da perfeição e os seus mercados são grandes e agradáveis. Em cidade alguma do Islão está a mesquita tão apinhada de grandes congregações, nem estão as pessoas tão ricamente adornadas; nem podem as margens de nenhum outro rio vangloriar-se de ter tantos barcos como estas.⁸¹

No entanto, como repara Sam Gellens, o Egipto era, para os letrados andaluzes, muito mais do que uma mera escala no trânsito para Oriente. Se o fosse, o afluxo a Bagdade, por exemplo, seria, decerto, mais expressivo, registando-se, pelo contrário, um desvio dos ulemas «para Medina e para Meca», para cumprir o *ḥaǧǧ* e para «se deleitarem no berço do maliquismo».⁸²

A importância da circulação mediterrânica está presente nas normas que regulam a navegação e actividades com ela relacionadas. Ibn ‘Abdūn de Sevilha alerta para os cuidados a ter com os recursos fluviais:

Deve proteger-se a ribeira do rio em que está o porto marítimo da cidade, evitando que se aliene alguma parcela ou se edifique alguma construção. Esta zona é, com efeito, o ponto vital da cidade, o lugar por onde saem as mercadorias que exportam os comerciantes, o refúgio dos estrangeiros e o arsenal para reparar os barcos, e, portanto, não deve ser propriedade particular, mas só do Estado.⁸³

Não obstante o desenvolvimento das comunicações por via marítima, há quem ainda demonstre desconfiança em abandonar terra firme. De acordo com Ibn ‘Arabī, a via terrestre é preferível à marítima. Segundo o autor: «Deus situa a terra de maneira preferencial face ao mar e fá-lo para significar que quem puder empreender sólida a sua rota

81 al-Muqaddasī, 1886, pp. 322-323.

82 Gellens (1986, pp. 48, 51-52 e 85) aponta um outro factor na génese da preferência concedida pelos letrados andaluzes ao Egipto: a identificação tribal, dado que ambas as populações, andaluzas e egípcias, aderiram à sociedade dos conquistadores por via de laços de clientela para com tribos iemenitas. O autor cruza dados obtidos no âmbito da epigrafia funerária, com os que resultam da análise de repertórios biográficos, e conclui que ambos convergem numa maior presença de nisbas iemenitas. No que respeita estritamente ao Ġarb e não obstante a análise já aqui efectuada demonstrar uma quase equitativa presença entre nisbas de árabes do norte e de árabes do sul, constatou-se a maior disseminação em meio rural das últimas, bem como a sua presença reforçada no século 5/XI em meio urbano, nomeadamente em Badajoz e Niebla.

83 Ibn ‘Abdūn, 1992, n.º 60, p. 103.

não deve fazê-la por água, a não ser que seja necessário». ⁸⁴ Algumas fátuas deste período revelam que à tradicional suspeição que recai sobre o elemento aquático associa-se o pragmatismo político, no sentido de limitar o êxodo do al-Andalus. Segundo Ibn Rušd: «Na nossa época não há mais a obrigação para as gentes do al-Andalus de cumprir com a Peregrinação, porque não há a possibilidade de a fazer, ou seja, de chegar ao destino sem arriscar a sua vida ou os seus bens. [...] Afigura-se que a Guerra Santa, cujos méritos são incontáveis, é mais meritória e a escolha está fora de questão». ⁸⁵ Ibn Ĥamdīn é da mesma opinião: «Para um Andalus ou habitante de um país vizinho apto a efectuar a peregrinação, é melhor que faça a Guerra Santa». ⁸⁶ A emissão destes documentos indicia que a peregrinação, na perspectiva das autoridades, desviava para o exterior recursos humanos necessários à guerra, quer contra os cristãos, quer contra os reinos de taifa que resistiam à pressão almorávida. Procurava-se, desta forma, conter a peregrinação, o que, a julgar pelos dados expressos no gráfico, não foi conseguido.

Na transição para o século 6/XII, as Cruzadas vêm agitar as águas do Mediterrâneo oriental. Entre 1098 e 1099, cidades do corredor sírio-palestino caíram nas mãos dos Cruzados, ao mesmo tempo que o tráfego marítimo era afectado. ⁸⁷ Embarcações andaluzas foram requisitadas para o serviço militar como o indica um mercador de nome Zikrī que, cerca de 1100, estando no Egipto em negócios, queixa-se que a embarcação na qual deveria seguir para o al-Andalus tinha sido «completamente esvaziada sob ordem escrita do sultão». ⁸⁸ Rogério I da Sicília vê com maus olhos a ofensiva cristã, porque tal implica providenciar a logística necessária aos Cruzados, ameaçando, desse modo, a aliança que mantém com os ziridas. Aconselha, pois, o futuro Balduíno I a tomar Jerusalém, enquanto reafirma a sua amizade com Tamīm. ⁸⁹ A turbulência causada pelas Cruzadas parece, directa ou indirectamente, ter consequências na circulação para a Terra Santa, já que as visitas a Jerusalém, à Síria e a Damasco cessam.

84 Ibn ‘Arabī, 2008, p. 58.

85 al-Wanšarīsī, 1995, p. 63.

86 *Ibidem*, p. 65. Hendrickson (2016, pp. 175-182) sublinha o papel legitimador da governação almorávida desta fátua, requerida por ‘Alī b. Yūsuf b. Tašfīn, e feita «à medida» do emir.

87 France, 2006, pp. 439-449.

88 Goitein, 1973, pp. 235-236.

89 Ibn al-Aṭīr, 1898, p. 511.

Também a afluência ao Egípto parece sofrer alguns percalços. Ibn al-Aṭīr refere a animosidade com que o vizir fatimida Badr al-Ġamālī, tratou os andaluzes. O seu filho al-Afḍal, pelo contrário, dispensou-lhes um tratamento amistoso tendo, inclusive, um membro da família reinante almorávida combatido a seu lado contra os francos.⁹⁰ O aumento de visitas ao Egípto na primeira metade do século 6/XII —cinco, contra duas nos cinquenta anos anteriores enquadra-se nesse momento de acalmia das relações—. Como tal, nem toda a circulação para o Mediterrâneo Oriental parece ter sofrido com a chegada dos Cruzados à Terra Santa. Aliás, diversos testemunhos tardios revelam que a movimentação para Oriente prossegue, sendo, até, usadas embarcações com crescente tonelagem, capazes de albergar centenas de passageiros. Ibn Munqīḍ refere o assalto perpetrado por um franco de nome William Jiba, que liderou um ataque a um navio vindo do Magrebe que levava cerca de quatrocentos peregrinos muçulmanos.⁹¹ A existência de centenas de passageiros a bordo já vinha documentada desde o século 5/XI. Uma carta escrita na segunda metade do século por um mercador tunisino nas vésperas do novo ano judaico dá conta de, até esse dia, terem chegado da Sicília dez navios, cada um transportando cerca de quinhentas pessoas.⁹²

Conexões regionais e extra-regionais

Compreender os padrões de mobilidade passa não só pelo estudo dos destinos e pontos de passagem ou de estadia dos viajantes, mas também como esses percursos se articulam com os locais de origem, através de roteiros mais ou menos estabelecidos, sujeitos, igualmente, a condicionalismos históricos.

Não obstante o escasso número de sábios associados a algumas concentrações urbanas, procurou-se, ainda assim, verificar padrões de circulação nos seguintes intervalos cronológicos: até 400H, 401-450, 451-500 e 501-550. Para esse efeito, registou-se as cidades percorridas pelos sábios do Ġarb, partindo da cidade da qual são naturais.

90 Ibn al-Aṭīr, 1898, pp. 512-513.

91 Ibn Munqīḍ, 2008, p. 130.

92 Goitein (1990, p. 315), apesar da fiabilidade do relato, apela a que se encare este número com prudência.

TABELA 52. DESTINOS DOS ULEMAS POR CIDADE DE ORIGEM ATÉ 400H

Origem e destino	Moura	Badajoz	Sevilha	Córdoba	Ġilliyya	Beja (Magebe)	Qayrawan	Tunes	Oriente	Tripoli	Egipto	Alexandria	Síria	Jerusalém	Gaza	Meca	Iémen	Sanaa	Iraque	Bagdade	
Lisboa				1																	
Badajoz		5*	1	13	1	1	1		8	1	3	1	1	1	1	5	1	1	1		2
Mérida				2					2							1					
Beja	1	2	1	6				1	6		4					5					
Niebla				2					1												

*O facto de serem naturais de Badajoz e terem por destino a mesma cidade significa que a ela regressaram após terem viajado por outros locais.

Neste período os letrados de Badajoz e os de Beja são os que apresentam maior mobilidade, com a diferença que a circulação dos primeiros cobre uma maior amplitude geográfica, em especial fora do al-Andalus. No cômputo geral, a cidade mais procurada é Córdoba, mesmo nas situações em que a proximidade geográfica e histórica, como no caso de Beja ou de Niebla, apontariam Sevilha como primeira opção. Estes dados reforçam a ausência de pólos culturais significativos a ocidente da capital omíada capazes de mobilizar o interesse dos letrados.

TABELA 53. DESTINOS DOS ULEMAS POR CIDADE DE ORIGEM ENTRE 401-450H

Origem e destino	Sevilha	Córdoba	Toledo	Elvira	Valência	Qayrawan	Oriente	Egipto	Ġiġāz	Meca
Sintra	1									
Évora	1	1								
Badajoz		3	1	1			1	1		1
Niebla	1	2			1	1	1	1	1	1

Na primeira metade do século 5/XI, Córdoba mantém-se como destino preferencial dos sábios do Ġarb. Contrariamente ao verificado no período anterior com cinco ulemas de Badajoz, nenhum dos ulemas estudados regressa à cidade de origem. Sevilha atrai três indivíduos —um de Sintra, outro de Évora e outro de Niebla— o que constitui uma evolução face à época precedente. Badajoz mantém a sua ligação a Córdoba, ao mesmo tempo que os seus letrados chegam a Toledo e a Elvira. Nenhum sábio de Badajoz procura Sevilha, o que poderá estar relacionado com a fricção política documentada entre ambos os reinos e consequente dificuldade ou receio em circular pelas vias que os ligavam.⁹³

TABELA 54. DESTINOS DOS ULEMAS POR CIDADE DE ORIGEM ENTRE 451-500H

Origem e destino	Badajoz	Silves	Niebla	Sevilha	Carmona	Córdoba	Calatrava la Vieja	Algeciras	Uclés	Iniesta	Saragoça	Šarq al-Andalus	Almeria	Múrcia	Agmat	Oriente	Egipto	Jerusalém	Síria	Damasco	Meca	Mossul	Bagdade	Kufa
Badajoz	1			1		1	1	1	1	1		1	2			2	2	1	1	2	3	1	1	1
Beja															2									
Sta. M. ^a				1		1																		
S. Brás		1		1	1						1			1										
Saltés			1			1							1											

Na segunda metade do século 5/XI o leque de cidades visitadas pelos ulemas de Badajoz alarga-se substancialmente para o centro e levante do al-Andalus. Badajoz é a cidade mais conectada com outras geografias por meio dos seus letrados. As desavenças entre Badajoz e Sevilha encontram-se sanadas e esta já emerge nos destinos de um letrado de Badajoz, 38BAD (m. 480/1087). Sevilha consta nos roteiros de 2SMG (m. 476/1083), natural de Santa Maria al-Ġarb e de Ibn ‘Ammār (1SBA, m. 477/1084), ambos de uma geração que beneficiou com a inclusão dos respectivos reinos no reino abádida.

Porém, a proximidade geográfica continua a não ser o critério fundamental para a mobilidade. Se o fosse, Ibn ‘Ammār teria rumado a

93 *Vide supra*, pp. 87-92.

Santa Maria al-Ġarb quando saiu de S. Brás, em vez de se dirigir a Silves, como fez.⁹⁴ A reputação de Silves no que toca ao seu glorioso passado iemenita poderá ter catalisado o interesse do jovem Ibn ‘Ammār ou de quem o encaminhou para Silves. Quanto ao geógrafo al-Bakrī (1SAL, m. 487/1094), natural de Saltés, não consta que tenha estado em Sevilha, ou que, pelo menos, lá tenha desenvolvido actividade relevante. Recorde-se que, na sequência da tomada da taifa de Saltés e Niebla, a sua família tomou o caminho de Córdova, que se convertera em reduzido dos soberanos destronados por al-Mu‘taḍid.

Enquanto em época omíada e de taifas há um maior índice de circulação entre os ulemas de Badajoz e de Beja, sob domínio almorávida a mobilidade «democratiza-se» entre os ulemas de diversas cidades e povoações do Ġarb. A circulação passa a ser prática comum entre os sábios de um maior leque de povoações e as cidades que integram os itinerários do conhecimento diversificam-se. Os letrados de Silves são quem apresenta uma maior variedade de locais visitados e uma maior amplitude geográfica de circulação, que se estende até Herat.

De destacar a presença de ulemas do Ġarb no Levante peninsular, mais concretamente em Almeria, Valência e Múrcia, bem como no nordeste, em Saragoça. Neste período, Sevilha ultrapassa a importância de Córdova, passando a ser a cidade mais procurada pelos sábios do Ġarb, o que estará relacionado com o estabelecimento da administração almorávida na antiga capital abádida. Somente os letrados de Silves continuam a dar primazia a Córdova, com cinco visitas a anterior capital omíada contra três visitas a Sevilha. Em sentido inverso, Silves é a cidade do Ġarb mais procurada pelos ulemas do Ġarb, nomeadamente, pelos naturais de Marachique e por um de Niebla. Seguem-se-lhe Alcácer do Sal, Beja, Santa Maria al-Ġarb, Badajoz e Niebla, atraindo, cada uma, um viajante.

As poucas visitas ao norte de África foram realizadas por ulemas oriundos de Santarém. No que respeita a viagens ao vago «Oriente», prevalecem letrados de Santarém, Silves e, em menor número, de Évora e de Santa Maria al-Ġarb. A viagem mais longínqua, que se estendeu até territórios do actual Afeganistão, foi realizada por um sábio de Silves —*II*SIL, ‘Abd Allāh b. ‘Īsà b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Sulaymān b. Sa‘īd Ibn Abī Ḥabīb, Abū Muḥammad—.

94 *Vide* Anexo 99.

TABELA 55. DESTINOS DOS ULEMAS POR CIDADE DE ORIGEM ENTRE 501-550H

L	SAN	E	BAD	ALC	M	B	MCH	S	SMG	N	
		1									Alcácer do Sal
1				1							Badajoz
								1			Beja
										1	Amorosa
							2			1	Silves
									1		S. M.ª al-Ġarb
									1		Niebla
	2	3	3			2	1	3	1	2	Sevilha
			1								Jerez
	1	1			1		1	5		1	Córdoba
1			1								Toledo
								1			Elvira
	2							1			Granada
	1										Algeciras
										1	Málaga
			1				1				Saragoça
	1							1			Almeria
			1								Valência
								1			Múrcia
	2										Ceuta
	2										Salé
	1										Fez
			1						1		Marraquexe
		1						2			Mahdiyya
1	3	1		1				2	1	1	Oriente
1	1	1						1	1		Egípto
	1	1						2			Alexandria
	2	1		1				2	1		Meca
	1										Iémen
								1			Iraque
								1			Bagdade
								1			Khurasan
								1			Nishapur
								1			Balkh
								1			Herat

Origem: L – Lisboa, SAN – Santarém, E – Évora, BAD – Badajoz, ALC – Alcântara, M – Mérida, B – Beja, MCH – Marachique, S – Silves, SMG – Santa Maria al-Ġarb e N – Niebla.

A proveniência de um pólo urbano pouco relevante não parece determinar os horizontes de mobilidade dos ulemas do Ġarb, como o comprova a circulação dos letrados de Marachique, tendo, pelo menos um —*īMCH*— chegado a Saragoça, e, sobretudo, *īALC*, que cumpriu a peregrinação a Meca. A origem na cidade mais ocidental do al-Andalus, Lisboa, também não foi obstáculo para que *īL* tivesse realizado a *riḥla* a Oriente e tivesse estado no Egipto. Os dados apontam para a inexistência, na primeira metade do século 6/XII, de uma discriminação geográfica no acesso aos centros culturais da época, fossem eles situados no al-Andalus ou no seu exterior.

Os mapas ilustram a frequência dos diversos topónimos nos roteiros dos ulemas do Ġarb. O primeiro dado a reter é a contracção, na transição para o século 5/XI do leque de destinos procurados, ao mesmo tempo que o número de visitas aos locais que se mantêm atractivos diminui significativamente.⁹⁵ Na segunda metade da mesma centúria observa-se o aumento do espectro dos locais visitados, ao mesmo tempo que decai o número médio de visitas a esses mesmos locais. Não obstante a diminuição do número de letrados com circulação associada, os viajantes percorreram itinerários mais extensos.⁹⁶ Apesar de algumas cidades continuarem a registar uma elevada procura, enquanto outras se começam a afirmar, observa-se uma diluição do interesse dos ulemas por diversos pólos.

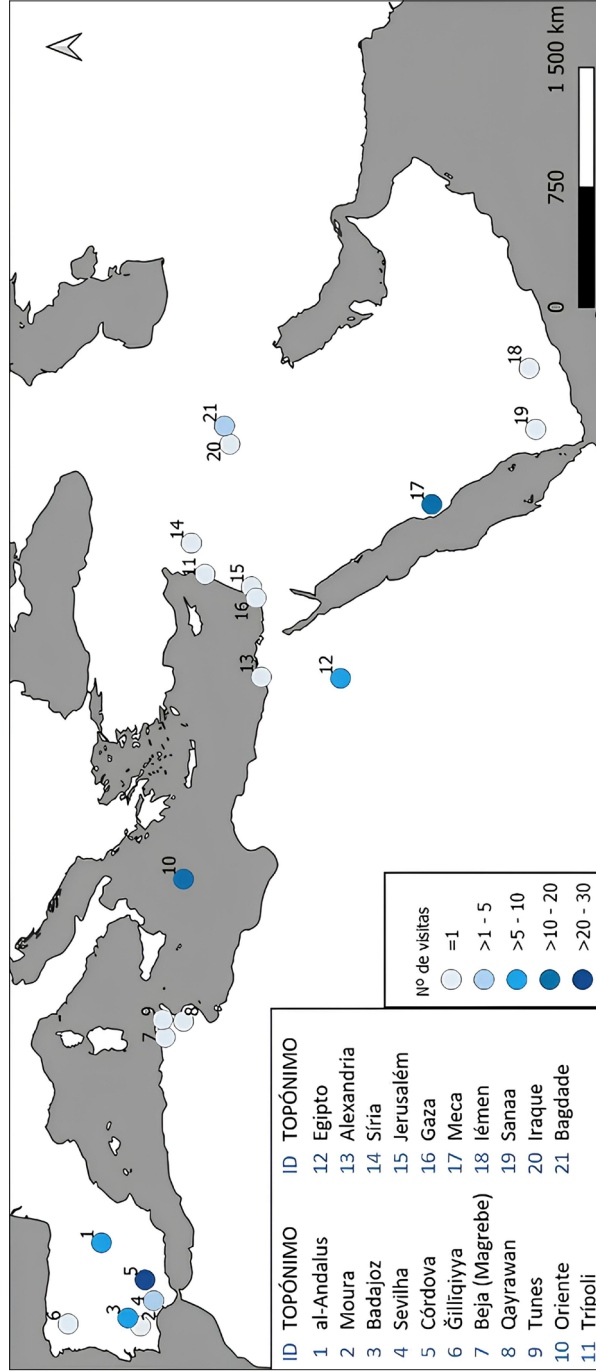
No século 6/XII, a mobilidade dos ulemas do Ġarb recobre a longitude mais extensa até então, além de, simultaneamente, readquirir expressividade numérica, como se vê pelo aumento evidente de visitas associadas aos diversos destinos. A par deste movimento centrífugo que vinha a ocorrer desde a segunda metade do século anterior, decorre, em paralelo, um movimento centrípeto, com a afirmação da primazia de Sevilha como centro agregador da circulação dos ulemas do Ġarb.

Adicionalmente, como ficou explanado nas tabelas anteriores, apesar de vários destinos andaluzes partilharem baixos índices de procura com destinos a oriente de Meca, os primeiros resultam de uma circulação de proximidade, enquanto os segundos derivam da viagem de um ou, no máximo, dois sábios em cada intervalo cronológico. As viagens

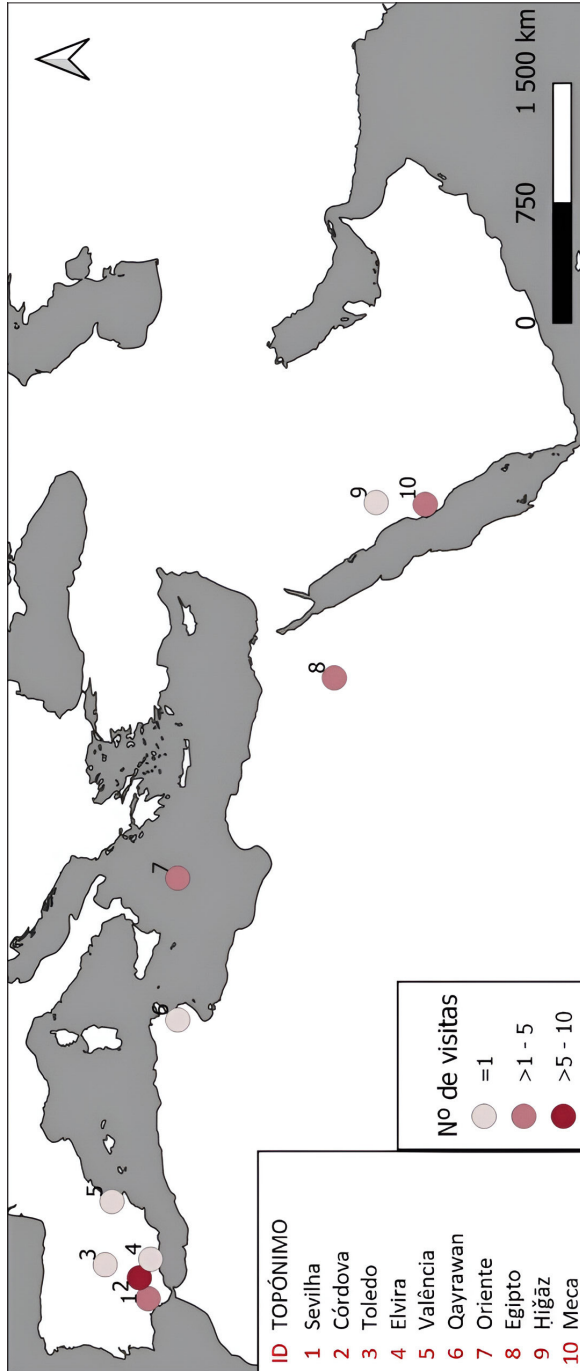
95 Relembre-se que há um decréscimo acentuado da população de ulemas registado para este período.

96 *Vide supra*, p. 257, tabela 54.

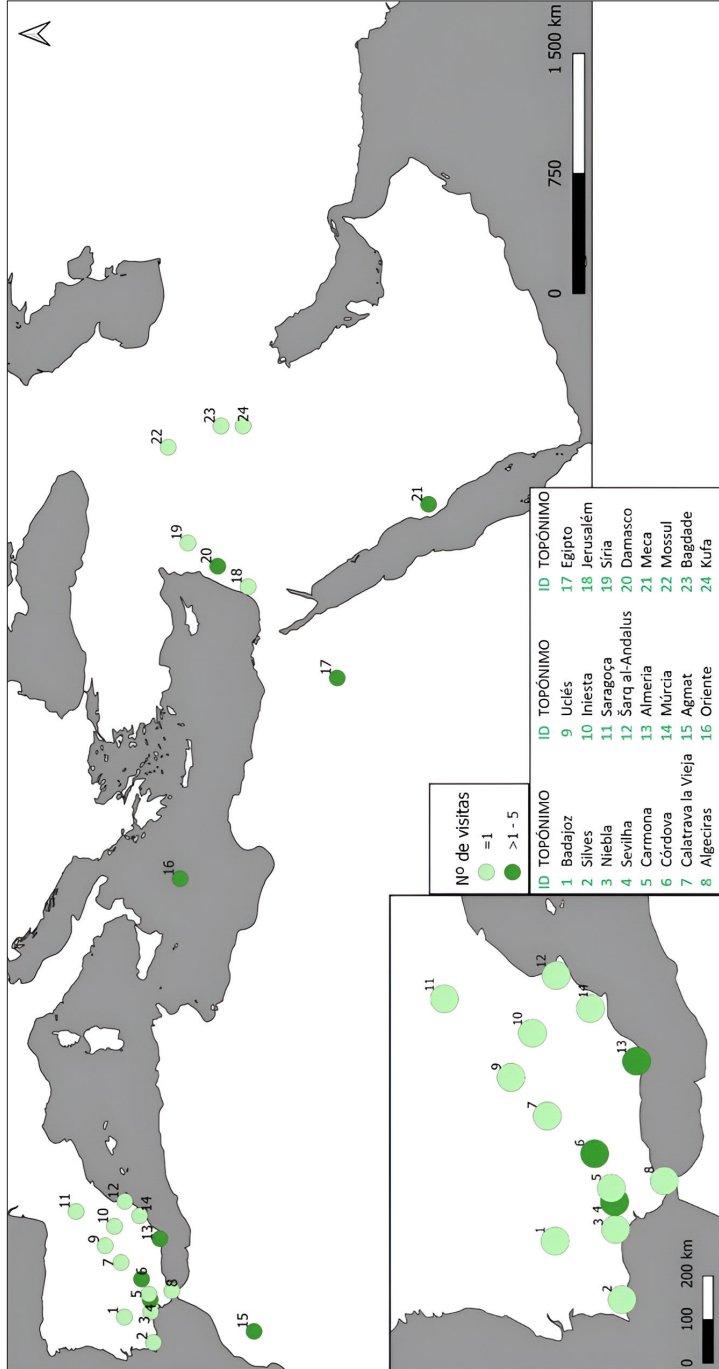
MAPA 1. DESTINOS ATÉ 400H



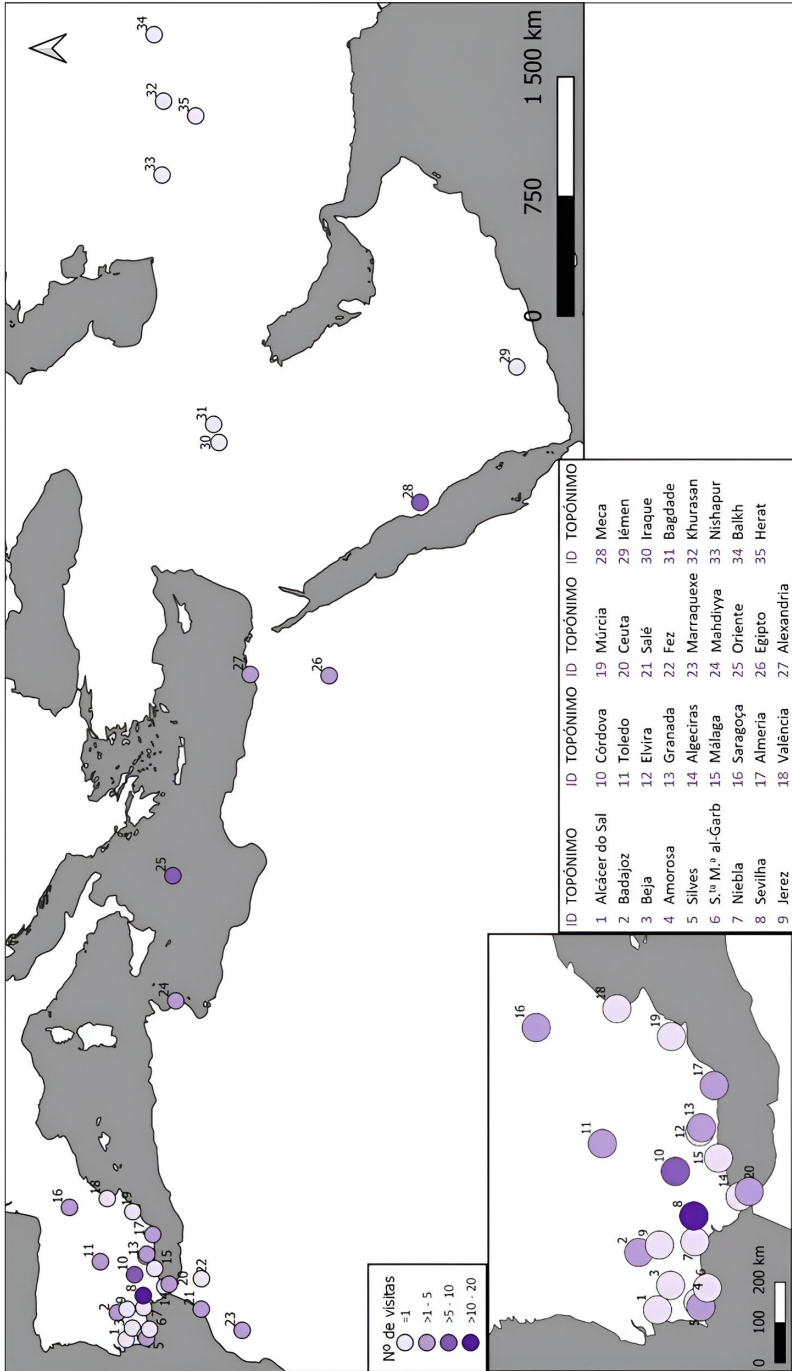
MAPA 2. DESTINOS ENTRE 401-450H



MAPA 3. DESTINOS ENTRE 451-500H



MAPA 4. DESTINOS ENTRE 501-550



que se estendem para oriente de Meca reduzem-se abruptamente e as que contam com um retorno ao al-Andalus têm Bagdade como limite oriental. O périplo de ‘Abd Allāh b. ‘Īsà b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Sulaymān b. Sa‘īd Ibn Abī Ḥabīb, Abū Muḥammad (11SIL), que culmina com a sua morte em Herat, reflecte os limites da elasticidade deste modelo de circulação que tem o Ġarb com ponto de partida.

Sociologia da circulação

Reza a história que Abū al-Walīd al-Bāḡī, contando cerca de vinte anos de idade, deixou o al-Andalus rumo ao Oriente. De origens humildes, consta ter financiado a *riḥla* com os poemas que ia compondo ao longo do caminho e com trabalhos de ocasião, tais como o de vigilante num adarve, em Bagdade, ao mesmo tempo que progredia nos estudos em Direito e Tradição. Compensava, assim, a escassez de recursos com a perseverança e com o denodo de quem tem o conhecimento como valor mais elevado a alcançar. Serviu também um dos seus professores, al-Harawī, no Ḥiḡāz, com quem fez quatro peregrinações. Depois de passar por Damasco, Mossul e Alepo, voltou ao al-Andalus, onde a necessidade de prover ao seu sustento o levou a abraçar, de novo, uma actividade manual, desta feita, a elaboração de folha de ouro para documentos, tecidos e móveis. Acabou por captar o interesse de reis de taifas, como al-Muqtadir de Saragoça, tendo acumulado riquezas no desempenho da função de cádi.⁹⁷

Este relato pode ser visto no prisma de uma ascensão meritória, fruto das suas características pessoais que se manifestam, sobretudo, no contexto da *riḥla*. De facto, sem filiação genealógica relevante, apesar de ter sábios na família materna, e, presume-se, sem pecúlio de monta, al-Bāḡī teve de fazer frente a obstáculos diversos para prosseguir os seus intentos. Neste percurso, a viagem é um lugar de provação e de superação tendo em vista o bem final — a purificação e o conhecimento—. Os obstáculos que se interpõem entre a sua vontade de aprender e o acesso à aprendizagem são o cenário sobre o qual o

97 Viria a ser alvo de acusações de desvio de dinheiro; vide Fierro, Haremska e Hernández, 2012, pp. 233-243. Ibn Ḥallikān (1843, pp. 593-594) afirma que conheceu sábios de primeira linha e alude à hipótese de ter sido cádi ainda em Alepo.

seu talento refulge. Não sendo este o espaço para debater a veracidade desta narrativa, cumpre questionar se se trata de uma situação representativa da realidade andaluza ou se, pelo contrário, este testemunho foi gravado devido ao seu carácter extraordinário.⁹⁸

Nas próximas páginas procurar-se-á compreender se existe uma relação entre o perfil de circulação —e de não circulação— e o perfil sociológico dos ulemas do Ġarb. Teremos por base alguns elementos já aqui tratados anteriormente, a saber, a existência de conexões familiares no universo do saber, as áreas de formação e de actividade e o desempenho de cargos. Procuraremos avaliar em que medida é que o contexto familiar, formativo ou profissional favorece ou, pelo contrário, condiciona a mobilidade dos ulemas.

Visamos, também, aferir se a mobilidade se traduz em promoção social —à semelhança do que é imputado a al-Bāġī—. Para isso, analisaremos os cargos desempenhados pelos ulemas e a cidade onde foram exercidos. Observar-se-á se a circulação tem influência no estabelecimento de relações de transmissão e quais as alterações registadas neste domínio no período 401-550H. Estes aspectos serão tratados com base na tipologia de circulação definida previamente: circulação intra al-Andalus (tipo 1), circulação extra al-Andalus (tipo 2), circulação intra e extra al-Andalus (tipo 3) e sem circulação documentada (tipo 4).

Conexões familiares

A aproximação ao perfil sociológico do viajante começa pela definição dos atributos inatos ao indivíduo, especificamente, o seu contexto familiar. Tendo em conta que viajar, sobretudo para fora do al-Andalus, envolve gastos que se presumem elevados, crê-se que a circulação, pelo menos a que envolve longas distâncias, exceda as possibilidades financeiras de indivíduos sem uma estrutura familiar social e economicamente confortável.⁹⁹ Por outro lado, o exemplo de al-Bāġī desafia esta lógica e faz pressupor que se trata uma elucubração destinada a evi-

98 Chamberlain (1994, p. 18) refere-se aos «milhares de descrições frequentemente idealizadas de indivíduos», descrições essas, por sua vez, «formatadas por convenções literárias» que perduram no tempo, daí a dificuldade em «distinguir entre relatos fiáveis e lugares-comuns literários».

99 A propósito das contingências financeiras ligadas à peregrinação *vide supra*, pp. 241-244.

denciar as virtudes do sábio. A tarefa de adquirir conhecimento devia ser prioritária, pelo que era recomendada a viagem «para longe da família e do lar», já que estes poderiam constituir obstáculos à consecução desse desígnio.¹⁰⁰ Na próxima tabela apresenta-se a relação entre circulação e as conexões familiares presentes em PUA.

TABELA 56. CIRCULAÇÃO E CONEXÕES FAMILIARES

Anos H	<i>Com circulação documentada</i>		
	c/ conexões familiares	s/ conexões familiares	total
<=100	1		1
101-150	1	1	2
151-200	1	1	2
201-250	1		1
251-300	1	9	10
301-350	3	9	12
351-400	3	5	8
401-450	2	7	9
451-500	4	7	11
501-550	12	24	36
Anos H	<i>Sem circulação documentada</i>		
	c/ conexões familiares	s/ conexões familiares	total
<=100			
101-150			
151-200			
201-250	1		1
251-300	1	1	2
301-350	6	2	8
351-400		1	1
401-450	2	1	3
451-500	7	8	15
501-550	3	7	10

100 Ibn Ġamā'a, 2015, p. 28.

São sobretudo os letrados sem conexões familiares documentadas no universo do saber que saem da sua terra de origem e encetam a *rihla* e/ou o *ḥaǧǧ*. Tal é visível a partir da segunda metade do século 3/IX, momento em que a proporção é de 1:9. O fosso entre ambos os grupos tende a esbater-se ao longo dos séculos e, em época almorávida, os viajantes sem famílias identificadas representam cerca do dobro daqueles que apresentam esse tipo de conexões.

No que respeita aos indivíduos sem circulação documentada, na primeira metade do século 4/X predominam os letrados com ligações familiares ao mundo do saber. Em período de taifas, a diferença entre ambos os grupos é pouco expressiva. Em época almorávida os indivíduos sem contexto familiar relevante passam a estar mais representados.

O facto de a circulação ser protagonizada maioritariamente por indivíduos sem um contexto familiar relevante reflecte a evolução do tecido de ulemas do Ġarb, já que os ulemas sem conexões familiares conhecidas são maioritários em quase todas as esferas de análise.¹⁰¹ Além de o aumento da população letrada gerar, em teoria, uma maior circulação, há que ter em conta o apoio directo concedido a alguns ulemas.¹⁰² Fora do âmbito do Ġarb está documentado, por exemplo, o caso do especialista em *filāḥa* Ibn Baṣṣāl, cuja deslocação a Oriente foi financiada pelo soberano de Sevilha. Nascido em Toledo em meados do século 5/XI, de família muladi, Ibn Baṣṣāl trabalhava sob a supervisão do médico e botânico Ibn Wāfid, na corte de al-Ma'mūn. Ibn Baṣṣāl foi incumbido de fazer um longo périplo a Oriente com o objectivo de trazer sementes e plantas exóticas para o jardim régio. Nessa extensa viagem que o levou a Alexandria, Cairo, Abissínia, Iémen, Ḥiǧāz, Palestina, Síria, Bassorá, Irão, Norte da Índia e a Zanzibar, Ibn Baṣṣāl cumpriu o *ḥaǧǧ*.¹⁰³

As trocas comerciais, que decorriam em paralelo com os ritmos da peregrinação, bem como as exigências de despojamento à entrada de Meca ou os relatos tardios de viajantes que se vêem alienados

101 *Vide supra*, p. 143, tabela 16, e p. 144, gráfico 2.

102 Recorde-se a hesitação de al-Ġazāl em atender às instruções de 'Abd al-Raḥmān II em ir a Oriente, alegando falta de meios financeiros para o efeito, tendo o emir assegurado o pagamento da viagem e a manutenção da sua família durante o tempo em que o sábio estivesse ausente; *vide supra*, p. 242.

103 López y López, 2009.

dos seus pertences nos postos alfandegários sugerem que, na maioria dos casos, a viagem não era realizada nos limites da indigência. Pelo contrário, os viajantes parecem dispor de recursos com os quais vão financiando a viagem ao longo do caminho.¹⁰⁴ A descrição das dificuldades experienciadas por al-Bāḡī durante a *riḥla* destina-se, pois, a evidenciar a independência do sábio e a sua abnegada procura do conhecimento. Até a circunstância de, no seu regresso, ter desempenhado actividades manuais e mal remuneradas é uma prova de humildade e de força de carácter. A aceitação do cargo de cádi e as suspeitas de apropriação indevida de fundos acabam, também elas, por ter um carácter pedagógico, na medida em que alertam para a possibilidade de a convivência com o poder conduzir a comportamentos perniciosos.¹⁰⁵

A idade com que os ulemas se faziam à estrada pode ser um elemento relevante para avaliar o peso do meio familiar na mobilidade do indivíduo. Poderá a existência de uma família com tradição no conhecimento —e, supõe-se, com recursos materiais ao dispor— levar a que a *riḥla* ou o *ḥaǧǧ* sejam concretizados numa fase mais precoce ou mais tardia da vida? Alguns factores levam a supor que a maioria das viagens, sobretudo para fora do al-Andalus, fosse realizada por jovens adultos. A imperatividade de realizar o *ḥaǧǧ* é um deles. Al-Ġazālī adverte: «Caso [o indivíduo] faleça sem o realizar, irá ao encontro de Deus Altíssimo como alguém que Lhe desobedeceu por a omitir e a Peregrinação será incluída no seu legado e feita em seu nome [por outra pessoa]». ¹⁰⁶

A juventude dos viajantes pode, também, estar relacionada com questões práticas, tais como a ausência de responsabilidades como as decorrentes de um casamento, o que implicaria prover ao sustento da família durante uma longa ausência. As idades de alguns sábios no momento em que encetaram a *riḥla* dão alguma sustentação a esse argumento. Crê-se que al-Bāḡī (36BAD) tenha feito a *riḥla* quando somava vinte e três anos lunares. Anteriormente, 15B (m. 392/1002) e 1SIN (442/1050) contavam, respectivamente, com vinte e cinco e dezoito anos lunares quando partiram para Oriente. Nenhum destes indiví-

104 *Vide supra*, pp. 243-244.

105 Fierro, Haremska e Hernández, 2012. Fica o exemplo de Ibn Sāra e os seus versos sobre o trabalho de copista; *vide infra*, p. 288, nota 132.

106 al-Ġazālī, 1975, p. 44.

duos tinha conexões familiares relevantes no mundo do saber. Por sua vez, 2SMG (m. 410/1019), dos Banū al-A‘lam al-Šantamarī, tinha vinte e três anos quando partiu para Córdoba, 19BAD (m. 339/950) dos Banū al-Ġaššā’, contava sessenta e cinco anos lunares quando se lançou no caminho do Oriente.

À medida que caminhamos para período almorávida, a informação relativa à data da partida em viagem vai sendo substituída pela data em que esteve num dado local. O facto de desconhecermos se se trata de uma primeira viagem ou não, dificulta a comparação directa entre indivíduos. 5SMG dos Banū al-A‘lam al-Šantamarī contava 67 anos lunares quando, em 545/1150-1, esteve em Marraquexe; e 11SIL, dos Banū Abī Ḥabīb esteve em Meca em 527 e 528/1132-4, com 43 anos lunares.¹⁰⁷ Se se admitir que a sua passagem nestas cidades ocorreu pouco após a sua partida do al-Andalus, é possível avançar com a hipótese de que a pertença a uma família prestigiada retardava a partida. No entanto, os poucos dados disponíveis não permitem avançar com uma explicação segura.

Área de educação e de actividade

Entre as variáveis a ter em conta no momento de procurar fazer uma sociologia da circulação contam-se a educação ou percurso formativo dos ulemas e as actividades que exerceram, tendo em conta a sua classificação segundo as áreas temáticas definidas anteriormente.¹⁰⁸ Aqui temos em conta uma possível relação entre os padrões de mobilidade e os ramos do conhecimento aos quais esses sábios se dedicaram, à luz do que já aqui foi debatido relativamente ao papel da *riḥla*.¹⁰⁹

107 Dados extraídos de <https://www.eea.csic.es/pua/> [consulta: 12-04-2024]. María Luisa Ávila Navarro (2002, pp. 130-133) debruça-se sobre as idades de viagem dos ulemas andaluzes até ao século 4/X com base no *Aḥbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṯīn* de al-Ḥušanī, e identifica vários indivíduos para a totalidade do al-Andalus que realizaram as viagens tanto em jovens, como já em propecta idade.

108 *Vide supra*, pp. 197-198, tabelas 38 e 39.

109 *Vide supra*, pp. 237-238.

TABELA 57. ULEMAS COM CIRCULAÇÃO DOCUMENTADA:
EDUCAÇÃO E ACTIVIDADE

Educação	Religioso-jurídica	Literária	Mista/Outra
<=100			
101-150			
151-200			
201-250			
251-300	3	2	
301-350	3		
351-400			1 [†]
401-450			
451-500			
501-550	2	1	1 ^{**}
Actividade	Religioso-jurídica	Literária	Mista/Outra
<=100			
101-150	1		
151-200			
201-250			
251-300	3		
301-350	3		
351-400	1	1	1 [#]
401-450	1	1	1 ^{**}
451-500	2	4	1 [†]
501-550	3	2	8 ⁺⁺

[†] 23BAD: formação em poesia, árabe e matemática

^{**} 11N: formação em *adab*, árabe e *fiqh*

[#] 21BAD: comerciante de tecidos

^{**} 25BAD: poeta e alfaqui

[†] 31BAD: preceptor

⁺⁺ 1SAN: *adib*, poeta, lexicógrafo e professor; 3SAN: alfaqui e comerciante; 50BAD: alfaqui e gramático; 51BAD: lexicógrafo, gramático e professor; 2MCH: *adib*, alfaqui e preceptor; 5SIL: alfaqui e professor; 5SMG: poeta, alfaqui e secretário; 10N: alfaqui e secretário

TABELA 58. AUSÊNCIA DE CIRCULAÇÃO DOCUMENTADA:
EDUCAÇÃO E ACTIVIDADE

Educação	Religioso-jurídica	Literária	Mista/Outra
<=100			
101-150			
151-200			
201-250		1	
251-300			
301-350	1	2	
351-400			
401-450			
451-500	1		
501-550			
Actividade	Religioso-jurídica	Literária	Mista/Outra
<=100			
101-150			
151-200			
201-250			
251-300	1		
301-350	2		1 [*]
351-400			
401-450	1		
451-500	2	1	
501-550	2	3	

*12B: poeta e alfaqui

Os letrados com mobilidade documentada tiveram, em maioria, quer formação quer actividade na área religioso-jurídica. A diferença face à área literária, evidente em período emiral e califal, tende a esbater-se em época de taifas.¹¹⁰ Depreende-se que, principalmente na segunda metade do século 5/XI, os poetas, gramáticos e demais especialistas em estudos literários tivessem encontrado uma conjuntura favorável à sua actividade na órbita dos vários reinos que compunham o tecido político andaluz.

No grupo dos que não apresentam mobilidade, também o ramo literário ganha terreno sobre a área religioso-jurídica, ainda que de forma pouco significativa, já que são os ulemas especializados neste último ramo os que apresentam um maior índice de circulação.

Observam-se situações de indivíduos que tiveram formação ou actividade em mais do que uma área do conhecimento, concretizando, assim, a ideia da complementaridade dos saberes defendida por Ibn Ḥazm.¹¹¹ A existência de indivíduos com essa polivalência é incisiva no grupo dos que viajaram e, em especial, no subgrupo dos que faleceram na faixa temporal 501-550H. A circulação parece estimular a acumulação de saberes e o exercício de diferentes actividades, ao passo que a limitação geográfica circunscrevia as possibilidades de evolução à oferta lectiva localmente disponível.

Destaca-se, a partir da segunda metade do século 5/XI, a reiterada menção à actividade de professor e de preceptor. Esta frequência parece apontar para o alargamento da educação no seio da sociedade e para a afirmação do estatuto do professor, conforme já tratado no capítulo anterior. Os dados sugerem que esta valorização da actividade lectiva se encontra associada à itinerância, visto que estes casos estão contabilizados apenas entre indivíduos com circulação associada. Registe-se ainda que os ulemas em questão —1SAN, 31BAD, 51BAD, 2MCH e 5SIL— efectuaram apenas circulação interna.¹¹² No período em causa, a capacidade reconhecida de ensinar, bem como a possibilidade de exercer essa actividade floresce à margem da realização de quaisquer viagens para o exterior do al-Andalus.

110 Já aqui se constatou que a partir do século 5/XI, as referências à formação começam a rarear, ao contrário das menções à actividade, que aumentam; *vide supra*, p. 198, tabela 40.

111 *Vide supra*, p. 54.

112 1SAN: Sevilha, Granada e Almeria; 31BAD: Iniesta e Uclés; 51BAD: Sevilha; 2MCH: Silves e Córdoba; e 5SIL: Córdoba e Múrcia.

Sobre a existência de um ulema —3SAN— que agrega as funções de alfaqui e comerciante, recorde-se que, além da acumulação de ofícios, encontramos-nos numa fase de expansão comercial, o que, decerto, levanta novos desafios no âmbito das regras a observar na prática económica. Daí a combinação destas duas funções poder ser motivada pelo pragmatismo, dado que «estas personagens juntavam o seu trabalho no mercado com um interesse pelas questões do direito islâmico que afectavam tanto a sua actividade como a do resto dos artesãos e comerciantes, a quem aconselhavam e davam a sua opinião como peritos».¹¹³

Circulação e promoção social

A viagem em busca de conhecimento é habitualmente considerada uma etapa essencial na formação de um ulema, que se converte num elemento valorizador do seu percurso, conferindo-lhe prestígio e abrindo perspectivas de ascensão social. Nesta secção procurou-se averiguar qual a relação entre circulação e promoção social, através da análise de uma variável passível de ser quantificada no âmbito dos dados disponibilizados em PUA, nomeadamente, as referências aos cargos exercidos pelos letrados em estudo.

Com esse intuito, procedeu-se, numa primeira fase, à verificação do número de ulemas para os quais está disponível informação relativa aos cargos desempenhados e sua distribuição de acordo com o tipo de mobilidade que apresentam —intra, extra ou intra e extra al-Andalus e sem circulação documentada—. Procura-se, assim, aferir se há algum tipo de mobilidade que favoreça a atribuição de cargos. Seguidamente, assinalou-se em que cidade esses cargos foram exercidos. Desta forma pretende-se compreender se a nomeação para um cargo está ou não condicionada por outras variáveis, nomeadamente, as redes do seu local de origem.

113 Marín Niño, 1995, p. 380. Consta que um dos ulemas andaluzes mais conhecidos, 'Abd Allāh Ibn Masarra, mercador de ofício, fez uma segunda viagem para fora do al-Andalus com a finalidade de fugir às dívidas; *vide* Ávila Navarro, 2002, p. 135.

TABELA 59. CIRCULAÇÃO E CARGOS

Anos H	Intra al-Andalus	Com cargos	Sem cargos
<=100	1		1
101-150	1	1	
151-200	1	1	
201-250	1	1	
251-300	5	1	4
301-350	5	2	3
351-400	4	3	1
401-450	6		6
451-500	6	2	4
501-550	21	8	13
Anos H	Extra al-Andalus	Com cargos	Sem cargos
<=100			
101-150	1		1
151-200			
201-250			
251-300	4	4	
301-350	3		3
351-400	1		1
401-450	1		1
451-500	2		2
501-550	5		5
Anos H	Intra e extra al-Andalus	Com cargos	Sem cargos
<=100			
101-150			
151-200	1	1	
201-250			
251-300	1		1
301-350	4	2	2
351-400	3		3
401-450	2	1	1
451-500	3	1	2
501-550	10	3	7
Anos H	Sem circulação documentada	Com cargos	Sem cargos
<=100			
101-150			
151-200			
201-250	1		1
251-300	2	1	1
301-350	8	4	4
351-400	1	1	
401-450	3	1	2
451-500	15	5	10
501-550	10	3	7

Verifica-se que a circulação intra al-Andalus, que tende a aumentar gradualmente ao longo dos séculos, é realizada maioritariamente por ulemas sem cargos associados. O número de viajantes que, segundo PUA, não desempenham qualquer cargo durante a sua vida mantém-se acima do dobro daqueles que apresentam *cursus honorum*. Apenas em época emiral se regista o contrário. O aumento de ulemas com cargos, registado na primeira metade do século 6/XII, é acompanhado por um aumento da circulação interna em geral e, por isso, também dos que não auferem de um lugar no aparelho de Estado.

A circulação para o exterior do al-Andalus, que assinala valores inferiores face à interna, também foi desempenhada essencialmente por indivíduos que não desempenharam cargos. Exceptua-se o período emiral, e sobretudo a faixa cronológica 251-300H. É provável que grande parte da circulação extra al-Andalus tenha resultado em migração. Mesmo que estes ulemas tenham ocupado cargos em geografias não-andaluzas, não chegaram a usufruir no al-Andalus de uma possível vantagem competitiva que a *riħla* lhes poderia conceder no acesso a posições na administração.

Por sua vez, a mobilidade que abarca locais quer no interior quer no exterior do al-Andalus mantém-se em níveis modestos até época das taifas. Esta forma mista de circulação é exercida com uma ligeira incidência por indivíduos que não mostram cargos nos seus *curricula*. Isto é mais visível na segunda metade do século do califado e na época almorávida. De um modo geral, nos anos 401-550H a mobilidade não se traduz, para os letrados do Ġarb, num passaporte para enveredar nas estruturas governativas, ao contrário do que se registava em época emiral e califal, quando essas duas variáveis surgiam, amiúde, relacionadas.

Os ulemas sem viagens documentadas repartem-se igualmente pelos dois grupos — com e sem cargos — até ao final do califado. As diferenças insinuam-se no início do século 5/XI e toram-se evidentes na segunda metade do século e período almorávida, com a preponderância dos que não ocupam qualquer cargo.

Da observação do conjunto das quatro tabelas percebe-se que os ulemas sem cargos são tendencialmente em maior número do que os que foram chamados a desempenhá-los, qualquer que seja a modalidade de circulação. Entre os anos 401-550H, a diferença entre ambos

os grupos é menos expressiva nos ulemas com circulação simultaneamente interna e externa e nos ulemas sem circulação documentada. A circulação interna parece constituir um dos factores adjuvantes da promoção profissional, mas sem carácter decisivo.

Parecendo não existir um nexo de causalidade entre circulação e promoção no âmbito governativo, verificou-se os locais em que esses cargos foram desempenhados. A sombreado encontram-se os indivíduos que exerceram cargos na sua localidade de origem.

TABELA 60. TIPO DE CIRCULAÇÃO E LOCAL DE EXERCÍCIO DOS CARGOS

Ano H	ID G	Tipo de circulação	Origem	Local de exercício do cargo
101-150	2B	Intra al-Andalus	Beja	qāḏī-Córdova
151-200	1M	Intra al-Andalus	Merida	qāḏī al-ḡamā'a-Córdova
	3B	Intra+extra al-Andalus	Beja	qāḏī al-ḡamā'a-Córdova
201-250	4B	Intra al-Andalus	Beja	qāḏī al-ḡamā'a-Córdova; qāḏī-?
251-300	1BAD	Intra al-Andalus	Badajoz	muftī-Badajoz
	2BAD	Extra al-Andalus	Badajoz	ṣāḥīb al-ṣalāt, ṣāḥīb al-ḥuṭba-Badajoz
	3M	Extra al-Andalus	Mérida	muftī-Mérida
	4M	Extra al-Andalus	Mérida	ṣāḥīb al-ṣalāt-Mérida; muftī-?
	5B	S/ circ. documentada	Beja	ṣāḥīb al-ṣalāt-Beja
301-350	9BAD	Intra al-Andalus	Badajoz	muftī-Badajoz
	10BAD	S/ circ. documentada	Badajoz	ṣāḥīb al-aḥkām, ṣāḥīb al-ṣalāt-Badajoz
	16BAD	Intra+extra al-Andalus	Badajoz	ṣāḥīb al-ṣalāt, qāḏī-Badajoz
	17BAD	Intra al-Andalus	Badajoz	muftī-?
	6B	Intra+extra al-Andalus	Beja	muftī-Sevilha
	9B	S/ circ. documentada	Beja	muftī-Beja
	10B	S/ circ. documentada	Beja	ḥaṭīb, muftī-Beja
	12B	S/ circ. documentada	Beja	ṣāḥīb al-ṣalāt, muftī-Beja
351-400	23BAD	Intra al-Andalus	Badajoz	ṣāḥīb al-ṣurṭa, qāḏī-Badajoz
	24BAD	S/ circ. documentada	Badajoz	ṣāḥīb al-ṣalāt, ṣāḥīb al-ḥuṭba-Badajoz
	13B	Intra al-Andalus	Beja	ṣāḥīb al-ṣalāt, muftī-Beja
	4N	Intra al-Andalus	Niebla	qāḏī, wazīr-?

Ano H	ID G	Tipo de circulação	Origem	Local de exercício do cargo
401-450	1SIN	Intra+extra al-Andalus	Sintra	imām-?
	1SIL	S/ circ. documentada	Silves	qāḏī-Silves
451-500	35BAD	S/ circ. documentada	Badajoz	qāḏī-Badajoz
	42BAD	S/ circ. documentada	Badajoz	qāḏī-Badajoz
	1SMG	S/ circ. documentada	Sta. M. ^a al-Ġarb	aḥkām – Sta. M. ^a al-Ġarb
	2SIL	S/ circ. documentada	Silves	qāḏī, muftī-Silves
	3SIL	S/ circ. documentada	Silves	ṣāḥib al-ṣalāt, ṣāḥib al-ḥuṭba-Silves
	1SBA	Intra al-Andalus	S. B. Alportel	nā'ib-Múrcia
	1SAL	Intra al-Andalus	Saltés	wazīr-?
	36BAD	Intra+extra al-Andalus	Badajoz	qāḏī – Almeria?
	11SIL	Intra+extra al-Andalus	Silves	qāḏī-Silves
	9E	Intra al-Andalus	Évora	imām-Córdova (?) mesquita de Umm Hišām
501-550	5SMG	Intra+extra al-Andalus	Sta. M. ^a al-Ġarb	qāḏī – Niebla, Sta. M. ^a al-Ġarb; ṣāḥib al-ṣalāt, ṣāḥib al-ḥuṭba – Sta. M. ^a al-Ġarb; mušāwar-?
	8N	Intra al-Andalus	Niebla	mušāwar-Sevilha
	10N	Intra al-Andalus	Niebla	mušāwar, muftī-Niebla; wazīr-Sevilha
	4SIL	Intra al-Andalus	Silves	muftī-Silves
	6SIL	S/ circ. documentada	Silves	ḥaṭīb-Silves
	9SIL	S/ circ. documentada	Silves	mušāwar, qāḏī-Silves
	10SIL	Intra+extra al-Andalus	Silves	qāḏī, mušāwar fi al-aḥkām-Silves
	11N	Intra al-Andalus	Niebla	qāḏī-Niebla
	13N	S/ circ. documentada	Niebla	qāḏī-Niebla
	1MCH	Intra al-Andalus	Marachique	qāḏī-Sevilha
2MCH	Intra al-Andalus	Marachique	ḥaṭīb-Silves	

Constata-se que, dos quarenta e quatro ulemas com cargo associado, vinte e nove desempenharam-no na sua cidade de origem. Destes, catorze viveram até ao final do século 4/X e são originários de Badajoz, Mérida e Beja; e quinze viveram no período 401-550H, sendo prove-

nientes de Badajoz, Santa Maria al-Ġarb, Niebla e, sobretudo, Silves, sendo que Badajoz desaparece de cena no século 6/XII.

Do mencionado grupo de vinte e nove pessoas, sublinhamos quinze que não apresentam qualquer circulação. Em período emiral e califal, encontramos ulemas originários principalmente de Beja (quatro) e de Badajoz (dois). Na época 401-550H, são os ulemas de Silves (cinco), Badajoz (dois), Santa Maria al-Ġarb (um) e Niebla (um) que estão presentes. Os restantes repartem-se do seguinte modo:

— Sete ulemas com circulação intra al-Andalus, sendo que quatro encontram-se no período emiral e califal (três de Badajoz e um de Beja) e os restantes durante as taifas e época almorávida (dois de Niebla e um de Silves).

— Três ulemas com circulação extra al-Andalus, que se concentram em época emiral (um de Badajoz e dois de Mérida).

— Quatro ulemas com circulação intra e extra al-Andalus, dispersos ao longo de todo o período: um de Badajoz antes do século 5/XI e três na fase posterior, nomeadamente dois de Silves e um de Santa Maria al-Ġarb.

Estes dados fazem crer que a narrativa em torno da *riḥla* de al-Bāḡī não ilustra a generalidade dos casos para o século 5/XI, parecendo, ter tido, contudo, algum impacto em período emiral e califal. No entanto, de entre as diversas modalidades de circulação, aquela que parece ainda ter algum ascendente residual sobre a carreira dos indivíduos, é que se processava no interior do al-Andalus ou que combinava destinos andaluzes e externos. É o próprio Ibn Sāra que, contrariando o seu característico registo melancólico, o reconhece:

Parte;
Só pode chamar-se homem esforçado
Aquele que com a chave da viagem
Abre o ferrolho da prosperidade;¹¹⁴

Os casos melhor documentados, em que a circulação é seguida de um triunfante regresso às origens, encontram-se a partir de 501H e respeitam a elementos pertencentes a famílias prestigiadas. Um de-

114 Ibn Sāra, 2001, p. 179.

les é o de Abū ‘Abd Allāh Ibn Sufyān al-Šilbī (4SIL), membro dos Banū al-Qanṭarī, uma família, como já tivemos oportunidade de observar em capítulo precedente, com tradição no meio religioso-jurídico.¹¹⁵ O seu avô Abū al-Ġayyar Mas‘ūd tinha estudado direito em Córdova e chegou a ser cádi de Silves, e o seu pai, Abū ‘Umar Aḥmad sucedeu-lhe como cádi da mesma cidade. Abū ‘Abd Allāh estudou direito com o progenitor, continuou os estudos em Sevilha e em Córdova, tendo, depois do seu périplo andaluz, ascendido a muftī em Silves.¹¹⁶

Outra situação é a de Abū al-Qāsim Ibn al-Ġadd (10N) que, tendo desempenhado cargos em Sevilha, regressou à terra da família aquando da queda dos abádidas e veio a servir ‘Alī b. Yūsuf como um dos seus mais eminentes *kuttāb*.¹¹⁷ Também Ġa‘far b. Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. ‘Īsà, Abū al-Faḍl (5SMG) dos Banū al-A‘lam al-Šantamarī foi cádi em Sevilha e em Niebla (onde faleceu), após passagem por diversas cidades andaluzas e não-andaluzas.¹¹⁸ Verifica-se que 11SIL, dos Banū Abī Ḥabīb, regressou à terra natal para enveredar no aparelho administrativo.

A pertença a famílias com forte implementação local constitui, na transição para o século 6/XII, um factor de regresso à cidade de origem e de integração na edilidade. Este retorno numa época de transição política «mostra a continuidade do esforço familiar em não se demarcar dos centros de poder e manter, ao mesmo tempo, a vinculação ao seu lugar de origem».¹¹⁹

Antes disso, em período de taifas, os cargos aparentam ter sido maioritariamente desempenhados por locais, pertencentes ou não a grupos familiares de relevo, que não abandonam a terra de origem e lá se afirmam, alguns lançando raízes que se estendem até ao século seguinte, como se sucede com os Banū al-Qanṭarī. Nestes casos, a falência do califado omíada e a emergência de reinos independentes forneceu oportunidades de se manterem na sua terra natal e de se integrarem na estrutura governativa local.

115 *Vide supra*, pp. 149 e 188.

116 Documentación, 2007. Marín Niño (2005, p. 206) refere que foi igualmente cádi, à semelhança dos seus familiares, não obstante ser-lhe concedido o epíteto de «o maior dos muftīs».

117 Marín Niño, 1999, pp. 231-232.

118 Jorge Lirola Delgado (2009, p. 86) afirma que terá nascido em Sevilha.

119 Marín Niño, 1999, p. 233.

Isto levanta questões a respeito da formação destes letrados, dado que, entre os elementos sem circulação documentada referentes a este período, somente um (2SIL) tem uma rede de transmissores identificada (*vide* anexo 94), o que é pouco compatível com a alegada ausência de mobilidade, pois a maior parte dos seus mestres não consta ter estado em Silves. É de admitir, por um lado, que os repertórios biográficos apresentem lacunas e que, por outro lado, se possa ter desenvolvido uma rede de transmissão em segundo plano, que escapou ao radar dos biógrafos.

Porém, da análise crua destes dados resulta claro que não existe uma relação unívoca entre circulação e promoção profissional no quadro das estruturas de poder do século 5/XI. Outros factores parecem pesar no ingresso em cargos públicos, sobretudo quando estes são desempenhados nas cidades das quais esses ulemas são originários. Na transição para o século 6/XII, um desses factores é a existência de redes familiares que favorecem a fixação ou o retorno dos seus membros à terra de origem, onde vêm a assumir funções de relevo.



A circulação é um elemento estruturante na cultura islâmica e na cultura mediterrânica em geral. O aparecimento do género *al-masalik wa-l-mamalik* entre os séculos 3/IX e 4/X decorre do desenvolvimento urbano e da necessidade do poder político inventariar a paisagem humana e natural, bem como de fornecer um roteiro para os viajantes, particularmente para os agentes da administração.

A circulação intra al-Andalus é maioritária entre os sábios do Ġarb. A sua tendência é crescente desde o período emiral, à excepção da segunda metade do século 4/X, momento em que os dados relativos aos ulemas do Ġarb decrescem em todos os domínios. No período 501-550H, regista-se o aumento exponencial deste tipo de circulação, que encontra paralelo no registo material, com o aumento significativo da diversidade de tipologias cerâmicas em várias cidades do Ġarb, o que remete para uma maior sincronização deste território com outras geografias andaluzas.

A forma que combina circulação no interior e no exterior do al-Andalus está presente desde o califado até ao período em apreço, aumentando significativamente em época almorávida. A mobilidade dirigida

exclusivamente ao exterior do al-Andalus é a terceira mais praticada pelos letrados do Ġarb, diminuindo de importância nas cronologias mais recentes.

Não obstante a importância da circulação na vida económica e cultural, entre os anos 451-500H regista-se um aumento dos indivíduos sem circulação documentada, que ultrapassa o número daqueles que viajaram. Na primeira metade do século 6/XII, a ausência de circulação mantém-se no mesmo patamar da circulação intra e extra al-Andalus combinada.

A partir destes dados infere-se que a circulação exclusivamente interna é dominante e que a ausência de circulação tem um peso idêntico e, por vezes, superior a qualquer um dos outros modelos. A regra parece ser o desenvolvimento de roteiros andaluzes auto-suficientes em termos de acesso ao conhecimento e ao exercício do mesmo.

Até ao final do século 4/X, Córdoba é o topónimo mais presente nos itinerários dos sábios do Ġarb, seguido pelo vago «Oriente» e, em terceiro, por Meca, para onde se dirige a peregrinação anual. A extensão percorrida tinha como seu limite oriental a zona iraquiana. Entre 401 e 550H observam-se alterações de vulto, designadamente, a multiplicação dos destinos dos letrados quer em solo andaluz quer no exterior, registando-se a sua ampliação para o Magrebe e para Oriente, até a zonas correspondentes ao actual Afeganistão. A transição do século 5/XI para o 6/XII marca a ascensão de Sevilha ao primeiro lugar nas preferências de circulação, destronando Córdoba. Meca continua a ser o centro urbano não-andaluz mais procurado, não obstante terem sido emitidas fátuas com a finalidade de dispensar os fiéis do *ḥaǧǧ* em favor da *ǧihād*. Observa-se, também, um recuo no interesse pela Terra Santa, que se deve, possivelmente, à sua tomada pelos Cruzados, e ao incremento das viagens ao Magrebe, resultante da maior dinâmica entre as duas margens do Estreito imprimida pela governação almorávida.

A proximidade geográfica parece ter pouca relevância na escolha das cidades às quais acorrer, dado que os fluxos de circulação a partir das periferias ou de povoações em meio rural dirigem-se para cidades não necessariamente mais próximas. Aliás, mesmo indivíduos naturais de zonas rurais atingem o Oriente e participam na tendência colectiva de afluxo de letrados a Córdoba e no seu redireccionamento posterior para Sevilha. Acrescente-se que Badajoz era o único pólo do

Ġarb que cativava os letrados da região em período emiral e califal, na maioria, filhos da terra que regressavam após a *riĥla*. Na primeira metade do século 6/XII são várias as cidades que despertam esse interesse, dentro das quais se destaca Silves.

Pela análise dos locais de óbito dos letrados do Ġarb, constata-se que a maior parte da circulação resulta em migração, ou seja, não há registo de retorno à terra de origem. As excepções são poucas, concentram-se em período califal e referem-se, na maioria, a ulemas de Badajoz, sem ligação a famílias localmente relevantes, mas que aí desempenharam cargos, o que sugere uma cidade em desenvolvimento, capaz de absorver novos quadros e de gerar massa crítica.

Os sábios sem conexões familiares estão em maioria no desempenho da *riĥla* e do *ĥaġġ*. Até à primeira metade do século 5/XI os indivíduos sem circulação documentada são, na maioria (à excepção da segunda metade do século 4/X, momento em que não há ocorrências assinaladas) pertencentes a famílias reputadas no mundo do conhecimento. Na primeira metade do século posterior dá-se uma subtil inversão da tendência.

Os indivíduos sem conexões familiares no mundo do conhecimento estão em maioria qualquer que seja a modalidade de circulação em causa —intra al-Andalus, extra al-Andalus e intra e extra al-Andalus—. O facto de os indivíduos sem contexto familiar relevante e, presumivelmente, com menos recursos materiais, viajarem mais, traz à colacção o papel financiador do soberano (e de altos dignatários) nas viagens que se destinam ao exterior do al-Andalus, o que é visível desde período emiral e se mantém durante as taifas. Acresce um desejo genuíno de obter conhecimento que poderia impelir o indivíduo a transpor as limitações socio-económicas e rumar a Oriente.

Os letrados do Ġarb que mais viajam têm formação e desempenham actividades no âmbito religioso-jurídico. A diferença entre estes e os ulemas do universo literário é menos expressiva em período de taifas e almorávida. Em época de taifas o número dos especialistas da linguagem é superior, devido ao aumento de oportunidades de promoção junto das diversas cortes andaluzas. Os ulemas que apresentam uma combinação de saberes estão mais presentes entre os que circulam em período almorávida.

Os ulemas sem cargos associados são maioritários em todas as modalidades de circulação. No entanto a discrepância entre os deten-

tores e não-detentores de cargos é menos acentuada no grupo com circulação exclusivamente interna ou no grupo sem circulação documentada. A análise do local onde os cargos foram exercidos revela que a maioria corresponde à cidade de origem dos letrados e a indivíduos sem circulação documentada. Os sábios de Beja e de Badajoz são quem, em período emiral e califal, mais ilustram esta situação, ao passo que entre os anos 401-550H são os ulemas de Silves, Badajoz, Santa Maria al-Ġarb e Niebla que estão mais representados. Denota-se, também, que, pelo menos para o período 501-550H, a pertença a uma família com forte prestígio local favorece o retorno dos seus elementos caso estes tenham encetado uma viagem pelo al-Andalus ou para o exterior.

TRANSMISSÃO

A procura do conhecimento é uma das motivações principais para a circulação dos ulemas. O conceito de *riħla*, a viagem em busca do saber, integra simultaneamente uma dimensão material e espiritual da circulação, na medida em que permite ao indivíduo superar as condicionantes sócio-culturais da sua geografia de origem. Aceita-se comumente que a mobilidade forneça mais oportunidades de aprendizagem e expanda, por isso, a rede de transmissão do conhecimento. Tendo em conta a ampliação do espaço percorrido pelos ulemas do Ġarb ocorrida no período 401-550H para o Magrebe e para territórios que correspondem ao presente Afeganistão, é de esperar que as redes de letrados se dilatam na mesma extensão.

A afluência dos ulemas do Ġarb às diversas cidades e regiões do mundo islâmico configurou diversos padrões ao longo do tempo, inclusive, como vimos, no contexto de um só século. Na escolha dos destinos a tomar pesavam variáveis como a conjuntura política, a pré-existência de um roteiro do conhecimento partilhado por outros elementos da comunidade, além das condições que cada cidade apresentava para atrair quem tinha aspirações educativas e/ou profissionais ligadas ao mundo intelectual. Logo, tendo havido alterações no tecido de letrados e na sua mobilidade, supõe-se que também as redes de transmissão tenham acompanhado essa mudança.

Propomos identificar alterações nas redes e no processo de transmissão, atendendo aos sujeitos da transmissão e às relações de transmissão. Por sujeitos da transmissão entende-se, por um lado, os professores ou mestres e, por outro lado, os alunos ou discípulos. No que toca às redes de transmissão, pretende-se reconstituir as relações de transmissão de conhecimento, tendo como peças centrais os sábios do Ġarb. Aqui tentaremos reconhecer os preceitos envolvendo essas relações, os critérios que se mostrem relevantes na configuração dessa rede, bem como as fórmulas de reconhecimento do saber adquirido e sua evolução ao longo do período estudado.

Para esse efeito, as redes de transmissão do conhecimento serão representadas através de software de análise social de redes, com a finalidade de melhor identificar as suas dinâmicas. Dadas as características da base de dados utilizada neste trabalho, que privilegia os ulemas e, conseqüentemente, as relações de transmissão intra al-Andalus, atender-se-á, sobretudo, às redes que se desenvolvem em território andaluz. No entanto, tendo em conta que a maior parte da circulação documentada em PUA circunscreve-se ao al-Andalus, a rede de transmissão fornecerá —crê-se— um conjunto apreciável de informação.

Os sujeitos da transmissão

A validação da cadeia de transmissão do conhecimento é fulcral para que o conteúdo que esta veicula seja considerado fidedigno.¹²⁰ A rede de professores e estudantes era, por esse motivo, cuidadosamente registada como se de uma genealogia do saber se tratasse. Esta preocupação nasceu no âmbito da *ḥadīṭ*. Segundo Ibn al-Ṣalāḥ, um dos primeiros compiladores de Tradição do Profeta, são vários os métodos de recepção da *ḥadīṭ*, métodos esses que podem ser transpostos para outras áreas do saber: ouvir directamente da boca do *ṣayḥ* (*samā'*), recitar ao *ṣayḥ* (*qirā'a*) ou a licença de ensino (*iğāza*). Alguns teóricos apontam os cinco anos lunares de idade como o ideal para iniciar a aprendizagem e os oitenta anos como limite de idade para transmitir. Ibn al-Ṣalāḥ, no entanto, de-

120 *Vide supra*, pp. 56-57.

fende que tais limites devem ser flexíveis, consoante a capacidade individual.¹²¹

O fulcro do sistema de transmissão é a relação pessoal entre mestre e discípulo. Um género particular —*fihris*— consiste na enumeração dos mestres e das obras transmitidas. Podemos dizer que «na relação entre mestre e discípulo importa menos o conteúdo da comunicação do que a autoridade pedagógica que se reconhece ao mestre».¹²² A relação mestre/discípulo é, pois, o pano de fundo sobre o qual assenta a aprendizagem, estando esta enquadrada por um conjunto de preceitos.¹²³ A observância das normas relacionais acompanha, por isso, a observância das regras de transmissão.

Os deveres dos intervenientes no processo de transmissão, sistematizados por al-Ġazālī, incluíam a purificação da alma do aluno «de traços impuros e de características condenáveis». Esse desapego face ao mundano é invocado quando al-Ġazālī exorta o estudante a «reduzir a um mínimo os seus laços com os assuntos do mundo e deixar os seus parentes e país, porque tais laços ocupam o tempo e desviam a atenção» de matérias mais importantes. O conformismo e a obediência às *autoritates* é encorajado, nunca devendo o estudante «escarnecer do conhecimento nem se sobrepor ao professor, mas sim confiar-lhe a condução dos seus assuntos e submeter-se ao seu conselho». Depois de «seguir o único caminho de louvor que é aceitável para o seu professor» poderá, «então, frequentar outras escolas de pensamento».¹²⁴

Al-Ġazālī aconselha a que a escolha das disciplinas a estudar seja feita criteriosamente. O estudo deve iniciar-se pelas ciências louváveis e progredir em sequência, pois «a ciência está, por necessidade, tão arrumada, que um ramo prepara para outro e um ramo leva a outro».¹²⁵ A transmissão do saber tem um objectivo salvífico, sendo uma missão de «cujo aperfeiçoamento, limpeza, purificação e encaminhamento para Deus o professor se ocupa».¹²⁶ Ao professor cabe tratar os alunos

121 Robson, 1986, p. 27.

122 Rodríguez Mediano, 1997, p. 28.

123 A etiqueta comportamental que o aluno e —ainda que em menor medida— o professor, devem seguir encontra-se explanada na obra de Ibn Ġamā'a, 2015.

124 al-Ġazālī, 1962, pp. 120-119.

125 *Ibidem*.

126 *Ibidem*, p. 22.

«como se fossem seus filhos». ¹²⁷ Esta relação só é possível se o objectivo de ambos for o Além, «mas se este mundo é o seu moto, inveja e ódio atacá-los-ão». ¹²⁸

A definição de preceitos neste domínio poderá ter surgido com o intuito de amenizar conflitos e dissabores no âmbito das relações mestre-aluno, transversais a diversas cronologias. É conhecida a rivalidade entre Ishāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī e o seu discípulo Ziryāb, que levou o primeiro a ameaçar de morte o segundo, que, temeroso pela sua vida, tomou o caminho do Ocidente. Consta que Ishāq terá afirmado: «Se não fosse pelo laço de magistério que nos une, teria acabado com a tua vida sem mais preâmbulo». ¹²⁹ Não obstante a animosidade que os separava, a relação professor-aluno revestia-se de contornos que roçavam a sacralidade e que deveriam estar acima das paixões mundanas.

Cabe ao professor aconselhar o aluno para que ele não «se dirija para ciências abstrusas antes de dominar aquelas que são claras», fazendo-o, contudo, de forma «discreta e afável». ¹³⁰ A cordialidade é um requisito essencial no trato entre ambos. Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) num testemunho tardio refere-se a Abū ‘Imrān Mūsā al-Martulī da seguinte forma:

Tratava-me sempre com extraordinária afabilidade e gentileza; mas isto só servia para aumentar em mim o respeito e temor reverente que me inspirava. Ele maravilhava-se da urbanidade contraída com que eu correspondia à sua gentileza familiar. Em contrapartida, mal ele abandonava a sua familiaridade e voltava a ficar formal, era então que se dissipava o meu constrangimento. ¹³¹

Apesar da aura que envolve a actividade lectiva é frequente que os letrados se sustentem através do ensino ou de trabalhos vinculados à transmissão do conhecimento. Copista ou calígrafo (*warrāq, jaṭṭāṭ*) eram profissões correntes. Ibn Sāra de Santarém (1SAN, m. 517/1123), durante a sua estadia em Sevilha, exerceu o primeiro ofício a contra-

127 *Ibidem*, p. 138.

128 *Ibidem*, p. 139.

129 Ibn Ḥayyān, 2001, p. 197.

130 al-Ġazālī, 1962, pp. 141-142.

131 Asín Palacios, 1925, II, p. 556.

gosto, por este ser muito mal pago, ao passo que Marwān Ibn Umayya (m. 440/1048) dedicou-se ao segundo.¹³²

Os governantes em período emiral e califal providenciaram uma boa educação à sua descendência. Segundo Ibn Ḥayyān, o emir Muḥammad «tratou de desbasta a inteligência [dos seus filhos varões] com hábeis preceptores enviados a cada um deles para os resgatar das trevas da ignorância para a luz do conhecimento, na medida dos dotes que tinham calhado a cada um».¹³³ O seu exemplo foi seguido por al-Nāṣir e pelo seu sucessor, que generosamente recompensavam os mestres da sua progénie. Consta que al-Ḥakam II, orgulhoso da prestação do seu filho Hišām na primeira aula com o alfaqui Aḥmad b. Muḥammad b. Yūsuf al-Qaṣṭallī, e após ter mandado distribuir dinheiro pelos «pobres, menestrais e caminantes, como prova de gratidão ao Deus Altíssimo», deu ordens «para que se tomassem as providências adequadas para assignar ao alfaqui Ibn Yūsuf o soldo que lhe era devido», além de «cavalos para as suas deslocações e pensão alimentar».¹³⁴

Também o gramático Muḥammad b. Ḥasan al-Zubaydī al-Iṣbīlī teve direito a alojamento e a uma «folgada pensão», além de, no primeiro dia, ter sido prendado com um «esplêndido donativo e uma preciosa veste de honra».¹³⁵ As mordomias dispensadas aos preceptores dos príncipes contrastavam com a moderação esperada de um sábio, pois exigia-se que este não fosse «predispósito à indulgência na sua alimentação e bebida, e luxo na sua indumentária, mobília e habitação», devendo, pelo contrário, «preferir a economia em todas as coisas».¹³⁶

Se, por um lado, os soberanos escolhiam para o ensino dos príncipes mestres reputados, fora do palácio, a figura do mestre-escola

132 Marín Niño, 1992, pp. 153-154. Ibn Sāra (2001, p. 100) refere-se nestes termos ao ofício de copista: «O ofício de copista é um bosque de desditas, cujas folhas e frutos são a indigência; comparo a quem o exerce com a agulha do alfaiate que de corpo limpo veste os nus». Ibn Ġamā'a (2015, p. 74) aconselha: «Se um estudante é capaz de comprar livros, ele não deve perder o seu tempo a transcrevê-los». No seu entendimento, apenas a necessidade (não ter como adquirir o livro de outra forma ou pretender fazer disso sua profissão) justifica que o letrado se entregue a essa tarefa árdua e fastidiosa.

133 Ibn Ḥayyān, 1981, p. 21.

134 Ibn Ḥayyān, 1967, pp. 99-100.

135 Como recompensa pelo cargo que tinha tomado e por ter terminado de abreviar o *Kitāb al-'ayn* de al-Ḥalīl Ibn Aḥmad de acordo com as indicações que recebera do califa; vide Ibn Ḥayyān, 1967, p. 168.

136 al-Ġazālī, 1962, p. 166.

(*mu'allim* ou *mu'addib*), granjeava pouca consideração social.¹³⁷ Ibn 'Abdūn de Sevilha, além de listar um conjunto de especificidades exigidas ao perfil de mestre-escola, é incisivo na crítica aos seus méritos intelectuais: «A maioria dos mestres são uns ignorantes na arte de ensinar, porque saber-se de memória o Alcorão é uma coisa e ensiná-lo é outra coisa bem distinta».¹³⁸ Não obstante a má reputação, o testemunho de Ibn 'Abdūn, da primeira metade do século 6/XII, revela que se encontrava instituído um sistema de ensino básico, presumivelmente desde período califal. Al-Ḥakam II é apontado como um importante agente neste processo de providenciar os rudimentos da instrução aos seus súbditos. Segundo Ibn Ḥayyān,

ordenou o califa que as rendas das lojas dos seleiros de selas de montaria do mercado de Córdoba constituíssem fundação piedosa inalienável, em favor dos mestres a quem tinha designado para a instrução dos filhos dos pobres e necessitados da capital. Foi esta fundação de grande utilidade e de enorme mérito, pois, graças a ela, Deus fez herdeiros do Alcorão gentes cujos pais não lhes tinham posto em condições de o herdar.¹³⁹

Esta educação, ainda que incipiente, permitiu que elementos dos grupos sócio-econômicos mais desfavorecidos contactassem com formas de conhecimento que poderiam, mais tarde, aprofundar. No entanto, tal não significava que a instrução das massas fosse bem recebida por todos. Al-Ṭurṭūṣī insurge-se contra o ensino das crianças nas mesquitas, quer devido à existência de lucro —ainda que modesto, para os mestres-escola—, quer porque «os meninos são muito sujos», ao mesmo tempo que, admite ser «lícito levar as crianças à mesquita se forem bem-educadas e não causarem alvoroço».¹⁴⁰ Daqui se infere alguma resistência a que crianças provenientes de contextos humildes —presu-

137 Marín Niño, 1992, p. 154. Utilizaremos a expressão «mestre-escola» para ambas as expressões, de acordo com a tradução de Lagardère; *vide* al-Wanṣarīsi, 1995, pp. 247, 285-286, 294-295 e 303. O pagamento modesto que auferiam e a ridicularização de que eram alvo pelos seus comportamentos e, sobretudo, pela alegada falta de conhecimento são abordadas por Antonella Ghersetti; *vide* Ghersetti, 2020, pp. 501-510.

138 Ibn 'Abdūn, 1992, pp. 91-92.

139 Ibn Ḥayyān, 1967, p. 247.

140 al-Ṭurṭūṣī, 1993, p. 150. Também Ibn 'Abdūn (1992, p. 90) adverte que as mesquitas «não devem servir de escolas para as crianças, já que estas não têm cuidado em não sujar os pés nem a roupa»; mas concede: «Se não houver outro remédio, que o ensino se dê nas galerias».

mivelmente mais «sujos»— usufruíssem de instrução, uma prática que estaria a ganhar terreno, ao ponto de suscitar a repulsa de al-Ṭurṭūšī.

Um aspecto subvalorizado é a possibilidade de as mulheres ascenderem socialmente por via dos seus saberes. Os dotes para a música ou versificação valorizavam-na e poderiam granjear-lhe uma posição mais favorável na corte. Uma escrava de al-Ḥakam II versada em astronomia oferecia os seus préstimos no palácio.¹⁴¹ O califa ‘Abd al-Raḥmān III contou com calígrafas e secretárias na sua corte.¹⁴² Para o período 401-550H, Ibn Abī al-Fayyāḍ (m. 459/1067) afirma que havia no arrabalde oriental de Córdoba cento e setenta mulheres que escreviam cópias do Alcorão em letra cúfica.¹⁴³

As mulheres eram os primeiros agentes de educação no seio familiar. Ibn Ḥazm recorda as mulheres do harém, que lhe ensinaram o Alcorão, recitaram versos e treinaram a sua caligrafia.¹⁴⁴ No entanto, a proximidade de elementos do sexo feminino era só admissível nos primeiros anos de vida, dado que era considerada perniciosa para o desenvolvimento do carácter masculino. Ibn al-Kardabūs caracteriza al-Qādir de Toledo como «débil e de pouco saber», devido a ter sido criado «nos regaços das mulheres e das amas», além de «entre eunucos e belas mulheres».¹⁴⁵ A alegada incapacidade de educar convenientemente um varão deriva da alegada inaptidão feminina para a aprendizagem que Ibn ‘Abdūn de Sevilha sintetiza do seguinte modo: «Cada qual deve limitar-se ao seu ofício e não se arrogar nele a qualidade de mestre sem o saber necessário, sobretudo as mulheres, porque entre elas é mais comum a ignorância e o erro».¹⁴⁶

Existia, contudo, um grupo restrito de mulheres pertencentes às classes sociais superiores que receberam instrução graças a parentes masculinos e que são reconhecidas como transmissoras. Para o Ġarb temos o caso da poetisa Maryam bint Abī Ya‘qūb al-Fayṣūlī al-Šilbī al-Ḥaġġa (ID PUA 10875, m. 400/1009). Filha do tradicionista

141 Aguilar Sebastián, 1997, p. 138.

142 *Ibidem*, p. 137.

143 al-Marrākušī, 1955, p. 304. Recorde-se que a caligrafia era considerada uma actividade fastidiosa, mal paga e intelectualmente pouco valorizada, pelo que a existência de muitas calígrafas pode significar, simplesmente, a recusa de muitos homens em realizar esse trabalho.

144 Ibn Ḥazm, 2008, p. 167.

145 Ibn al-Kardabūs, 2015, p. 98.

146 Ibn ‘Abdūn, 1992, n.º 139, p. 145.

Abū Ya‘qūb Ishāq b. Ibrāhīm al-Qayrawānī, conhecido por al-Fayṣūlī, a sua família estabeleceu-se em Silves e, posteriormente, em Sevilha, não sendo claro qual terá sido a sua cidade natal. Consta que Maryam terá tido alunos de ambos os sexos. O epíteto al-Ḥaḡḡa evidencia ter realizado a peregrinação. O facto de se tratar de um caso incomum transparece no modo como um anterior aluno se lhe dirige: «Ó mulher singular neste tempo, por tua delicadeza moral e única pela tua sincera entrega ao trabalho».¹⁴⁷

Com a finalidade de caracterizar os fluxos de transmissão de conhecimento, procedeu-se à quantificação do número de letrados que desenvolveram relações de transmissão, ou seja, quando existe uma relação vertical de transferência de informação, esteja o indivíduo na posição de professor ou na de aluno. Essa transferência encontra-se assinalada pela presença de uma das seguintes fórmulas: «escutou de», «transmitiu de», «tomou de» e «escreveu-lhe», além da atribuição da *iḡāza*. Quando a relação de transmissão no seio familiar tem associada uma das mencionadas fórmulas, assumiu-se que se trata de uma relação formal de transmissão.

TABELA 61. ULEMAS COM CONTACTOS DE TRANSMISSÃO

Anos H	Total letrados	C/ transmissores	Mestres	Alunos
<=100	1			
101-150	2	1	1	
151-200	2			
201-250	2	1		1
251-300	12	2	2	
301-350	20	10	10	6
351-400	9	6	6	1
401-450	12	2		2
451-500	26	4	1	3
501-550	46	6	2	6

147 Navarro i Ortiz, 2009. Enquanto Navarro i Ortiz admite a possibilidade de ser natural de Silves, em PUA surge associada a Sevilha, pelo que a excluimos da listagem do Ġarb.

Apesar da importância teórica que é atribuída à rede de transmissão, como via de certificação do conhecimento adquirido, a proporção de ulemas do Ġarb com transmissores, sejam eles professores ou alunos, encontra-se bastante aquém do número de letrados identificados. Essa proporção decresce nitidamente à medida que se avança na cronologia.

Os letrados do Ġarb que fazem referência aos seus professores estão em maioria até ao final do século 4/X. Depois desta data as menções são esparsas. As referências aos alunos passam a ser maioritárias no período 401-550H. O século 5/XI parece, de facto, ser um momento de viragem no registo das cadeias de transmissão, no qual se passa a privilegiar a rede de alunos de um dado ulema em detrimento da sua rede de professores. Isto poderá significar que o prestígio dos ulemas passa a ser avaliado pelo leque de discípulos, enquanto anteriormente se regia pelo número de mestres.¹⁴⁸ A competência de um dado mestre era medida pela sua reputação e reconhecimento pelos seus pares e discípulos. O número de discípulos é, pois, determinante para compreender o espectro de influência de um dado ulema.¹⁴⁹

No entanto, María Luisa Ávila adianta outra explicação. Segundo a investigadora, tal resulta da sucessiva reutilização dos conteúdos dos repertórios biográficos. A necessidade de «conservar e comprovar as cadeias de transmissão da Tradição Profética, o que se aplica posteriormente à transmissão da ciência religiosa no seu conjunto, fora determinante para o registo dos mestres de cada biografado». Todavia, textos de diferentes épocas visando um mesmo biografado tendem a

148 A aferição do poder de um professor mediante o número de alunos que consegue agregar pode ser transposto para o contexto da universidade contemporânea: «A capacidade de “ter alunos, de colocá-los, de fazer com que permaneçam em relação de dependência” e de assegurar assim o fundamento de um poder duradouro, o facto de “ter alunos bem colocados” talvez suponha, antes do mais, uma arte de manipular os tempos dos outros, ou, mais precisamente, o ritmo da sua carreira, do seu percurso, de acelerar ou de atrasar realizações tão diferentes como o êxito nos concursos ou nos exames, a defesa da tese, a publicação de artigos ou de obras, a nomeação de cargos universitários, etc.». Entendendo-se «patronos» como professores e «clientes» como alunos, «existe uma estrita relação entre o capital de poder universitário possuído pelos diferentes “patronos” e o número e a qualidade (medida por capital académico) dos seus clientes, que representam uma dimensão e uma manifestação do seu capital simbólico»; *vide* Bourdieu, 2008, pp. 119 e 123.

149 Marín Niño, 1992, pp. 157-158.

divergir no detalhe concedido aos mestres, verificando-se, de acordo com a investigadora, que «os dicionários vão eliminando pouco a pouco os nomes mencionados, até que nas obras mais tardias, os mestres ficam reduzidos a um pequeno número em que se incluem unicamente os nomes mais relevantes cuja fama se manteve com o passar do tempo». Este fenómeno de encurtamento das biografias segue a par da multiplicação das entradas biográficas, o que reflecte «o afã de cada autor de um dicionário biográfico de superar o número de biografados no repertório anterior».¹⁵⁰

O acentuado aumento do registo dos alunos poderá também reflectir a crescente actividade lectiva dos sábios do Ġarb, geradora, por sua vez, de um nível de autonomização sócio-económica face quer às estruturas governativas, quer às instituições piedosas, também elas, como se viu, sujeitas à discricionariedade dos seus gestores.

Redes de transmissão

Ibn Ġamā'a, cerca de três séculos após a cronologia central deste trabalho, aconselha os alunos a procurar «um professor confiável que se reúne com os ilustres letrados do seu tempo para discutir assuntos relevantes, e não um professor que retirou conhecimento directamente das páginas dos livros».¹⁵¹ Aparentemente, Ibn Ġamā'a é adepto das formas de transmissão presenciais, em detrimento das que se baseiam exclusivamente na escrita. Subentende-se, por isso, que a via presencial de transmissão fosse a principal, o que confere um papel fundamental à mobilidade. Isto remete para a existência de diversas fórmulas que assinalam os moldes em que a transmissão decorria.

De forma a compreender a importância da circulação no quadro da transmissão do conhecimento, contabilizou-se as fórmulas registadas em PUA para expressar a relação de aprendizagem ou de ensino. Dado que o objectivo é compreender a via de transmissão preferencial em cada época, não foi feita a distinção se se trata de contactos com professores ou com alunos.

150 Ávila Navarro, 1997, p. 50.

151 Ibn Ġamā'a, 2015, p. 39.

TABELA 62. MODALIDADES DE TRANSMISSÃO

Anos H	escutou de	transmitiu de	tomou de	iġāza	escreveu-lhe
<=100					
101-150		1			
151-200					
201-250	1				
251-300	7				
301-350	37	8			
351-400	9	5			
401-450		2			
451-500	3	3	4	2	
501-550	6	7	1	2	1

A fórmula «escutou de» foi a mais utilizada pelos biógrafos, sobretudo para os letrados da primeira metade do século 4/x. Verifica-se um decréscimo abrupto no seu emprego nos séculos posteriores, ao que se seguiu uma ligeira retoma na segunda metade do século das taifas e em época almorávida.

A expressão «transmitiu de» foi a segunda mais usada. A sua utilização manteve-se constante, ainda que com ligeiras variações, desde período califal. As expressões «tomou de» e «escreveu-lhe», bem como a atribuição da *iġāza* estão somente representadas a partir da segunda metade do século 5/xi.

A fórmula «escutou de» remete para um contacto presencial e, por isso, funciona como barómetro da mobilidade dos letrados. A concentração destas ocorrências na primeira metade do século 4/x espelha a importância da *riġla* neste período e a maior incidência de viagens para o exterior do al-Andalus no século do califado.

A expressão «transmitiu de» aponta para uma relação que pode ou não ser presencial, já que em dadas situações o aluno dista séculos do seu transmissor. É o caso de IDPUA 12146 (m. 707/1307) que «transmitiu de» 10B (m. 328/939). Também a expressão «tomou de»

poder-se-á referir a uma relação presencial ou não presencial. A atribuição da *iğāza*, autorização na qual o mestre reconhecia ao discípulo o direito a transmitir a sua obra, após verificação de que o aluno estaria apto para o efeito, sofreu algumas alterações ao longo do tempo. Este procedimento popularizou-se ao ponto de, em alguns casos, desvirtuar o seu significado inicial. Esta começou a ser concedida à distância, sem a certificação prévia do conhecimento adquirido.¹⁵² Tratando-se de um expediente que dispensa o contacto presencial entre professor e aluno, alguns coetâneos desconfiam da sua validade. Segundo Ibn Ḥallikān, al-Bāḡī terá ouvido de al-Harawī «se os certificados de capacidade fossem válidos, viajar em busca de conhecimento seria inútil».¹⁵³ Tendo em conta que também al-Bāḡī era um crítico da *riḥla* se ela não resultasse em verdadeira evolução pessoal, crê-se que esta se mantinha como uma prática meritória e desejável, tendo, contudo, uma utilidade variável de acordo com a intenção e as qualidades do viajante.

Com a finalidade de visualizar os fluxos de transmissão do conhecimento e a densidade da rede procedeu-se à elaboração de diagramas a partir da informação representada entre os anexos 102 e 116. Os ulemas do Ġarb estão representados num tom mais escuro do que os seus contactos, sejam eles professores ou alunos. A direcção das setas reflecte o sentido da transmissão do saber. Considerámos as relações entre professor e aluno assinaladas em PUA com as expressões que formalizam essa transferência de saber: *escutou de*, *transmitiu de*, *tomou de*, *escreveu a* ou a atribuição da *iğāza*. Recorde-se que a informação reunida em PUA respeita apenas aos ulemas andaluzes ou que, sendo oriundos de outras regiões do mundo muçulmano, residiram no al-Andalus.

152 Marín Niño, 1992, p. 159. Segundo Goldziher e Bonebakker (1986), uma das práticas que tornou a *iğāza* uma instituição desacreditada foi a sua concessão a crianças ou mesmo a fetos.

153 Ibn Ḥallikān, 1843, I, p. 594. Chamberlain (1994, p. 89), para o contexto de Damasco no século XIII e XIV, avança que a *iğāza* «não era um passaporte de entrada para uma categoria de pessoas, nem era um grau institucional». A sua função era certificar uma ligação, ainda que simbólica, com um determinado *šayḥ*, o que permitiria ao seu detentor usufruir do capital social que essa relação lhe proporcionava.

A rede de transmissão de conhecimento redimensionou-se ao longo do período estudado. Até ao ano 400H, contava com 19 ulemas oriundos do Ġarb, que integram uma rede onde se identificaram mais 40 actores. Entre os anos 401-550H registam-se 13 ulemas do Ġarb com quem interagem 26 actores.

Até 400H, os sábios do Ġarb com contactos identificados são naturais de Lisboa, Beja e Badajoz. Na época posterior, os ulemas são originários de Santarém, Évora, Beja, Marachique, Silves, Santa Maria al-Ġarb e Badajoz. Atesta-se, desta forma, o alargamento da rede de transmissão para novas geografias. Não obstante, nos anos 401-550H existem menos indivíduos com contactos documentados do que até 400H.

Verifica-se que a rede é mais intrincada no período que se estende até ao ano 400H do que entre os anos 401-550H. À excepção de três letrados de Beja —2B, 4B e 15B, que viveram entre os séculos 2/VIII e 4/X— que só apresentam um contacto, todos os outros apresentam entre dois e dez contactos com professores e/ou alunos. Em época de taifas e almorávida, o indivíduo com a rede mais alargada conta apenas com seis contactos. Entre os anos 401 e 550H, o número de indivíduos com apenas um contacto ascende para oito.

No que respeita ao fluxo de informação, regista-se que os sábios falecidos até ao final do século 4/X com mais sujeitos na sua rede foram, essencialmente, receptores ou receptores e emissores de conhecimento. Por sua vez, entre o início do século 5/XI até à primeira metade do século 6/XII, os indivíduos referenciados são apenas emissores, à excepção de 2SIL, discípulo e, também, descendente de 1SIL.

Até 400H, os ulemas do Ġarb assumem, na sua maioria, o papel de alunos e servem de elos que unem a rede de discípulos de dois ou mais professores. Entre 401-550H a situação inverte-se, passando a maior parte dos ulemas a desempenhar o papel de transmissores. Regista-se, aliás, a quase total ausência de alunos que articulem dois ou mais núcleos de aprendizagem.

A intenção, por parte de um aluno, de ter aulas com determinado professor não se destina somente a cobrir uma dada matéria, mas sobretudo a estabelecer uma ligação a uma certa «autoridade espiritual». A ligação a vários mestres visa, pois, mais do que uma complementaridade dos saberes, uma complementaridade simbólica.¹⁵⁴ Daí que

154 Urvoy, 1978, p. 86.

o facto de a rede de transmissão no período 401-550H parecer mais deslaçada não é um indicador, em si mesmo, de desagregação da classe letrada, pois há que atender à alteração do posicionamento dos ulemas do Ġarb nessa rede, que passam a ser referências nessa busca de «complementaridade simbólica».

Até 400H contabilizam-se oito indivíduos comuns a dois ou mais núcleos de transmissão, quer no papel de professor, quer no de aluno. Ao servir de «ponte» entre letrados de diferentes grupos, estas personagens parecem articular a rede de transmissão de conhecimento. É o caso dos cordoveses Abū Šāliḥ al-Ma‘āfirī (ID PUA 2620, m. 302/914), mestre de 3BAD, 8BAD, 11BAD e 12B; ou de Abū ‘Abd Allāh al-‘Utbi (ID PUA 8223, m. 254/868), mestre de 8BAD e 6B. No período 401-550H registam-se apenas três personagens nesse papel.

Antes do século 5/XI, os ulemas do Ġarb que estabelecem uma relação directa entre si são em número reduzido, designadamente, 19BAD que tem 7BAD e 10BAD como professores e este último que recebe de 15BAD e que, por sua vez, transmite a 8BAD. Ainda que nem todos os elementos estejam directamente ligados, formam uma constelação de contactos. O facto de serem naturais de Badajoz atesta a vitalidade desta cidade no campo cultural, ao ponto de se formar uma rede de transmissão que combina a coesão e a permeabilidade a influências externas, sobretudo vindas de Córdova. A mesma solidariedade parece identificar-se na pequena rede formada por alguns sábios de Beja, nomeadamente, entre 14B, 12B e 6B, sendo que 6B transmite a 12B, enquanto a relação entre os dois primeiros é mediada por ID PUA 934, o tradicionalista e alfaqui Ibn al-Ġabbāb.

Note-se que, nos dezanove letrados para os quais são estabelecidas relações de transmissão de conhecimento, onze estiveram na capital cultural do al-Andalus durante o emirado e o califado. Refira-se ainda 10BAD, 11BAD e 12B que, embora não apresentem circulação para além das suas cidades natais (Badajoz e Beja), relacionaram-se com mestres e/ou discípulos de Córdova, cuja presença no Ġarb não se encontra documentada. A estes podemos acrescentar 19BAD —Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā’— que, embora não conste em PUA qualquer deslocação à capital omíada, a mesma base de dados informa que al-Ḥakam «escutou dele»,

pelo que é de supor que esse encontro se tenha concretizado em Córdoba.¹⁵⁵

Outras cidades terão servido de anfitriãs à actividade lectiva, nomeadamente, Badajoz (15B), Beja (14B) ou Sevilha (6B). Nos restantes casos não é possível apurar em que cidade a relação presencial se estabeleceu, dado que os itinerários de professores e alunos não apresentam convergências.

No período 401-550H, os contactos, à excepção entre 1SIL e 2SIL (da mesma família) e de 8SIL, cujo único discípulo (ID PUA 11132) é natural de Silves, terão ocorrido, como anteriormente, fora do Ġarb. No entanto, ao mesmo tempo que os letrados do Ġarb optam por novos e variados locais de destino, abrem-se lacunas nos seus percursos. Daí resulta uma dificuldade acrescida em cruzar os seus itinerários e identificar em que local ter-se-á efectivado o contacto lectivo.

Já foi referido que as relações de transmissão associadas aos ulemas do Ġarb no século 5/XI são maioritariamente com alunos. Constatou-se, igualmente que a rede se apresenta bastante mais lassa e geograficamente dispersa. Estes factores, associados ao aumento acentuado de sábios poderá ter criado entraves à recolha de informação com um grau de detalhe equivalente ao que existe para os ulemas de período emiral e califal. Também poderá ser equacionada a emergência de formas de apropriação do conhecimento —e de redefinição do que é o próprio conhecimento— à margem dos cânones que vigoraram em período emiral e califal.

O desenvolvimento do sufismo no ocidente islâmico a partir do final do período almorávida, inclusive entre a classe de ulemas «clássicos», vem alterar esta lógica de transmissão do conhecimento.¹⁵⁶ Começam a surgir biografias «que prescindem de toda a relação com o mundo do saber organizado em torno da transmissão dos textos para centrar-se na descrição acumulativa dos carismas». A transmissão mestre-discípulo deixa de se basear no «saber escrito e codificado», para se centrar no «muito mais indefinível contacto com o sobrenatural».¹⁵⁷ É o caso de Abū Ġa'far al-'Uryanī, de Loulé, descrito como «um camponês iletrado que não sabia escrever nem

155 https://www.eea.csic.es/pua/personaje/consulta_personaje.php?id=10515 [consulta: 12-04-2024].

156 Marín Niño, 1992, p. 69.

157 *Ibidem*, pp. 69-70.

contar», mas que, sendo dotado do dom da clarividência, adivinhou que a caravana em que seguia iria ser tomada pelos cristãos, o que veio a acontecer no dia seguinte à premonição.¹⁵⁸ Trata-se, frequentemente, de indivíduos de baixo estatuto sócio-económico, como al-‘Uryanī, cuja esposa se mostrava exasperada por o marido passar o tempo em contemplação religiosa, em vez de trabalhar para sustentar a família.¹⁵⁹ Essa circunstância pode ajudar a explicar a diminuição das referências aos transmissores (sobretudo aos professores) não obstante o número de ulemas se expandir de forma consistente.

Em ambos os períodos em apreço os ulemas que mais contactos apresentam não pertencem a grupos familiares relevantes no mundo do conhecimento. Para a época emiral e califal distinguem-se, por ordem decrescente, 10BAD, 6B e 11BAD, respectivamente com dez, nove e sete letrados na sua rede directa. Aquele que apresenta uma rede mais extensa, Mundir b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barālīh (10BAD), teve uma posição de destaque em Badajoz, tendo sido nomeado *ṣāhib al-aḥkām* por ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Ġillīqī.¹⁶⁰

Em época de taifas e almorávida, por seu turno, sobressai apenas um indivíduo, 36BAD, com seis elementos na sua rede de transmissão. Estes dados encontram-se em linha com a já mencionada fragmentação da rede no período mais recente. Até ao final do século 4/X é visível que os sábios cuja rede de transmissão é mais reduzida vêm de famílias prestigiadas. Entre os doze indivíduos com um, dois ou três ulemas na sua rede mais próxima, sete têm um contexto familiar na área do conhecimento. No período 401-550H essa proporção é menor, dado que em oito indivíduos com baixo número de contactos, apenas três apresentam tais conexões familiares. Em qualquer das cronologias, os letrados com uma rede mais extensa não apresen-

158 Asín Palacios, 1925, II, p. 533.

159 *Ibidem*, pp. 535-536. A paz conjugal regressou quando, no seguimento das súplicas de al-‘Uryanī a Deus, surgiu à porta de casa um desconhecido com um carregamento de figos que lhes garantia sustento para largo período.

160 A julgar pela mobilidade dos seus mestres e discípulos, a sua aprendizagem parece ter decorrido em Córdova e a cidade em que transmitiu terá sido Badajoz, já que os seus alunos têm em comum o facto de terem estado nessa cidade. A sua actividade e prestígio são abordados por Marín no âmbito do seu estudo sobre o conceito de *ḡāh*; vide Marín Niño, 2011, pp. 165-166. Segundo al-Ḥuṣānī (1992, pp. 195-196), o seu prestígio era tal, que os seus registos de cativos terão chegado à *dār al-ḥarb*.

tam vínculo familiar relevante. A ausência de um contexto familiar que, à partida, facilitaria o desenvolvimento de uma carreira ligada ao conhecimento, pela transmissão tanto do saber como dos cargos dentro de uma mesma família, parece ter servido de catalisador para a criação de uma rede de contactos que procurava atender às aspirações educacionais e profissionais de um conjunto significativo de indivíduos.

Aqui entra, portanto, a capacidade do ulema de constituir e ampliar o seu capital cultural, independentemente do seu ponto de partida a nível familiar, que, no período 401-550h, parece tornar-se mais determinante na projecção do indivíduo.¹⁶¹ Chamberlain chama a atenção para a necessidade de o indivíduo adquirir estatuto pelos seus próprios meios, pois a «distinção era vista como uma recompensa pelo trabalho e não uma qualidade intrínseca [ao indivíduo]. A elite letrada não tinha o culto da inteligência “natural” nem do génio. O que valorizavam era uma forma de conhecimento, e uma forma de conduta a ela associada, que sujeitava o jovem à agonia».¹⁶² Neste contexto, a sublimação da *rihla* patente no percurso atribuído ao jovem al-Bāḡī é paradigmática do esforço pessoal que o sábio deve empregar na demanda pelo conhecimento.

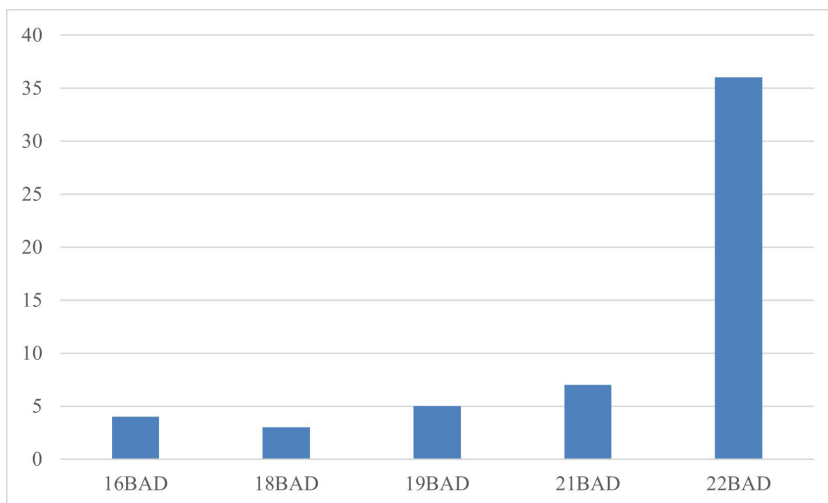
No que respeita à aprendizagem por via de mestres não-andaluzes, a prosopografia, para o universo do Ġarb, dá-nos a conhecer apenas a situação de cinco ulemas, todos eles naturais de Badajoz e todos com data de óbito situada ao longo do século 4/X.¹⁶³ Não sendo a finalidade deste trabalho analisar detalhadamente os dados anteriores ao século 5/XI, resulta, contudo, evidente, por um lado, o facto de serem todos de Badajoz e, por outro lado, a quase ausência de mestres em comum.

161 Chamberlain (1994, p. 110) qualifica o capital cultural como sendo o verdadeiro património dos ulemas de Damasco.

162 *Ibidem*, p. 162. Ibn Ḥazm (1916, p. 119) considera a vaidade que a linhagem suscita «uma coisa perfeitamente inútil» que não satisfaz «necessidade alguma temporal nem eterna».

163 Trata-se de 16BAD, 18BAD, 19BAD, 21BAD e 22BAD.

GRÁFICO 24. MESTRES NÃO-ANDALUZES POR ULEMA



O número de mestres não-andaluzes por ulema tende a aumentar ao longo do século 4/X, o que pode ser revelador da crescente preocupação em registar este tipo de ligações. Contudo, mesmo tendo em conta o legítimo afã em assinalar as relações de aprendizagem que pudessem reverter em maior prestígio, a lista de professores de Ibn Ḥaġġāġ al-Baṭalyawsī (22BAD) apresenta-se desproporcionada. Por este motivo, «não há que desdenhar a possibilidade de que alguns ulemas tentaram realçar o seu prestígio através de supostos estudos com uma grande figura do Oriente».¹⁶⁴

Outra situação que resulta clara é quase ausência de mestres em comum. Somente Muḥammad b. Ġānim (18BAD) e Abū ‘Abd Allāh Ibn Ibn al-Ġaššā’ (19BAD) partilharam professores na sua viagem a Oriente, nomeadamente, Abū Bakr b. Abī Dā’ūd al-Siġistānī (m. 316/928-9) e Yaḥyà b. Muḥammad b. Samā’ a (m.?), com quem interagiram em Bagdade.¹⁶⁵

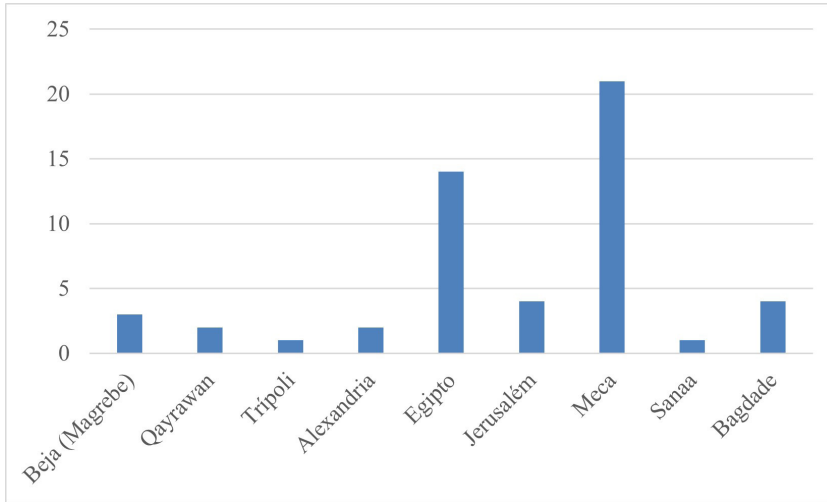
No que respeita à circunstância mencionada por Marín, de que os indivíduos que mais mestres não-andaluzes apresentam são os que mais discípulos conseguiram reunir, tal não se aplica ao Ġarb à luz dos dados disponíveis em PUA. Constata-se, pelo contrário, que os únicos ulemas que apresentam alunos são precisamente os que menos professores não-

164 Marín Niño, 1990, pp. 258-259.

165 *Ibidem*, pp. 263 e 303.

-andaluzes tiveram —16BAD teve três alunos e 19BAD apenas um aluno, apesar de se tratar do califa al-Ḥakam II—. Quanto a Abū al-Walīd Ḥāšim b. Yaḥyà b. Ḥaġġāġ al-Baṭalyawsī, não lhe é imputado um único discípulo.¹⁶⁶

GRÁFICO 25. MESTRES NÃO-ANDALUZES POR LOCAL DE CONTACTO



Verifica-se que o maior número de contactos com professores não-andaluzes por parte dos ulemas de Badajoz referenciados ocorreu em Meca, seguida pelo Egipto. Muito atrás surgem Jerusalém (Bayt al-Maqdis) e Bagdade, Beja (no Magrebe), Qayrawan, Alexandria, Trípoli e Sanaa.

Observou-se que muitos dos contactos resultantes em transmissão tiveram lugar fora da terra de origem dos letrados do Ġarb. Neste contexto, Córdoba é a cidade que, até ao século 4/x, mais palco proporcionou à actividade lectiva. Nos séculos posteriores a situação torna-se mais difusa, visto que são várias as menções a cidades onde professor e aluno possam ter convergido em dado momento. É possível aferir qual a relação entre o tipo de circulação (de acordo com as tipologias atrás descritas) e o perfil de uma rede de transmissão identificada em torno de determinado indivíduo. Para esse efeito assinalou-se quantos contactos cada sábio do Ġarb estabeleceu no âmbito da transmissão do conhecimento e qual a sua natureza, isto é, se se relacionou com mestres, com alunos, ou com ambos (M+A).

¹⁶⁶ A ausência de dados poder-se-á dever ao facto de a informação relativa às relações de transmissão ainda não ter sido vertida na totalidade em PUA; *vide supra*, pp. 36-39.

TABELA 63. CIRCULAÇÃO E TIPOLOGIA DOS CONTACTOS DE TRANSMISSÃO

Anos H	Intra al-Andalus	Contacto com:		
		Mestres	Alunos	M+A
<=100	1			
101-150	1	1		
151-200	1			
201-250	1		1	
251-300	5	1		
301-350	5			1
351-400	4	2		1
401-450	6		1	
451-500	6		1	
501-550	20	1	3	1

Anos H	Extra al-Andalus	Contacto com:		
		Mestres	Alunos	M+A
<=100				
101-150	1			
151-200				
201-250				
251-300	4			
301-350	3	1		
351-400	1	1		
401-450	1			
451-500	2			
501-550	5			

Anos H	Intra e extra al-Andalus	Contactos com:		
		Mestres	Alunos	M+A
<=100				
101-150				
151-200	1			
201-250				
251-300	1			
301-350	4			3
351-400	3	3		
401-450	2			
451-500	3		2	
501-550	10		2	

Anos H	Sem circulação documentada	Contactos com:		
		Mestres	Alunos	M+A
<=100				
101-150				
151-200				
201-250	1			
251-300	2			1
301-350	8	3		2
351-400	1			
401-450	3		1	
451-500	15	1		
501-550	10			

O reduzido universo de ulemas em apreço dificulta a detecção de tendências relevantes. No entanto, algumas linhas gerais parecem evidenciar-se. Independentemente do tipo de circulação ou mesmo na ausência da mesma, as referências aos professores são mais comuns entre os ulemas anteriores ao século 5/XI. As menções a alunos, por sua vez, são mais frequentes no período 401-550H, sobretudo entre quem circulou apenas no interior do al-Andalus. Aqueles que estabeleceram contactos tanto com professores como com alunos situam-se no período pré-taifas.

Entre os indivíduos que apresentam uma circulação exclusiva para o exterior do al-Andalus são poucos os que apresentam elementos da sua rede de transmissão — neste caso, professores — e os que o fazem viveram em período califal. Isto reforça a ideia de que uma circulação unicamente direccionada para o exterior raramente se traduz no estabelecimento de relações que venham a ter eco no al-Andalus.

Os indivíduos sem circulação documentada, apesar de terem quer mestres, quer discípulos para época emiral e califal, apresentam dados residuais para o período de taifas e almorávida. A circulação interna e a combinação mista de mobilidade interna e externa estão presentes nos grupos de letrados entre os anos 401 e 550H, cuja rede de transmissão conhecemos. O desenvolvimento de contactos resultantes de uma circulação de proximidade, isto é, no interior do al-Andalus, parece favorecer a perpetuação da memória destes ulemas, bem como das relações de transmissão que entabularam.



A rede de transmissão para o período 401-550H, não obstante o aumento substancial de ulemas, traduz um menor número de relações de ensino/aprendizagem do que no período anterior, ao mesmo tempo que revela um número inferior de elos de ligação entre os sujeitos da transmissão.

Enquanto até ao século 4/X as referências a transmissores estão focadas nos professores, a partir do século posterior regista-se um aumento das referências aos alunos, em detrimento dos primeiros. Isto reflecte uma mudança de paradigma, de acordo com o qual a capacidade de cativar discípulos sobrepõe-se ao elenco de professores de quem o letrado tomou o conhecimento.

A modalidade de transmissão mais utilizada até ao século 4/X é «escutou de», formulação que remete para um contexto presencial e que, por isso, serve de barómetro ao peso da circulação na transferência de conhecimento. Nos anos 401-550H esta sofre um acentuado decréscimo, em favor de «transmitiu de», «tomou de», ao mesmo tempo que a atribuição da *iġāza* ou licença docente também é assinalada para alguns casos.

Outra das diferenças registadas nas redes de transmissão a partir do século 5/XI é o menor número de participantes, o que não seria de esperar, em virtude de se tratar de uma época em que a comunidade letrada do Ġarb cresce acentuadamente. Esta diminuição dos contactos documentados reflecte uma aparente limitação da amplitude da rede. Denota-se, além disso, uma ausência de elos de ligação, ou seja, de ulemas que, na sua qualidade de professores ou de alunos, funcionam como pontos de ligação entre duas ou mais constelações em que os letrados do Ġarb estão integrados. Estes condicionalismos desaguam, no período 401-550, numa rede esparsa, que mais parece formada por pequenas ilhas, ao passo que a rede anterior ao século 5/XI se apresenta intrincada e coesa, pese alguns elementos dispersos no início da presença muçulmana na península ibérica.

A emergência de múltiplos pólos culturais poderá ter dificultado a constituição de redes de transmissão nos moldes das do período emiral e califal, na medida em que a macrocefalia de Córdoba favorecia a confluência dos ulemas em constelações de redes comuns. A emergência de soluções de formação à escala local, como se intui pelo facto de alguns contactos terem ocorrido na cidade de origem dos intervenientes, poderá ter potencializado a «provincialização» das redes de ulemas do Ġarb.

Observa-se, contudo, que o século 5/XI marca uma alteração na tipologia das relações de transmissão, enquanto que até ao final do século 4/X predominam as relações de aprendizagem —com a referência aos mestres—, a partir do século seguinte são as relações de ensino —com referência aos alunos— que aumentam. Os ulemas do Ġarb passam a ser agentes difusores do conhecimento, o que justifica essa viragem parcial do Ġarb para si mesmo. Para esta nova configuração da rede de transmissão poderá também ter contribuído o desenvolvimento de formas de aquisição do conhecimento caracterizadas pela informalidade e, por isso, à margem do sistema de recolha de informação adoptado pelos biógrafos.

CONCLUSÃO

A realidade sociológica dos ulemas do Ġarb al-Andalus do século 5/XI é mais fluída e difusa do que as matrizes aplicadas para a tornar inteligível no quadro deste trabalho. A caracterização que aqui fazemos esbarra nessa tensão entre a realidade como ela poderá ter ocorrido e o filtro utilizado para a procurar compreender. Tanto mais quando essa realidade tem lugar num território heterogéneo e sem contornos definidos, bem como numa cronologia rica em eventos que assumem diferentes compassos de concretização e diferentes configurações regionais ou mesmo locais. A dificuldade acresce se a matéria-prima deste trabalho —os ulemas— é limitada em número e, sobretudo, em informação que se elegeu como fundamental para sustentar este estudo.

Os critérios que foram definidos para, pese a redundância, constituir uma base de dados a partir de uma base de dados —a *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus*— ditou a exclusão de indivíduos que poderiam conferir maior consistência aos resultados obtidos. No entanto, recorde-se que este estudo nunca teve pretensões estatísticas ou demográficas. É um trabalho sobre a elite letrada do Ġarb al-Andalus do século 5/XI, que se baseia na informação disponibilizada por uma base de dados extensa, ela própria em construção, e à qual, no momento em que estas palavras são redigidas, poderá nova informação estar a ser carregada que confirme ou, ao invés, contrarie as observações realizadas. Os dados mostraram-se ora convencionais porque confirmam o que já se tem por certo, ora desafiantes porque, a espaços, contestam algumas lógicas explicativas que têm por base a generalização, ora —demasiadas vezes— entediantes, por lembrarem um imenso deserto de aleatoriedade.

Tendo por linhas orientadoras as mudanças políticas ocorridas ao longo do século 5/XI —queda do regime amirida e fitna, colapso do califado omíada do al-Andalus e emergência das taifas e, por último, a conquista almorávida— procurar-se-á, então, detectar as principais alterações ocorridas ao longo daquele que é, genericamente, designado por século das taifas. Esta análise implica uma breve caracterização do período que o antecedeu.

ANTES DO SÉCULO 5/XI

A precocidade rapidamente ultrapassada

O aparecimento de ulemas no Ġarb al-Andalus caracteriza-se por uma precocidade que foi rapidamente ultrapassada pelo Šarq. É uma cidade do Ġarb, Beja, que regista os primeiros ulemas, seguida de perto por Mérida e por Niebla, ainda no século 2/VIII, circunstância proporcionada pela instalação de membros da comitiva de Mūsà b. Nušayr e, mais tarde, pelo *ġund* de Balğ b. Bišr. Badajoz proporciona, desde a segunda metade do século 3/IX, um novo contingente de ulemas nascidos no Ġarb, um incremento que resulta da vontade política que remonta ao fundador da cidade, Ibn Marwān al-Ġillīqī, de criar uma cidade com todos os preceitos e equipamentos de uma cidade islâmica. Apesar de durante o século do califado surgirem sábios em Badajoz, Beja e, residualmente, em Lisboa e Niebla, a partir do século 4/X afirma-se a superioridade do Šarq, ao ponto de, na segunda metade da centúria, registar mais do quántuplo do número de ulemas oriundos do Ġarb. Esta discrepância radica na menor concentração urbana na periferia ocidental, no menor contacto com o Oriente, dado que o comércio era intermediado por Sevilha ou Dénia, e no facto de, desde cedo, o processo de islamização ter-se desenrolado de forma mais sistemática na região levantina do que a ocidente. Não obstante algumas cidades do Ġarb como Silves ou Santa Maria al-Ġarb evidenciarem, através dos vestígios arqueológicos, uma orientalização iniciada ainda em período emiral, tal não se reflecte na emergência de sábios locais.

As poucas conexões familiares

Se, até à primeira metade do século 3/IX os poucos letrados do Ġarb têm conexões familiares no mundo do conhecimento, o mesmo não acontece daí em diante. Tal pode ser explicado pelo crescimento demográfico e/ou pelo crescimento da população convertida, o que constitui um estímulo ao surgimento de indivíduos dedicados ao conhecimento dos preceitos e da língua da nova religião. Não obstante, alguns núcleos familiares afirmam-se neste âmbito. Em período emiral são os Banū Šarāḥīl e os Banū Ġayt que se destacam, ao passo que no período califal

são os Banū Ḥālid que se mantêm activos durante um tempo mais alargado. No entanto, outras famílias de relevo surgem ainda que de forma mais pontual: em período emiral os Banū Ya‘īš e em período califal os Banū al-Bakrī, os Banū Ġannāḥ, os Banū Ḥāḡib, os Banū al-Ġāššā’ e os Banū Faraġ. A população letrada à margem destas relações familiares é, contudo, maioritária e, salvo raras excepções, o espectro identificado de actividade de uma família circunscreve-se a duas gerações.

A «onda» muladi

A segunda metade do século 3/IX marca a alteração do tecido de ulemas do Ġarb que passa a contar com um número acrescido de convertidos. A análise da extensão dos *ansāb* revela a inclusão nos circuitos do saber de um grande número de convertidos de segunda e terceira geração. É também neste intervalo cronológico que a nisba passa a surgir reiteradamente associada a letrados sem conexões familiares relevantes, ao passo que, até então, acontecia o contrário. Esta tendência encontra eco no aparecimento das primeiras nisbas simples geográficas, destinadas, ao que parece, a complementar o *nasab*, na ausência de uma nisba tribal.

Os diversos Ġarb-s

As cidades do Ġarb apresentam um perfil desigual na composição étnica dos seus ulemas. Beja apresenta a maior amplitude geracional dos seus letrados. Registam-se *ansāb* que contêm desde três a nove gerações, incluindo indivíduos que faleceram na primeira metade do século do califado que contam apenas com uma geração. Apesar de se registar presença iemenita em Mérida, é em Beja que esta mais se destaca, além de ser esta a cidade onde emergem mais famílias ligadas ao conhecimento. Em Badajoz e Niebla, as poucas nisbas disponíveis apontam para uma presença de árabes do norte. Badajoz e Mérida apresentam somente escalões geracionais mais baixos (1 e 3). Há, portanto, uma distribuição geográfica desigual das etnias, com Beja a reunir maior número de elementos presumivelmente árabes, ao passo que Badajoz e Mérida apresenta, pelo contrário, uma presença essencialmente muladi. Niebla situa-se num patamar intermédio em que elementos árabes e muladis coexistem e Lisboa

constitui um caso incomum, na medida em que o seu único representante é berbere e tem um *nasab* relativamente extenso, com cinco gerações.

Domínio do conhecimento religioso-jurídico

Os ulemas com instrução e actividade no âmbito religioso-jurídico estão em maioria em relação aos do âmbito literário. Regista-se um ulema com formação mista em poesia, língua e cálculo, sendo o único de todo o período considerado que tem formação no que hoje se designaria por «ciências exactas». A informação relativa às disciplinas estudadas tende a diminuir ao longo do tempo, enquanto a relativa à actividade profissional tende a aumentar. Os alfaquis são predominantes, seguidos pelos tradicionalistas. As funções do ramo religioso-jurídico atingem o seu auge entre os anos 251-300H e decrescem na segunda metade do século 4/X. Constituem as excepções os letrados que exercem actividades no domínio literário ou que combinam mais do que uma área do saber.

Muitos ulemas para poucos cargos

Os ulemas que desempenharam cargos são, a partir da segunda metade do século 3/IX, uma minoria face à totalidade da população letrada. Isto aponta para o exercício paralelo de actividades remuneradas capazes de garantir a subsistência, além de uma crescente competição no seio da comunidade letrada do entorno do soberano. Até ao século 4/X o mufti é o cargo mais desempenhado pelos ulemas do Ġarb seguido do encarregado da oração obrigatória. Badajoz e Beja foram as cidades que mais sábios forneceram à administração, o que não surpreende, tendo em conta que são as que apresentam mais ulemas. Dado o diferente perfil de sábios das respectivas cidades, parece haver uma idêntica possibilidade de ascensão social, independentemente de quão ilustre se mostre a ascendência.

A circulação como prática comum

A maioria dos ulemas do al-Andalus apresenta mobilidade, sobretudo a partir da segunda metade do século 3/IX, decrescendo acentuada-

mente entre 350-400H. A circulação intra al-Andalus é a mais corrente, seguida da extra al-Andalus e, em terceiro lugar, da que combina destinos dentro e fora de terras andaluzas. Córdoba, Oriente, Egipto e Meca são os topónimos mais presentes na circulação dos ulemas até 400H. Como de esperar, os ulemas de Badajoz e Beja são quem mais afluem a essas localizações, além de serem os ulemas de Badajoz quem mais estende geograficamente a sua *riḥla*. A circulação encontra-se documentada maioritariamente entre indivíduos sem conexões familiares. Os indivíduos com formação ou actividade na área religioso-jurídica tendem a circular mais.

Circulação e promoção, variáveis nem sempre coincidentes

A circulação intra al-Andalus surge crescentemente associada a indivíduos que desempenharam cargos. Tal não se regista nos indivíduos que realizaram circulação extra al-Andalus e só se verifica parcialmente em quem fez um périplo intra e extra al-Andalus. Isto indica que, dificilmente, os letrados ascendiam a cargos antes de encetar a *riḥla*. A ausência de circulação não parece ter qualquer influência na carreira dos ulemas deste período já que estes repartem-se igualmente entre os que ocuparam e os que não ocuparam qualquer cargo. Analisando a cidade onde os cargos foram desempenhados, verifica-se que entre 251 e 400H a maioria foi desempenhada nas cidades de origem dos ulemas —Badajoz, Mérida e Beja— o que denota a influência das sociabilidades do seu local de origem, assentem elas em redes familiares, afectivas ou profissionais.

QUEDA DO REGIME AMIRIDA E FITNA – 401-450H

O alastramento da rede de ulemas

Regista-se o aparecimento de ulemas em novas cidades, ao passo que outras perdem temporariamente importância. Sintra, Évora e Silves

encontram-se no primeiro lote, ao passo que Lisboa e Beja encontram-se no segundo. Durante a primeira metade do século 5/XI Badajoz e Niebla, agora independentes, aumentam o seu contingente de sábios. Silves, que também se autonomiza, inscreve-se pela primeira vez na cartografia do saber com um letrado. Évora, a segunda cidade do reino de Badajoz, beneficia com a nova conjuntura. Também Sintra, na extrema periferia ocidental, contribui com um sábio para este novo impulso.

Novas famílias e a multiplicação das nisbas

Mantém-se a proporção entre indivíduos que apresentam conexões familiares no mundo do conhecimento e os que não apresentam essas conexões. As famílias relevantes neste meio século são somente três —Banū Ayman, Banū al-Ġadd e Banū al-Qanṭarī, habitantes de Badajoz, Niebla e Silves, respectivamente—. É o primeiro intervalo cronológico em que nenhuma das famílias que se afirmam apresenta continuidade com épocas anteriores. Todas despontam em cidades capitais de reinos-taifa. Os ulemas deste período apresentam, na maioria, um *nasab* composto por duas ou três gerações. O uso de nisba passa a ser maioritário e alastra tanto em sábios que fazem parte de famílias com carreira no conhecimento, como nos que não provêm desse contexto, acompanhando a tendência do final do califado. Das seis nisbas presentes neste período, duas são iemenitas, quatro adnanitas, sendo que apenas duas —al-Bakrī e al-Qaysī— vêm de período califal. As nisbas tribais do norte têm maior representação espacial, à exceção de al-Tuġībī em Sintra e de dois ulemas com al-Anṣārī em Badajoz.

Decréscimo dos dados educacionais e profissionais. Paridade na circulação entre indivíduos de diferentes áreas do conhecimento

A primeira metade do século 5/XI é parca em informação relativa quer aos estudos, actividades e cargos, quer no que respeita à mobilidade. A circulação intra al-Andalus é a mais representada seguida da que decorre dentro e fora do al-Andalus. A circulação extra al-Andalus tem pouca expressão. Os topónimos mais frequentes nos itinerários são os

mesmos da época anterior. São os ulemas de Badajoz e de Niebla que mais viajam. A circulação está associada tanto aos indivíduos da área religioso-jurídica, como aos da área literária, como aos que combinam esses saberes. A circulação intra al-Andalus não parece contribuir para a obtenção de cargos. Por sua vez, a mobilidade simultaneamente interna e externa parece gerar algum benefício, em linha com a ausência de circulação documentada.

FIM DO CALIFADO OMÍADA E EMERGÊNCIA DOS REINOS DE TAIFA, 451-500H

A afirmação das periferias

Cidades que num passado mais ou menos recente já tinham dado provas de vitalidade aumentam a sua população letrada —é o caso de Badajoz, Beja, Silves e, mais modestamente, Lisboa—, ao passo que novos focos surgem —aqui inclui-se Santa Maria al-Ġarb, São Brás de Alportel e Saltés—. Évora e Niebla decrescem ligeiramente. A rede de ulemas alastra, pois, para as periferias costeiras, tanto para ocidente como para sul. O desenvolvimento registado em Beja após o declínio dos anos anteriores poder-se-á relacionar com a sua anexação ao reino de Sevilha e a presença da corte abádida na região.

A renovação da classe de ulemas e a redistribuição territorial das nisbas

O número de ulemas que apresentam conexões familiares no mundo do conhecimento mantém-se em cerca de metade. O número de famílias ascende a sete, sendo que duas —os Banū al-Ġadd e os Banū al-Qanṭarī— apresentam continuidade com o período da fitna. Os ulemas detêm, na sua maioria, um *nasab* composto por duas, três ou quatro gerações, o que demonstra que o processo de islamização prossegue. A exceção é Beja, que apresenta indivíduos no escalão 4 e no escalão 12, no qual se enquadra unicamente o derradeiro soberano

abádida. O uso de nisba mantém-se maioritário e o seu uso é igualmente expressivo tanto nos indivíduos que apresentam como nos que não apresentam família na área do conhecimento. Das nisbas assinaladas para este período, onze, apenas cinco eram usadas no período 401-450H. No que respeita ao mapa tribal, as tribos iemenitas repartem-se por Évora e Badajoz, além de também ser atribuída uma nisba iemenita a Ibn ‘Ammār, natural de São Brás, portanto, em meio rural. As tribos adnanitas surgem em Lisboa, Badajoz e Santa Maria al-Ġarb.

Sevilha é a nova Córdova. A acentuada redução da mobilidade. A equiparação dos saberes

O número dos ulemas que praticam actividades no domínio religioso-jurídico é equivalente ao dos que exercem funções no domínio literário. A circulação intra al-Andalus é a mais corrente, seguida pela mobilidade intra e extra al-Andalus. Esta é a única baliza cronológica em que o número de indivíduos sem circulação documentada tem a primazia, o que estará relacionado com a consolidação dos reinos-taifa e com a existência de soluções de proximidade quer em termos de professores quer em termos de subsistência. Sevilha passa para a dianteira nas preferências dos letrados viajantes, seguida por Córdova, Almeria e Meca, o que significa uma mudança de paradigma face aos períodos anteriores pautados pela hegemonia cultural cordovesa. São os ulemas de Badajoz que mais viajam e cuja *riħla* cobre uma área geograficamente mais ampla.

Acomodação à terra de origem

Alguns dos ulemas com circulação intra al-Andalus, bem como os que combinam um roteiro interno e externo, chegam a exercer cargos, pelo que poderá haver alguma relação positiva entre ambas as variáveis. A ausência de circulação documentada é observada em metade dos indivíduos que conseguiram cargos neste período. A maioria dos cargos foram exercidos em Badajoz, Santa Maria al-Ġarb e Silves, precisamente, as cidades de onde esses ulemas são oriundos.

CONQUISTA ALMORÁVIDA

Os novos centros da periferia

Acentua-se a dispersão territorial de ulemas para novos locais e o reforço da coorte de sábios de algumas cidades anteriormente relevantes. Santarém emerge como uma das principais novidades e, em menor proporção, Alcácer do Sal, Alcântara e Marachique. Cidades que já em época de taifas figuravam no mapa do conhecimento, como Évora, Silves e Niebla, adquirem nova importância. Lisboa, Beja e Santa Maria al-Ġarb mantêm-se activas, pese o modesto número de ulemas. Badajoz é a cidade que mais decai, ao mesmo tempo que Sintra, São Brás e Saltés são erradicadas do mapa do conhecimento. Não obstante a perda de importância de Badajoz, a região mantém a sua capacidade de gerar massa crítica, como o comprova o aparecimento de um ulema em Alcântara e, contra todas as expectativas, outro em Mérida.

A «democratização» da nisba tribal e os «novos» iemenitas

A população de ulemas quase duplica e, com isso aumentam, na mesma proporção, os detentores de ligações familiares relevantes no âmbito do conhecimento. O número de famílias representadas ascende a catorze, sendo que, destas, os Banū al-A'lam mantêm a influência desde o meio século anterior, enquanto os Banū al-Ġadd e os Banū al-Qanṭarī atravessam o período de taifas e almorávida incólumes. A maior parte dos sábios encontra-se no escalão geracional 3 ou 4. A excepção é Silves, onde há quem atinja as oito gerações. As cidades em que as famílias têm maior representação são Badajoz, Silves e Niebla, apesar de também Évora, Beja e Santa Maria terem uma família cada. O número de ulemas com nisba excede o dobro daqueles que não a usam. A sua presença aumenta, em especial, nos indivíduos sem ligações familiares relevantes e denota-se principalmente no acréscimo da nisba tribal. O período almorávida regista um acréscimo de novas nisbas na onomástica do Ġarb, sendo que, das dezoito identificadas, onze são iemenitas —oito novas e três já utilizadas em outros momentos— e sete qaysitas —duas novas e cinco recuperadas de épocas anteriores—. Daqui se infere que há uma introdução desproporcional de

nisbas iemenitas. Isto pode derivar da contínua inclusão de letrados de origem muladí ou da atribuição póstuma de nisbas com a finalidade de prestigiar os seus portadores. No que respeita à distribuição tribal, assiste-se a algumas alterações. A presença iemenita acusa-se em Lisboa, Alcácer do Sal e Marachique. Constata-se que Niebla, anteriormente com uma presença adnanita mais evidente, altera a sua composição para ulemas com nisba iemenita. Em sentido contrário, Santarém assume-se como um bastião dos árabes do Norte, à semelhança de Beja. Por sua vez, em Évora, Badajoz e Silves a elite letrada mantém-se repartida entre as duas confederações tribais.

A afirmação da complementaridade dos conhecimentos

Os ulemas que desempenham actividades do âmbito religioso-jurídico e os do âmbito literário quase se equiparam em número. A diferença abissal face aos decénios precedentes consta nos oito letrados com uma actividade mista. Aqui está contemplada uma grande variedade de situações, desde o alfaqui e secretário 5SMG, ao alfaqui e comerciante 3SAN, destacando-se ainda aqueles que, além de se dedicarem a uma ou mais áreas do saber, são professores ou preceptores. À semelhança do século anterior, o posto de cádi é o mais preenchido pelos ulemas do Ġarb. Observam-se casos de sábios que chegam a desempenhar até quatro cargos ao longo da sua carreira, quando, até então, o máximo era dois. Registe-se, contudo, que a esmagadora maioria se limita a um cargo, o que sugere uma grande rotatividade nas funções.

Aumento da circulação e Sevilha como seu catalisador

Todas as modalidades de circulação aumentam exponencialmente, enquanto o número de ulemas sem circulação documentada decresce. Sevilha, Córdoba, Oriente, Meca e Egipto são os destinos mais frequentes, apesar de a circulação se diversificar por uma miríade de cidades andaluzas, pelo Magrebe e pelo Mediterrâneo Oriental até ao actual Afeganistão. Sevilha é, de longe, a cidade mais procurada. Os letrados de Silves são os mais viajados. Os ulemas de Santarém, de Évora, de Santa Maria al-Ġarb e de Niebla também diversificam os seus itinerá-

rios por vários locais quer andaluzes quer externos. Cerca de uma terça parte dos indivíduos que fizeram circulação interna, circulação interna e externa combinadas e que não apresentam qualquer circulação ascenderam a cargos. À semelhança do que ocorreu em épocas precedentes, há uma concordância entre a naturalidade dos ulemas de Silves, Santa Maria e Niebla e o local onde estes desempenharam funções.

AS REDES DE TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO

No que concerne às redes de transmissão de conhecimento, dado o baixo número de ulemas com contactos associados de aprendizagem ou de ensino para cada período de 50 anos lunares entre 401 e 550H (apenas 13) optou-se por fazer uma análise conjunta. Aplicando os elementos que, para Mark Casson, são definidores das redes, procura-se estabelecer as principais diferenças entre o século 5/XI e o período que o precedeu.¹

Dimensão

A rede do século 5/XI é mais reduzida, contando treze ulemas do Ġarb num universo de trinta e nove actores, enquanto a dos séculos anteriores contava com dezanove ulemas do Ġarb num total de cinquenta e nove indivíduos. Tendo em conta o avultado aumento de letrados, seria de esperar um aumento das relações de transmissão identificadas. No entanto, o crescente número de ulemas incluídos nos repertórios levou a que grande parte da sua informação biográfica se fosse perdendo, o que pode explicar parcialmente esta discrepância.

Diversidade

A rede do século 5/XI é mais diversa, na medida em que estão representados ulemas de um maior leque de cidades do Ġarb (Santarém, Évora, Beja, Marachique, Silves, Santa Maria al-Ġarb e Badajoz), ao passo

1 Casson, 2010, p. 126.

que anteriormente eram apenas de Beja, Badajoz e Lisboa. Em ambos os períodos em apreço os ulemas que mais contactos apresentam não pertencem a grupos familiares relevantes no mundo do conhecimento. A ausência de um contexto familiar parece ter servido de incentivo para a criação de uma rede de contactos que visava atender às aspirações educacionais e profissionais de um conjunto significativo de indivíduos.

Tipos de relação

No século 5/XI abundam as relações de ensino, ao passo que anteriormente as relações de aprendizagem eram as mais frequentes. Isto é consistente com a maior visibilidade concedida à actividade lectiva, principalmente em período almorávida. Denote-se, contudo, que as fórmulas de transmissão se diversificam, pelo que alguns destes contactos poderão não ter sido presenciais, como o indicia o crescente uso da expressão «transmitiu de», a atribuição da *iğāza* ou a ausência de circulação documentada nos sujeitos da transmissão.

Configuração

A rede de transmissão do século 5/XI é mais lassa, na medida em que conta com menos sábios a estabelecerem a ponte entre diferentes núcleos de transmissão. Até ao século 4/X, o limite máximo de contactos que um sábio apresenta é dez, além de se contabilizarem oito indivíduos, maioritariamente professores, comuns a dois ou mais núcleos de transmissão, aspectos que favorecem a coesão interna deste grupo. No período 401-550H somente três elos, alunos apenas, se encontram identificados e o número máximo de contactos comuns a um ulema é seis.



De um modo geral, o século 5/XI caracteriza-se pelo alargamento da rede de ulemas a novos locais do Ġarb anteriormente arredados dos circuitos do conhecimento, bem como a um aumento significativo em cidades onde estes já acusavam a sua presença em período emiral e califal. Esse desenvolvimento manifesta-se de forma contínua a partir

da primeira metade do século e escala em época almorávida. A continuidade entre período de taifas e o início da governação almorávida revela-se noutros aspectos: na permanência de algumas famílias no mundo do conhecimento, quando a transição do século 4/X para o 5/XI tinha sido marcada por uma ruptura nesse domínio; no crescente uso da nisba, sobretudo tribal e iemenita, principalmente associada aos ulemas de período almorávida; e na preponderância da circulação no interior do al-Andalus entre aqueles que apresentam algum tipo de mobilidade. É apenas na segunda metade do século 5/XI que os ulemas sem circulação documentada excedem os que apresentam algum tipo de mobilidade. A tal não é alheia uma maior disponibilidade local de meios de aceder e divulgar o conhecimento, possibilitada pela consolidação dos reinos de taifa, bem como pela oportunidade de os sábios exercerem cargos em território andaluz e, frequentemente, na sua terra natal. No caso do Ġarb, a anexação abádida das taifas do Sudoeste proporcionou novos palcos onde os ulemas puderam brilhar. É também durante as taifas que os letrados dedicados ao ramo literário mais se equiparam em número aos do ramo religioso-jurídico, sem, todavia, os ultrapassarem. Será em período almorávida, contudo, que aqueles que acumulam pluralidade de conhecimentos e de actividades mais se fazem representar. Desconhece-se até que ponto a atribuição de determinados títulos de alfaqui ou de *kātib* reflectem a real detenção ou prática desses saberes ou se pretendiam, com isso, apenas elevar o estatuto de um letrado. No entanto, a sua simples menção remete para o valor intrínseco do conhecimento e a complementaridade dos seus diversos ramos, questões debatidas por Ibn Ḥazm em época de taifas. O século 5/XI parece constituir um período de reflexão sobre o alcance e o significado de ser um sábio que, entre os ulemas do Ġarb, haveria de se concretizar já sob a autoridade almorávida. Estamos, pois, perante uma época de crescimento e, em alguns aspectos, de ruptura com o período anterior, com tendências que serão inequívocas em período almorávida pleno.

FONTES, ESTUDOS E RECURSOS ELECTRÓNICOS

FONTES

- Aḥbār maǧmū'a*, trad. de Lafuente e Alcántara, *Ajbar Machmuâ, Crónica anónima del siglo XI dada a luz por primera vez*, Madrid, Real Academia de la Historia y Geografía, 1867.
- al-Bāǧī. Abū al-Walīd. *Waṣīya li-waladay-hi* [*Testamento a sus dos hijos*] apud M. Fierro, J. Haremska e A. Hernández López, «Al-Bāyī, Abū l-Walīd», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012), pp. 233-243, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- al-Bakrī. *Kitāb al-masālik wa al-mamālik*, trad. de Eliseo Vidal Beltran, *Geografía de España*, Zaragoza, Anubar, 1982.
- al-Buḥārī. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, trad. de O. Houdas e W. Marçais, *El-Bokhārī. Les Traditions Islamiques [sahih al-Bukhari]*, 3, Paris, Imprimerie Nationale, 1908.
- Brandão, Fr. António. *Terceira Parte da Monarchia Lvsitana. Que contém a Historia de Portugal desde o Conde Dom Henrique, até todo o reinado delRey Dom Afonso Henriques*, Lisboa, Mosteiro de S. Bernardo por Pedro Craesbeck, Impressor del Rey, 1632.
- al-Ḍabbī. *Buǧyat al-multamis fi ta' rīḥ riǧāl ahl al-Andalus*, ed. de F. Codeira e J. Ribera, Madrid, Josephum de Rojas, 1885.
- De Expugnatione Lyxbonensi*, trad. de Aires A. Nascimento, *A Conquistata de Lisboa aos Mouros (Relato de um Cruzado)*, Lisboa, Nova Veja, 2018.
- Dīkr bilād al-Andalus*, trad. Luis Molina, *Una Descripción Anónima de al-Andalus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», 1983.
- al-Fārābī. *Iḥṣā' al-'ulūm*, trad. de Ángel González Palencia, *El Catálogo das Ciencias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
- Fatḥ al-Andalus*, trad. de Mayte Penelas, *La Conquista de al-Andalus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- al-Ġarnāṭī. Abū Ḥāmid. *Tuḥfat al-albāb*, trad. de Ana Ramos, *El regalo de los espíritus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Abū Ḥāmid. *Al-Mu'rib 'an ba'd 'aǧā'ib al-Maǧrib*, trad. de Ingrid Bejarano Escanilla, *Elogio de algunas maravillas del Magrib*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

- al-Ġazālī. *Kitāb al-‘ilm*, trad. de Nabih Amin Faris, *Book of knowledge*, New Delhi, Islamic Book Service, 1962.
- *Kitāb asrār al-ḥaġġ*, trad. de Ibrahim Umar, *The Book on the Secrets of Pilgrimage by Abu Hamid Umḥammad al-Ghazali*, M. A. Thesis, El Cairo, American University, 1975; disponível em linha: <http://www.ghazali.org/books/hajj.pdf> [consulta: 15-04-2024].
- al-Ġazīrī *apud* Continente, J. M. «Abū Marwān al-Yazīrī, poeta ‘āmīrī». *Al-Andalus* 34 (1969), pp. 123-141.
- al-Ḥīmyārī. *Kitāb al-Rawḍ al-mi‘tār*, trad. de M.^a Pilar Maestro González, *Kitab ar-rawd al-mi‘tar*, Valencia, [s. r.], 1963.
- Historia compostelana*, trad. de Emma Falque, Madrid, Akal, 1994.
- al-Ḥuṣānī. *Kitāb al-quḍāt bi-Qurtuba*, trad. de Julián Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba de al-Joxani*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1914.
- *Aḥbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn*, estudo e edição crítica de María Luisa Ávila e Luis Molina, *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn [Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus]*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992.
- Ibn ‘Abdūn. *Risāla fī al-qaḍā’ wa-l-ḥisba*, trad. de E. Lévi-Provençal e Emilio Garcia Gomez, *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn-‘Abdūn*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1992.
- Ibn Abī Zar’. *Rawḍ al-Qirṭās*, trad. de Ambrosio Huici Miranda, *Rawd al-Qirtas*, vol. 1, Valencia, [s. r.], 1964.
- Ibn al-Abbār. *Al-Takmila li-Kitāb al-Ṣila*, ed. de F. Codera, *Complementum Libri Assilah: (dictionarium biographicum)*, II, Madrid, [s. r.], 1887.
- *Al-Takmila li-Kitāb al-Ṣila*, ed. de A. Bel e M. Ben Cheneb, *Takmila-t-eṣṣila d’Ibn el Abbar (texte arabe d’après un manuscrit de Fès)*, I, Argel, Imp. Orientale, 1920.
- Ibn al-Aṭīr. *Al-Kāmil fī al-ta’rīḥ*, trad. de E. Fagnan, *Annales du Maghreb & de l’Espagne*, Argel, Typographie Adolphe Jourdan, 1898.
- Ibn al-Ḥatīb. *Kitāb A‘māl al-a‘lām*, trad. de Rafaela Castrillo, *Historia medieval islamica del Norte de Africa y Sicilia*, pt. 3, Madrid, Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1983.
- Ibn al-Kardabūs. *Ta’rīḥ al-Andalus*, trad. de Felipe Maíllo Salgado, *Historia de Al-Andalus*, Akal, 2015.

- Ibn al-Qūṭīyya. *Ta' rih ifitāḥ al-Andalus*, trad. de Julian Ribera, *Historia de la conquista de España*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1926.
- Ibn 'Arabī. *Kitāb al-isfār 'an natā' iğ al-asfār*, trad. de Carlos Varona Narvi6n, *El esplendor de los frutos del viaje*, Madrid, Siruela, 2008.
- Ibn Bāğğa. Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyà b. al-Şā' iğ, *Risālat al-wadā'*, ed. e trad. de Joaquín Lomba, *Carta del Adi6s*, Madrid, Trotta, 2006.
- Ibn Başkuwāl. *Kitāb al-şila*, I, ed. de F. Codera, Madrid, [s. r.], 1883.
- Ibn Bassām. *Al-Daḥīra fī maḥāsin ahl al-Ġazīra*, II, ed. de I. 'Abbās, Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1979.
- Ibn Buluqqīn. 'Abd Allāh, *Kitāb al-tibyān 'an al-ḥādīta al-kā'ina bi-dawlat Banī Zīrī fī Ġarnāta*, trad. de E. Lévi-Provençal (6b. 1956) e Emilio Garcıa G6mez, *El siglo XI en 1a persona. Las «Memorias» de 'Abd Allah, 6ltimo rey Ziri de Granada, destronado por los Almorávides (1090) tibyān*, [n. l.], Alianza, 2010.
- Ibn Ġālib. *Farḥat al-anfus*, trad. de Joaquın Vallvé Bermejo, *Una descripci6n de Espaņa de Ibn Galib*, separata del Anuario de Filologıa 1 (1975), pp. 369-384.
- Ibn Ġamā'a. *Taḍkirat al-Sāmi'*, trad. de Shoaib Shah, *Etiquette of the learner. An abridgement of Taḍkira al-Sāmi' wa'l-Mutakallim fī Adab al-'Ālim wa'l-Muta'allim. A Memorandum to the Listener and the Speaker on the Etiquette of the Scholar and the Learner*, London, Turath Publishing, 2015.
- Ibn Ġubayr. *Riḥla*, trad. de R. J. C. Broadhurst, *The travels of Ibn Jubayr*, New Delhi, Goodword Books, 2001.
- Ibn Ḥaldūn. *Al-Muqaddima*, trad. de Vincent Monteil, *Discours sur l'Histoire universelle*, [n. l.], Sindbad, 1967.
- Ibn Ḥallikān. *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*, trad. de Baron MacGuckin de Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, Paris, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1843.
- Ibn Ḥawqal. *Şūrat al-ard*, trad. de Marıa Jos6 Romani Suay, *Configuraci6n del mundo (fragmentos alusivos al-Magreb y Espaņa)*, Valencia, Anubar, 1971.
- Ibn Ḥayyān. *Kitāb al-muqtabis*, trad. de Emilio Garcia Gomez, *Anales palatinos del Califa de C6rdoba al-Ḥakam II (360-364 H.) por 'Isā b. Aḥmad al-Rāzı*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

- *Kitāb al-muqtabis*, trad. de María Jesús Viguera e Federico Corriente, *Crónica del califa 'Abdarrahman III An-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Zaragoza, Anubar, 1981.
- *Kitāb al-muqtabis*, trad. de Mahmud 'Ali Makki e Frederico Corriente, *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1)*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001.
- Ibn Ḥazm. *Kitāb al-aḥlāq wa-l-siyar*, trad. de Miguel Asín, *Los caracteres y la conduta. Tratado de moral práctica por Abenhazam de Cordoba*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1916.
- *Marātib al-'ulūm*, trad. de Anwar G. Chejne, *Categories of the Sciences*, Chicago, Kazi Publications, 1982.
- *Ṭawq al-ḥamāma*, trad. de Emilio García Gómez, *El collar de la paloma*, Madrid, Alianza, 2008.
- Ibn 'Idārī. *Al-Bayān al-muḡrib*, trad. de E. Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano'l-Moḡrib* [II], 2, Argel, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1904.
- *Al-Bayān al-muḡrib fī iḥtiṣār aḥbār mulūk al-Andalus wa-l-Maḡrib*, trad. de Felipe Maíllo Salgado, *La Caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayān al-Muḡrib)* [III], Salamanca, Universidad, 1993.
- Ibn Munqid. *Kitāb al-I'tibār*, trad. de Paul M. Cobb, *The book of contemplation*, London, Penguin Books, 2008.
- Ibn Sa'īd al-Maḡribī. *Rāyāt al-mubarrizīn wa ḡāyāt al-mumayyazīn*, trad. de Emilio García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones*, Barcelona, Seix Barral, 1978.
- Ibn Sāra. *Poemas del fuego y otras casidas*, trad. de Teresa Garulo, Madrid, Hiperión, 2001.
- Ibn Simāk. *Al-Ḥulal al-Mawšiyya*, trad. de Ambrosio Huici Miranda, *Al-Ḥulal al-Mawšiyya, crónica Árabe de las dinastías Almorávide, almohade y Benimerín*, vol. 1, Tetuán, Editora Marroquí, 1952.
- al-Idrīsī. *Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḥtirāq al-āfāq*, trad. de Eduardo Saavedra e Antonio Blázquez, *Geografía de España*, Valencia, Anubar, 1974.
- Kitāb al-istibṣār fī 'aḡā'ib al-amṣār*, trad. de E. Fagnan, *L'Afrique septentrionale au XIIIe siècle de notre ère: description extraite du kitab al-istibṣār*, Constantina, D. Braham fils, 1900.

- al-Maqqarī. *Nafḥ al-ṭīb*, trad. de Pascual de Gayangos, *The History of the Mohammedan dynasties in Spain; extracted from Nafḥu-t-tib min ghosni-l-andalusi-r-rattib wa tarikh Lisānu-d-Din Ibn-l-Khattib by Ahmed Ibn Mohammed al-Makkari*, 2 vols., London, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1860.
- al-Marrākūshī. *Kitāb al-Muʿjib fī tallḥiṣ aḥbār al-Maḡrib*, trad. de Ambrosio Huici Miranda, *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*, Tetuán, Editora Marroquí, 1955.
- al-Masʿūdī. *Murūǧ al-dahab*, trad. de C. Barbier de Meynard e Pavet de Courteille, *Les Prairies d'Or*, tomo 1, Paris, Imprimerie Impériale, 1861.
- al-Māwardī. *Al-aḥkām al-sultāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, trad. de Asadullah Yate, *The ordinances of government*, London, Ta-Ha Publishers Ltd., 1996.
- al-Muqaddasī. *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, trad. de Guyle Strange, *Description of Syria, including Palestine*, London, Adelphi, 1886.
- Nāṣir Ḥusraw. *Safarnāma*, trad. de Guy le Strange, *Diary of a Journey Through Syria and Palestine by Nasiri Khusrau in 1047 A. D.*, London, Palestine Pilgrims' Text Society, 1888.
- Nizām al-Mulk. *Siyāsat-nāma*, trad. de Hubert Darke, *The book of government or rules for kings. The siyāsat-nāma or Siyar al Mulūk*, New Haven, Yale University Press, 1960.
- Nizāmī 'Arūḍī Samarqandī. *Čahār Maqāla*, trad. de Edward Browne, *A Revised Translation of the Chahār maqāla («Four discourses») of Nizāmī-'Arūḍī of Samarqand, followed by an abridged translation of Mīrzā Muḥammad's notes to the Persian text*, London, Cambridge University Press, 1921.
- al-Nuwayrī. *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, trad. de M. Gaspar Remiro, *Historia de los musulmanes de España y África por en-Nuquairi*, 1, Granada, El Defensor, 1917.
- Pellat, Charles (ed.). *Al-Ġāḥiẓ. The Life and Works of Jāḥiẓ. Translations of selected texts*, trad. de D. M. Hawke, Berkeley, University of California Press, 1969.
- al-Qalqašandī. *Ṣubḥ al-'aṣā fī kitābāt al-inšā'*, trad. de Luis Seco de Lucena, Valencia, Anubar, 1975.
- al-Qazwīnī. *Āṭār al-bilād*, trad. de Fátima Roldán Castro, *El occidente de al-Andalus en el Āṭār al-bilād de al-Qazwini*, Sevilla, Alfar, 1990.

- al-Rāzī. *Crónica del Moro Rasis*, ed. de Diego Catalan e M.^a Soledad de Andres, Madrid, Gredos y Seminario Menéndez Pidal, 1975.
- al-Suyūṭī. *Buġyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-luġawīyyīn wa-l-nuḥāt*, ed. de Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm, El Cairo, Maṭba'a 'Isà al-Bābī al-Ḥalabī, 1964.
- al-Ṭurṭūšī. *Kitāb al-ḥawādīṭ wa-l-bida'*, trad. de Maribel Fierro, *El libro de las novedades y las innovaciones*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1993.
- *Sirāġ al-mulūk*, trad. de Maximiliano Alarcón, *Lámpara de los príncipes por Abubéquer de Tortosa*, tomo I, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses Don Juan Manuel, 2010.
- Ṣā'id al-Andalusī. *Ṭabaqāt al-umam*, trad. de Filipe Maíllo Salgado, *Libro de las Categorías de las Naciones (Vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia) [ṭabaqāt al-umam]*, Madrid, Akal, 1999.
- Ta'rīḥ mulūk al-ṭawā'if, trad. de Felipe Maíllo Salgado, *Crónica Anónima de los reyes de taifas*, Madrid, Akal, 1991.
- The Heimskringla or Chronicle of the Kings of Norway. Translated from the Icelandic of Snoro Sturleson by Samuel Laing*, 3, London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1844.
- al-Wanšarīsī. *Mi'yār*, trad. de Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge: Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- al-Zubaydī. *Ṭabaqāt al-Naḥwīyīn wa-l-Luġawīyīn*, ed. de Muḥammad Ibrāhīm, El Cairo, Al-Khanjī, 1954.
- al-Zuhrī. *Kitāb al-Ġa'rāfiya*, trad. de Dolors Bramon, *El mundo en el siglo XII. El tratado de al-Zuhrī*, Barcelona, AUSA, 1989.

ESTUDOS

- Adang, Camilla. «From Mālikism to Shāfi'ism to Zāhirism: The “conversions” of Ibn Ḥazm», in Mercedes García-Arenal, *Conversions islamiques: identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, pp. 72-87.
- «The spread of Zāhirism in post-caliphal al-Andalus: the evidence from the biographical dictionaries», in Sebastian Gunther (ed.),

- Ideas, images, and methods of portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, Leiden, Brill, 2005, pp. 297-346.
- Aguilar Sebastián, Victoria. «Mujeres y repertorios biográficos», in María Luisa Ávila e Manuela Marín (ed.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, 8, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pp. 127-139; disponível em linha: https://www.researchgate.net/publication/309732593_Estudios_Onomastico-Biograficos_de_al-Andalus_VIII [consulta: 12-04-2024].
- Aillet, Cyrille. *Les mozárabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.
- Alves, Adalberto. «Ibn ‘Ammār al-Šilbī, Abū Bakr», in Jorge Lirola Delgado e Jorge Miguel Puerta Vílchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 2 (2009), pp. 120-126, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Antunes, Cátia. «A história da análise de redes e a análise de redes em História», *História. Revista da FLUP*, IV Série, vol. 2 (2012), pp. 11-22.
- Arruda, Ana Margarida; Almeida, Rui Roberto de e Teixeira de Freitas, Vera. «O Sítio Islâmico do Tejo do Praio, Quinta do Lago, Loulé: uma primeira análise e caracterização», *Xelb* 4 (2003), pp. 247-264; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10451/40942> [consulta: 15-04-2024].
- Asín Palacios, Miguel. «El místico murciano Abenarabi: (monografías y documentos)», II, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 87 (1925), pp. 511-612.
- Ávila Navarro, María Luisa. *La sociedad hispanomusulmana al final del califato*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.
- «El método historiográfico de Ibn al-Abbār», in Manuela Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 1 (1988), pp. 555-583, Granada, CSIC-Escuela de Estudios Árabes; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/14530> [consulta: 15-04-2024].
- «El Género Biográfico en al-Andalus», in María Luisa Ávila e Manuela Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 8 (1997), pp. 35-51, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/12466> [consulta: 15-04-2024].
- «The search for knowledge: andalusi scholars and their travels to the islamic east», *Medieval Prosopography: History and Collective*

- Biography*, 23 (2002), pp. 125-140; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/10607> [consulta: 15-04-2024].
- Azuar López, Rafael. «Cerâmicas en “verde y manganeso”, consideradas norteafricanas, en al-Andalus (s. X-XI dc)», *Arqueología y Territorio Medieval* 19 (2012), pp. 59-90; disponível em linha: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/ATM/article/view/1455> [consulta: 15-04-2024].
- «Arqueologia de las relaciones entre las taifas de al-Andalus y las repúblicas italianas en el siglo XI», *eHumanista* 38 (2018), pp. 1-23; disponível em linha: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6346455> [consulta: 15-04-2024].
- Barceló, Miquel. «Saber lo que es un espacio hidráulico y lo que no es: o al-Andalus y los feudales», in Miquel Barceló, Helena Kirchner e Carmen Navarro (eds.), *El agua que no duerme: fundamentos de la arqueología hidráulica andalusí*, Granada, Fundación El Legado Andalusi, 1996, pp. 75-90.
- Beltrame, Massimo; Santos, José Rui; Gómez Martínez, Susana; Branco Correia, Fernando; Candeias, António e Mirão, José. «Nova variante de cerâmica decorada a “verde e manganês” em Évora», *Conimbriga* 54 (2015), pp. 225-247.
- Beltrán Pinzón, José Manuel. «Registros cerámicos de época taifa en madina Labla (Niebla, Huelva): un acercamiento tipológico», *Huelva en su Historia* 12 (2005), pp. 53-76.
- Ben Abdessellem, Afif. *La vie littéraire dans l’Espagne Musulmane sous les Mulūk al-Ṭawā’if*, Damas, Presses de l’Ifpo, 2001; disponível em linha: <https://books.openedition.org/ifpo/5200> [consulta: 15-04-2024].
- Bernardes, João Pedro e Oliveira, Luís Filipe. A «Calçadinha» de S. Brás de Alportel e a antiga rede viária do Algarve Central, S. Brás de Alportel, Câmara Municipal de S. Brás de Alportel, 2002; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10400.1/7113> [consulta: 15-04-2024].
- Blot, Maria Luísa. *Os portos na origem dos centros urbanos. Contributo para a arqueologia das cidades marítimas e flúvio-marítimas em Portugal*, Lisboa, Instituto Português de Arqueologia, 2003; disponível em linha: <https://www.ancientportsantiques.com/wp-content/uploads/Documents/PLACES/Spain-Portugal/Portugal-PinheiroBlot2003.pdf> [consulta: 15-04-2024].
- Borges Coelho, António. *Portugal na Espanha Árabe*, Lisboa, Caminho, 2008.
- Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

- Braudel, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Filipe II*, vol. I, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1983.
- *Memórias do Mediterrâneo. Pré-História e Antiguidade*, [n. l.], Terramar, 2001.
- Bugalhão, Jacinta «Lisboa islâmica: uma realidade em construção», *Xelb* 9 (2009), pp. 379-393.
- Bugalhão, Jacinta e Fernandes, Isabel Cristina. «A cerâmica islâmica nas regiões de Lisboa e Setúbal», *Arqueologia Medieval* 12 (2012), pp. 71-89.
- Bugalhão, Jacinta e Folgado, Deolinda. «O Arrabalde Ocidental da Lisboa Islâmica», *Arqueologia Medieval* 7 (2001), pp. 110-146; disponível em linha: <http://www.camertola.pt/revista-arqueologia-medieval/arqueologia-medieval-n%C2%BA-7> [consulta: 15-04-2024].
- Bugalhão, Jacinta; Gomes, Sofia; Sousa, Maria João e Folgado, Deolinda. «Produção e consumo de cerâmica islâmica em Lisboa». *Arqueologia Medieval* 10 (2009), pp. 113-134; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/154314> [consulta: 15-04-2024].
- Bulliet, Richard. «A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13, 2 (1970), pp. 195-211; disponível em linha: <https://doi.org/10.2307/3596086> [consulta: 15-04-2024].
- *Conversion to Islam in the medieval period*, Harvard, Harvard University Press, 1979.
- Caessa, Ana; Nozes, Cristina e Mota, Nuno. «Uma mesquita no arrabalde ocidental de al-Ušbûna», in Amélia Aguiar Andrade, Catarina Tente, Gonçalo Melo da Silva e Sara Prata (eds.), *Espaços e Poderes na Europa Urbana Medieval*, Lisboa, IEM. Instituto de Estudos Medievais, 2018, pp. 521-535; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10362/52189> [consulta: 15-04-2024].
- Camps, Gabriel. *Les Berbers. Mémoire et identité*, Paris, Errance, 1987.
- Carmona González, Alfonso. «From the Roman to the Arab: the rise of the city of Murcia», in Manuela Marín (ed.), *The Formation of al-Andalus. Part 1: History and society*, New York, Routledge, 1998, pp. 205-216.
- «Wakf. 4. In Muslim Spain», in P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel e W. P. Heinrichs (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, 11, Leiden, Brill, 2002, pp. 75-78.
- Carvalho, António Rafael e Faria, João Carlos. «Cerâmicas muçulmanas do Museu Municipal de Alcácer do Sal», *Arqueologia Medieval*

- 3 (1994), pp. 101-111; disponível em linha: <http://www.camertola.pt/revista-arqueologia-medieval/arqueologia-medieval-n%C2%BA-3> [consulta: 15-04-2024].
- Casson, Mark. *Entrepreneurship. Theory, Networks, History*, Cheltenham, UK-Northampton, MA, Edward Elgar, 2010.
- Catarino, Helena e Inácio, Isabel. «O Algarve Central», *Arqueologia Medieval* 12 (2012), pp. 155-161.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Clément, François. *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taïfas (ve/xie siècle). L'imam fictif*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Coelho, Catarina. «A cerâmica verde e manganês do castelo de Sintra», *Arqueologia Medieval* 12 (2012), pp. 91-107.
- Conde, Manuel Sílvio Alves. «Ocupação humana e polarização de um espaço rural do Garb al-Andalus. O Médio Tejo à luz da toponímia arábica», *Arquipélago. História*, série 2, vol. 2 (1997), pp. 353-385; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10400.3/474> [consulta: 15-04-2024].
- Consejo de Redacción. «Ibn Furtūn al-Šantarīnī Abū l-Abbas», in Jorge Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 4 (2004), pp. 187-188, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Constable, Olivia Remie. *Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Correia, Fernando Branco. «Fortificações islâmicas do Gharb», in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, MNA, 1998, pp. 193-206.
- «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 Isabel Cristina Fernandes (coord.), *Fortificações e Território na Península Ibérica e no Magreb (séculos VI a XVI) – II Simpósio Internacional sobre Castelos*, Lisboa, Colibri, 2013, pp. 73-84.
- *Elvas na Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri-CIDEHUS-Universidade de Évora, 2013b.
- Damaj, Ahmad e Holgado Cristeto, Belén. «Ibn al-Milḥ, Abū Bakr», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 4 (2006), pp. 191-193, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn al-Yamanī, Idrīs», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 6 (2009), pp. 84-86, Almería, Fundación Ibn Tufayl.

- Denoix, Sylvie. «L'étude des sociétés en réseau, ou comment rendre compte de la porosité des frontières et des multi-appartenances caractérisant le monde musulman medieval au coeur d'un jeu d'échelle», in Sylvie Denoix (dir.), *Sociétés en réseaux dans le monde musulman medieval*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2017, pp. 5-10; disponível em linha: <https://doi.org/10.4000/books.cths.2318> [consulta: 15-04-2024].
- Documentación. «Ibn Muzāḥim, Abū 'Abd Allāh», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 4 (2006), p. 314, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn Sufyān al-Šilbī, Abū 'Abd Allāh», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 5 (2007), pp. 397-398, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Banū Ṭalḥa al-Umawī al-Yāburī», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 5 (2007b), p. 473, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Banū l-Ŷadd al-Fihrī», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 6 (2009), p. 31, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn al-Yatīm, Abū Ḥafṣ», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 6 (2009b), p. 31, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn al-Ŷadd, Abū Jālid», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 6 (2009c), p. 35, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn al-Ŷadd, 'Ubayd Allāh», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 6 (2009d), p. 37, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Banū Ya'īš al-Qurašī al-Zuhrī», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 4 (2009e), p. 77, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «al-Bāyī, Abū Ishāq», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012), p. 227, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Banū l-Bakrī», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012b), p. 155, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn Abī l-Mawtā, Abū l-Qāsim», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012c), p. 704, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «al-Ramādī, Yūsuf», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 7 (2012d), pp. 152-153, Almería, Fundación Ibn Tufayl.

- Documentación e Ben Abella, Brahim. «Ibn Zarqūn, Abū ‘Abd Allāh», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 6 (2009), pp. 275-277, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Doménech Belda, Carolina. «Fatimíes y taifas: la moneda de oro fatimí en al-Andalus», *Al-Qanṭara* 27, 2 (2016), pp. 199-232; disponível em linha: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2016.007> [consulta: 15-04-2024].
- Dridi, Moez. «La fonction du ‘akkām dans la caravane des pèlerins: un métier méconnu, à la lumière d’un document légal mamelouk inédit», *Arabica* 63, 1-2 (2016), pp. 118-147.
- Eickelman, Dale F. e Piscatori, James P. «Social theory in the study of Muslim societies», in Dale F. Eickelman e James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley, LA, University of California Press, 1990, pp. 3-28.
- El-Hour, Rachid. «Biografías de cadíes en época almorávide: analisis de las fuentes árabes», in Maria Luisa Ávila e Manuela Marín (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, 8, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pp. 177-199; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/27508> [consulta: 15-04-2024].
- «Ibn Qasī, Abū l-Qāsim», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 4 (2006), pp. 365-371, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Epalza Ferrer, Mikel de. «Un modelo operativo de urbanismo musulman», *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos* 2 (1985), pp. 137-149; disponível em linha: <http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.1985.2.14> [consulta: 15-04-2024].
- Feijoo Martínez, Santiago e Alba Calzado, Miguel A. «La decadencia de Mérida en el siglo IX», in Juan Zozaya Stabel-Hansen e Guillermo S. Kurtz Schaefer (coords.), *Estudios sobre el Reino Aftasí*, Badajoz, Gobierno de Extremadura, Consejería de Educación y Cultura, 2014, pp. 93-110.
- Felipe Rodríguez, Helena de. *Identidad y onomástica de los Beréberes en al-Andalus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.
- Fernandes, Hermenegildo. «Em torno de Shantarín: posição e funções», in *De Scallabis a Santarém. Catálogo da Exposição no Museu Nacional de Arqueologia*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 2002, pp. 47-59.

- «Mar adentro: Sintra e a organização do território entre Lisboa e o Oceano depois da conquista cristã», in Divisão do Património Histórico-Cultural (coord.), *Contributos para a história medieval de Sintra. Actas do I Curso de Sintra (28 de Março-2 de Junho de 2007)*, Sintra, Câmara Municipal de Sintra, 2008, pp. 77-98.
- «Da orientálica ao Gharb al-Andalus. Alguns comentários em torno de uma renovação historiográfica», in Francisco Contente Domingues, José da Silva Horta e Paulo David Vicente (orgs.), *D'Aquém, d'Além e d'Ultramar. Homenagem a António Dias Farinha*, vol. I, Lisboa, Centro de História. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 151-168.
- «Os madjus através do espelho», in Mário Jorge Barroca e Armando Coelho Ferreira da Silva (coords.), *Mil Anos da Incursão Normanda ao Castelo de Vermoim*, Oporto, CITECEM-Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2018, pp. 87-110; disponível em linha: <https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id024id1632&sum=sim> [consulta: 15-04-2024].
- «Alguns problemas em torno de uma transição urbana no sudoeste da Península Ibérica (séculos XI-XII)», in Amélia Aguiar Andrade e Gonçalo Melo da Silva (eds.), *Abastecer a Cidade na Europa Medieval. Provisioning Medieval European Towns*, Lisboa, IEM, 2020, pp. 37-61.
- Fernandes, Isabel Cristina Ferreira. *O Castelo de Palmela: do islâmico ao cristão*, Lisboa, Edições Colibri-Câmara Municipal de Palmela, 2004.
- «Aspectos da Litoralidade do Gharb Al-Andalus. Os portos do Baixo Tejo e do Baixo Sado», *Arqueologia Medieval* 9 (2005), pp. 47-60; disponível em linha: <http://www.camertola.pt/revista-arqueologia-medieval/arqueologia-medieval-n%C2%BA-9> [consulta: 15-04-2024].
- Fernandes, Maria Alice; Khawli, Abdallah e Fraga da Silva, Luís. *A viagem de Ibn Ammâr de São Brás a Silves, Comunicação às I Jornadas «As vias do Algarve, da época romana à actualidade» São Brás de Alportel, 21 e 22 de Abril de 2006*, Tavira, Associação Campo Arqueológico de Tavira, 2006; disponível em linha: <https://docplayer.com.br/10622740-A-viagem-de-ibn-ammar-de-sao-bras-a-silves.html> [consulta: 15-04-2024].

- Fernandes, Paulo Almeida. «O sítio da Sé de Lisboa antes da Reconquista», *ARTIS. Revista do Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Lisboa* 1 (2002), pp. 57-87.
- Fernando Frutos, Ignacio. «Ibn al-Qabṭūrnūh, Abū Bakr», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 4 (2006), pp. 352-353, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Fierro, Maribel. «El derecho māliki en al-Andalus», *Al-Qanṭara* 12 (1991), pp. 119-133; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/10159> [consulta: 11-04-2024].
- «The qāḍī as ruler», in *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional, Granada, 15-18 Outubro de 1991*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, pp. 71-116; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/12303> [consulta: 11-04-2024].
- «Árabes, beréberes, muladíes y mawālī. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes», in Manuela Marín e Helena de Felipe (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 7 (1995), pp. 41-54, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/10550> [consulta: 11-04-2024].
- «O alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà al-Layṭī (m. 234/848), “El inteligente de al-Andalus”», in María Luisa Ávila e Manuela Marín (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 8 (1997), pp. 269-344, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/13708> [consulta: 11-04-2024].
- «La nisba al-Anṣārī en al-Andalus y el cadí Mundir b. Sa‘īd», *Al-Qanṭara* 25, 1 (2004), pp. 233-237; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/9745> [consulta: 11-04-2024].
- «Os ulemas de Lisboa», in Luís Krus, Luís Filipe Oliveira e João Luís Fontes (eds.), *Lisboa Medieval. Os rostos da cidade*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp. 33-59.
- «Genealogies of Power in al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity during the Second/Eighth-Fifth/Eleventh Centuries», *Annales Islamologiques* 42 (2008), pp. 29-55; disponível em linha: <https://www.ifao.egnet.net/anisl/42/> [consulta: 15-04-2024].
- «Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales», in Virgilio Martínez Enamorado (ed.), *Escenarios urbanos*

- de al-Andalus y el Occidente musulmán*, Málaga, Ayuntamiento de Vélez-Málaga, 2011, pp. 137-167; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/116953> [consulta: 11-04-2024].
- Fierro, Maribel; Haremska, J. e Hernández López, Adday. «al-Bāyī, Abū l-Walīd», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012), pp. 233-243, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Fierro, Maribel e Penelas, Mayte. «Introduction», in Maribel Fierro e Mayte Penelas (eds.), *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021, pp. 1-32. disponível em linha: <https://doi.org/10.1515/9783110713305> [consulta: 11-04-2024].
- Flores Escobosa, Isabel. «La fabricación de cerámica islámica en Almería: la loza dorada», *Tudmir* 2 (2011), pp. 9-28; disponível em linha: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3689493> [consulta: 11-04-2024].
- Fórneas Besteiro, José María e Consejo de Redacción. «Ibn Hilāl, Abū Ḥafṣ», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 3 (2004), pp. 452-453, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn Dī l-Nūn, Abū l-Hasan», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 3 (2004b), p. 63, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- France, John. «First Crusade», in Alan V. Murray (ed.), *The Crusades. An Encyclopedia* 2 (2006), pp. 439-49, Santa Bárbara, Ca., ABC Clio.
- Franco Moreno, Bruno. «Baṭalyaws, de qarya a madīna. Una ciudad para el Occidente de al-Andalus», *Revista de estudios extremeños* 73, 1 (2017), pp. 57-90; disponível em linha: https://www.dip-badajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LXXIII/2017/T.%20LXXIII%20n.%201%202017%20en.-abr/90406.pdf [consulta: 11-04-2024].
- García Domingues, José. «O Pensamento Filosófico do Alfaqui e Ascenta Abu Imrane de Mértola», *Revista Portuguesa de Filosofia* (1955), pp. 385-393, Braga, Actas do I Congresso Nacional de Filosofia.
- «A obra jurídica e teológica de Abu'l-Walid al-Baji (o de Beja)», *Separata da Revista Ocidente* LIX (1960), pp. 36-49.
- *Ibn 'Ammâr de Silves: biografia e antologia*, Silves, Câmara Municipal de Silves, 1982.

- García Sanjuán, Alejandro. *La Huelva Islámica, una cidade del Occidente de al-Andalus (siglos VIII-XIII)*, Sevilla, Universidad, Excmo. Ateneo de Sevilla, 2002.
- *Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII)*, Huelva, Universidad, 2003.
- *Till God Inherits the Earth. Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9-15th Centuries)*, Leiden-Boston, Brill, 2007; disponível em linha: DOI:10.13140/2.1.2497.9529 [consulta: 11-04-2024].
- «Abū ‘Ubayd al-Bakrī. Polígrafo cortesano de período taifa», *Jábega. Revista de la Diputación Provincial de Málaga* 97 (2008), pp. 40-46.
- «La caracterización geográfica del Ġarb al-Andalus en las fuentes árabes medievales», *Medievalista* 5, 6 (2009), pp. 1-20; disponível em linha: <https://medievalista.iem.fcsb.unl.pt/index.php/medievalista/article/view/363> [consulta: 11-04-2024].
- «Ibn l-Ŷadd, Abū Amir», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 6 (2009b), pp. 28-29, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn al-Ŷadd, Abū l-Qāsim», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 6 (2009c), pp. 35-36, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Dos pequeñas taifas del occidente islámico: Huelva-Saltés y Niebla», in Bilal Sarr (ed.), *ṬAWĀ‘IF. Historia y Arqueología de los reinos taifas*, Granada, Alhulia, 2018, pp. 122-137.
- Garulo Muñoz, Teresa. «Ibn Ayman [al-Baṭalyawsī], Abū ‘Abd Allāh», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 2 (2009), pp. 452-453, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Lisboa (siglos XI-XII): un círculo literario y una entrevista», *Anaquel de Estudios Árabes* 21 (2010), pp. 201-220; disponível em linha: <https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/ANQE1010110201A> [consulta: 11-04-2024].
- «Poetry and literature», in Maribel Fierro (ed.), *Routledge Handbook of Muslim Iberia*, London-New York, Routledge, 2020, pp. 347-370.
- Gellens, Sam Isaac. *Scholars and travellers: the social history of Early Muslim Egypt, 218-487/833-1094*, Columbia, University, 1986.
- Ghersetti, Antonella. «Primary Schoolteachers between Jidd and Hazl: Literary Treatment of Educational Practices in Pre-modern Islamic Schools», in Sebastian Günther (ed.), *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, vol. 1, Leiden, Brill, 2020, pp. 488-515.

- Gilliot, Cl. «'Ulamā'», in P. J. Bearman *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* 10 (2000), pp. 801-810, Leiden, Brill.
- Giménez Reillo, Antonio. «Ibn Šāra /Ibn Sāra, Abū Muḥammad», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 5 (2007), pp. 244-247, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Goitein, S. D. (trad.). *Letters of Medieval Jewish Traders*, New Jersey, Princeton University Press, 1973.
- *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza. Vol. I. Economic Foundations*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- Goldberg, Jessica. *Trade and institutions in the medieval Mediterranean: the Geniza merchants and their business world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Goldziher, Ignác. *Mohammed and Islam*, trad. De Kate Chambers Seelye, New Haven, Yale University Press, 2016; disponível em linha: <https://archive.org/details/mohammedislam00gold> [consulta: 15-04-2024].
- Goldziher, Ignác e Bonebakker, Seeger A. «Idjāza», in B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat e J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* 3 (1986), pp. 1020-1022, Leiden, E. J. Brill, Luzac & Co.
- Gómez Martínez, Susana. «La cerámica “verde y morado” de Mértola (Portugal)», *Arqueologia Medieval* 3 (1993), pp. 113-132; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10400.26/2435> [consulta: 15-04-2024].
- «A cerâmica de verde e manganês do Castro da Cola (Ourique)», in João Manuel Diogo e Hélder Chilra Abraços (coords.), *Actas das 2as Jornadas de Cerâmica medieval e Pós-medieval. Métodos e resultados para o seu estudo (Tondela, 22 a 25 de Março de 1995)*, Tondela, Câmara Municipal de Tondela, 1998, pp. 57-65; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10400.26/2127> [consulta: 15-04-2024].
- «A cerâmica islâmica no Ġarb al-Andalus», in Cláudia Milhazes e Patrícia Remelgado (orgs.), *A Produção de cerâmica em Portugal: histórias com futuro. Actas do Colóquio, 2006*, Barcelos, Museu de Olaria, 2007, pp. 93-117.
- «Las cerámicas taifas del sudoeste peninsular», in Juan Zozaya Stabel-Hansen e Guillermo S. Kurts Schaefer (eds.), *Bataliús III. Estudios sobre el reyno aftasi*, Badajoz, Gobierno de Extremadura e Museo Arqueológico Provincial de Badajoz, 2014, pp. 235-257.
- Gómez Martínez, Susana; Gonçalves, Maria José; Inácio, Isabel; Santos, Constança dos; Coelho, Catarina; Liberato, Marco; Gomes,

- Ana Sofia; Bugalhão, Jacinta; Catarino, Helena; Cavaco, Sandra; Covaneiro, Jaquelina e Fernandes, Isabel Cristina. «A cidade e o seu território no Gharb al-Andalus através da cerâmica», *Xelb* 10 (2015), pp. 19-50.
- Gómez Martínez, Susana; Lopes, Virgílio; Torres, Cláudio e Palma, Maria de Fátima, «Mértola Islâmica. A madina e o arrabalde», *Xelb* 9 (Outubro, 2009), pp. 407-429. disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10400.26/2130> [consulta: 15-04-2024].
- Gómez Martínez, Susana; Macias, Santiago e Torres, Cláudio. «Las ciudades del Garb al-Andalus», in *Al-Andalus. País de ciudades. Actas del congreso celebrado en Oropesa (Toledo), del 12 al 14 de marzo de 2005*, Toledo, Diputación Provincial, 2007, pp. 115-132.
- Gonçalves, Maria José. «Objectos de troca no Mediterrâneo Antigo: cerâmica “verde e manganês” de um arrabalde islâmico de Silves», *Arqueologia Medieval* 11 (2010), pp. 25-41; disponível em linha: <http://www.camertola.pt/revista-arqueologia-medieval/arqueologia-medieval-n%C2%BA-11> [consulta: 15-04-2024].
- Granja Santamaría, Fernando de la. «Ibn García, cadí de los califas Ḥammūdís (Nuevos datos para el estudio de la «šu‘ūbiyya» en al-Andalus)», *Al-Andalus* 30 (1963), pp. 63-78.
- Granovetter, Mark. «The strength of weak ties», *American Journal of Sociology* 78, 6 (Maio, 1973), pp. 1360-1380.
- Grunebaum, Gustave E. von. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1953.
- Guardiola González, María Dolores. «Biografías de andalusíes en dos obras de al-Suyūṭī», in Luís Molina (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 4 (1990), pp. 215-324, Granada, CSIC-Escuela de Estudios Árabes.
- «Los Banū Hilāl», in Manuela Marín e Jesús Zanón (eds.), *Estudios-onomástico-biográficos de al-Andalus (Familias Andalusíes)* 5 (1992), pp. 143-170, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto de Ciencias de Materiales de Aragón.
- Guichard, Pierre. *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l’Espagne musulmane*, Mouton-Paris-Le Haye, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1978.
- «Ibn al-Aḫṫas, Muḫammad al-Muḫaffar», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 2 (2009), pp. 39-44, Almería, Fundación Ibn Tufayl.

- Guichard, Pierre e Soravia, Bruna. *Los Reinos De Taifas: fragmentación política y esplendor cultural*, Málaga, Sarriá, 2005.
- Guichard, Pierre; Soravia, B. e Benhima, Y. «Ibn al-Afṭas, al-Mutawakkil», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 2 (2009), pp. 44-47, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London, Routledge, 1998.
- Haremska, Julia. «Al-A'lam al-Šantamarī, Abū l-Ḥaŷŷāy», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012), pp. 79-86, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Haro Ordoñez, Jesús de. «La alcazaba de Saltés (Huelva). Análisis arqueológico y significación histórica», in Pedro Campos Jara (ed.), *Arqueología y territorio en la provincia de Huelva veinte años de las Jornadas de Aljaraque (1998-2017)*, Huelva, Diputación Provincial, Servicio de Publicaciones, 2018, pp. 423-470.
- Hawting, Gerald Richard. «The Ḥajj in the Second Civil War», in Ian Richard Netton (ed.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, [n. l.], Curzon Press, 1993, pp. 31-42.
- Heller, Birgit e Stillman, Norman Arthur. «Lukman», in C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis e Ch. Pellat (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* 5 (1986), pp. 811-813, Leiden, E. J. Brill.
- Hendrickson, Jocelyn. «Prohibiting the Pilgrimage: Politics and Fiction in Mālikī “Fatwās”», *Islamic Law and Society* 23, 3 (2016), pp. 161-238; disponível em linha: DOI:10.1163/15685195-00233p01 [consulta: 15-04-2024].
- Idris, Hady Roger. «Les aftasides de Badajoz», *Al-Andalus* 30 (1965), pp. 277-290.
- Jabouille, Victor. *O Mediterrâneo Antigo: unidade e diversidade*, Lisboa, Colibri, 1996.
- Juynboll, Gualtherüs H. A. «Sunna», in C. E. Bosworth, E. Donzel, W. P. Heinrichs e G. Lecomte (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* 9 (1997), pp. 878-881, Leiden, Brill.
- Kaddouri, S. «Ibn Ṭalḥa al-Yāburī, Abū Bakr /Abū Muḥammad», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 5 (2007), pp. 475-476, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Karamustafa, Ahmet T. «1. Introduction to Islamic Maps», in J. B. Harley e David Woodward (eds.), *The History of Cartography. Vol. 3.*

- Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and south asian societies*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1992, pp. 3-11; disponível em linha: <https://press.uchicago.edu/books/HOC/index.html> [consulta: 15-04-2024].
- Lewis, Bernard; Ménage, Victor Louis; Pellat, Charles e Schacht, Joseph Franz. «'Ilm», in B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat e J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* 3 (1986), pp. 1133-1134, Leiden, E. J. Brill, Luzac & Co.
- Liberato, Marco. «Novos dados sobre a paisagem urbana da Santarém medieval (séculos v-xii): a necrópole visigoda e islâmica de Alporão», *Medievalista online* 11 (2012), [n. p.]; disponível em linha: <https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt/index.php/medievalista/article/view/293> [consulta: 15-04-2024].
- Lirola Delgado, Jorge. *El poder naval de al-Andalus en la epoca del califato omeya*, Universidad de Granada, 1993.
- «Banū Jalil l-Sakūnī». In Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vélchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 3 (2004), p. 601, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn Idrīs al-Ŷazīrī, Abū Marwān». In Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vélchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 3 (2004b), pp. 597-510, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Banū Majlad», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 4 (2006), p. 67, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn Al-A'lam al-Šantamarī, Abū l-Faḍl». In Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vélchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 2 (2009), p. 86, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «al-Bakrī, Abū 'Ubayd». In Jorge Lirola Delgado e José Manuel Puerta Vélchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012), pp. 154-160, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «al-Ašŷa 'ī, Abū Muḥammad». In Jorge Lirola Delgado e José Manuel Puerta Vélchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012b), pp. 112-113, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Lirola Delgado, María Pilar. «Ibn Šaraf al-Qayrawānī, Abū 'Abd Allāh», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 5 (2007), pp. 247-255, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn Šaraf, Abū 'Abd Allāh», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 5 (2007b), pp. 255-256, Almería, Fundación Ibn Tufayl.

- «Ibn Šaraf, Abū l-Fadl», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 5 (2007c), pp. 256-261, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn Bassām al-Šantarīnī, Abū l-Ḥasan», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puera Vílchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 2 (2009), pp. 573-592, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Banū ‘Abbād al-Lajmī de Sevilla», in Jorge Lirola Delgado e José Manuel Puerta Vílchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012), p. 469, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Lopes, David. *Os Árabes nas Obras de Alexandre Herculano. Notas marginaes de língua e história portuguesas*, separata do *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa* III, 1 (1911).
- López y López, Ángel Custodio. «Ibn Baṣṣāl, Abū ‘Abd Allāh», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vílchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 2 (2009), pp. 565-573, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- López Ortiz, José. «La recepción de la escuela malequí en España», *Anuario de historia del derecho español* 7 (1930), pp. 1-167; disponível em linha: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-H-1930-10000100167 [consulta: 15-04-2024].
- Lourinho, Inês. *1147: uma conjuntura vista a partir das fontes muçulmanas*, tese de mestrado, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2010; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10451/1776> [consulta: 15-04-2024].
- *Fronteira do Gharb al-Andalus: terreno de confronto entre almorávidas e cristãos (1093-1147)*, tese de doutoramento, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2018; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10451/34780> [consulta: 15-04-2024].
- Maalouf, Amin. *Periplo de Baldassare*, trad. de António Pescada, 3.^a edição, [n. l.], Difel, 2001.
- Macias, Santiago. «Moura na Baixa Idade Média: elementos para um estudo histórico e arqueológico», *Arqueologia Medieval* 2 (1993), pp. 127-157.
- «Mértola islâmica: topografia de uma cidade mediterrânica», in Santiago Macias e Cláudio Torres (coords.), *Arte islâmica, Mértola*, Museu Islâmico de Mértola-Câmara Municipal de Mértola, 2001, pp. 43-61.
- «Islamização no território de Beja – reflexões para um debate», *Análise Social* 39, 173 (2005), pp. 807-826.

- Macias, Santiago; Gaspar, Vanessa e Valente, José Gonçalo. *Castelo de Moura. Escavaes arqueológicas 1989-2013. Textos*, Moura, Cmara Municipal de Moura, 2016.
- Makdisi, George. «Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24, 1 (1961), pp. 1-56; disponível em linha: <http://www.jstor.org/stable/610293> [consulta: 15-04-2024].
- «The Madrasa in Spain; some remarks», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 15-16 (1973), pp. 153-158; disponível em linha: https://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1973_num_15_1_1235 [consulta: 15-04-2024].
- Makki, Mahmud Ali. «Ensayo sobre las aportaciones orientales en la Espaa Musulmana», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islmicos* 11-12 (1963-1964), pp. 7-140.
- Mantas, Vasco Gil. «Navegao e Portos no Algarve Romano», *Al-Ulya, Revista do Arquivo Municipal de Loul* 6 (2016), pp. 25-51.
- Manzano Moreno, Eduardo. *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de Al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006.
- Marín Niño, Manuela. «Baq b. Majlad y la introducción del estudio del adit en al-Andalus», *Al-Qanara* 1, 1-2 (1980), pp. 165-208; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/18361> [consulta: 15-04-2024].
- «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)», in Manuela Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 1 (1988), pp.23-182, Madrid, CSIC-IntitutedeEstudiosrabes;disponvelem linha: <https://www.eea.csic.es/publicaciones-del-csic-estudios-arabes/serie-estudios-onomastico-biograficos-de-al-andalus/> [consulta: 15-04-2024].
- «Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales (93-350/711-961)», in María Luisa vila (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 3 (1990), pp. 257-306, Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; disponível em linha: <https://www.eea.csic.es/publicaciones-del-csic-estudios-arabes/serie-estudios-onomastico-biograficos-de-al-andalus/> [consulta: 15-04-2024].
- *Indivíduo y Sociedad en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992.
- «El oficio de la ciencia y otros oficios: en torno a la onomástica de los ulemas andalusíes», in Manuela Marín e Helena de Fe-

- lipe (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 7 (1995), pp. 377-436, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; disponível em linha: <https://www.eea.csic.es/publicaciones-del-csic-estudios-arabes/serie-estudios-onomastico-biograficos-de-al-andalus/> [consulta: 15-04-2024].
- «Parentesco simbólico y matrimonio entre los ulemas andalusíes», *Al-Qanṭara* 16, 2 (1995b), pp. 335-356; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10261/18336> [consulta: 15-04-2024].
- «Anthroponymy and society: the occupational laqab of Andalusian ‘Ulamā’», in J. Lüdtke (ed.), *Romania Arabica*, Tübingen, Narr, 1996, pp. 271-279.
- «À l’extrémité de l’Islam médiéval: élites urbaines et islamisation en Algarve», *Annales. Histoire. Sciences Sociales* 53, 2 (1998), pp. 361-381; disponível em linha: https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1998_num_53_2_279669 [consulta: 15-04-2024].
- «Abū Bakr Ibn al-Ŷadd y su familia», in Maribel Fierro e María Luisa Ávila (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus* 10 (1999), pp. 223-260, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- «Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana», in Filipe Themudo Barata (dir.), *Elites e redes clientelares na Idade Média*, Évora, Publicações do Cidehus-Colibri, 2001, pp. 27-44; disponível em linha: <https://books.openedition.org/cidehus/5067> [consulta: 15-04-2024].
- «Biography and Prosopography in Arab-Islamic Medieval Culture: Introductory Remarks», *Medieval Prosopography* 23 (2002), pp. 1-17; disponível em linha: <https://www.jstor.org/stable/44946765> [consulta: 15-04-2024].
- «Familias de ulemas en Silves», in B. Soravia e A. Sidarus (ed.), *Literatura e cultura no Gharb Al-Andalus*, Lisboa, Hugin, 2005, pp. 201-219.
- «Sentido y usos de *ŷāh* en biografias de ulemas andalusíes», *Al-Qanṭara* 32 (2011), pp. 129-173; disponível em linha: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2011.v32.i1.252> [consulta: 15-04-2024].
- Martínez Núñez, M.^a Antonia. «La epigrafía de las taifas andalusíes», in Bilal Sarr (ed.), *ṬAWĀ’IF. Historia y Arqueología de los reinos taifas*, Granada, Alhulia, 2018, pp. 85-120.

- Martos Quesada, Juan. «Características del muftí en al-Andalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana», *Anaquel de estudios árabes* 7 (1996), pp. 127-143.
- Matos, José Luís de. «Lisboa islâmica», *Arqueologia Medieval* 7 (2001), pp. 79-87; disponível em linha: <http://www.camertola.pt/revista-arqueologia-medieval/arqueologia-medieval-n%C2%BA-7> [consulta: 15-04-2024].
- Mattoso, José. «Os moçárabes», *Revista Lusitana (Nova série)* 6 (1985), pp. 5-24.
- Méndez Grande, Guadalupe. «Transformación de un espacio doméstico desde época medieval a la actualidad: intervención arqueológica realizada en la Plaza de España n.º 13», *Mérida, excavaciones arqueológicas* 12, 1 (2008), pp. 97-121.
- Meouak, Mohamed. «Prosopography of the Political Elites and the “Sociography” of the Umayyad State of Cordoba», *Medieval Prosopography* 23 (2002), pp.167-184; disponível em linha: <https://www.jstor.org/stable/44946772> [consulta: 15-04-2024].
- Miquel, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle* 1, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales-École pratique des hautes études-Mouton & Co., 2001.
- Miranda, Ana. «Door to the Mediterranean: port activity in late Islamic Lisbon», in Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu e Michel Bochaca (eds.), *Las Sociedades Portuarias de la Europa Atlántica en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2016, pp. 213-248; disponível em linha: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/38141> [consulta: 15-04-2024].
- «Al-Ḍalfa' and the political role of the *umm al-walad* in the late Umayyad Caliphate of al-Andalus», in Elena Woodacre (ed.), *A Companion to Global Queenship*, Leeds, Arc Humanities Press, 2018, pp. 171-182; disponível em linha: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/38140> [consulta: 15-04-2024].
- «De Córdoba a Meca. A peregrinação dos letrados no al-Andalus do século XI», in Carlos Almeida, Filipa Roldão e Catarina Almeida (eds.), *Soteriologias. Identidades e Salvação*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021, pp. 145-170; disponível em linha: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/48936> [consulta: 15-04-2024].
- «Love Thine Enemy? Conflict and Co-operation between the Petty Kingdoms of Badajoz and Seville in Eleventh-Century al-Andalus», in Kim Bergqvist, Kurt Villads Jensen e Anthony John

- Lappin (eds.), *War, Diplomacy and Peacemaking in Medieval Iberia*, Cambridge Scholars Publishing, 2021b, pp. 121-144.
- Mohedano Barceló, José. «Ibn Hūd, Abū Muḥammad», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de Al-Andalus* 3 (2004), p. 476, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn Muqānā, Abū Zayd», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de Al-Andalus* 4 (2006), pp. 260-263, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- «Ibn ‘Abdūn al-Yāburī, Abū Muḥammad», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de Al-Andalus* 1 (2012), pp. 654-663, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Molina Martínez, Luís. «Lugares de destino de los viajeros andalusies en el *Ta’rīj* de Ibn al-Faraḍī», in Manuela Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 1 (1988), pp. 19-99, Granada, CSIC-Escuela de Estudios Árabes.
- «Familias andalusies: los datos del *Ta’rīj ‘ulamā’ Al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī (I)», in María Luisa Ávila (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 2 (1989), pp. 19-99, Granada, CSIC, Escuela de Estudios Árabes.
- «Familias andalusies: los datos del *Ta’rīj ‘ulamā’ Al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī (II)», in María Luisa Ávila (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 3 (1990), pp. 13-58, Granada, CSIC, Escuela de Estudios Árabes.
- Montel, Aurélien. «Kairouan, une ville au coeur des réseaux savants andalous (IIIe/IXe–Ive/Xe siècle)», in Sylvie Denoix (dir.), *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2017, pp. 31-43; disponível em linha: <https://doi.org/10.4000/books.cths.2318> [consulta: 15-04-2024].
- Montgomery, James E. *Al-Jāhīz: In Praise of Books*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- Müller, Christian. «Judging with God’s Law on Earth: Judicial Powers of the Qāḍī al-jamā‘a of Cordoba in the Fifth/Eleventh Century», *Islamic Law and Society* 7, 2 (2000), pp. 159-186; disponível em linha: <https://www.jstor.org/stable/3399399> [consulta: 15-04-2024].
- Navarro i Ortiz, Estela. «Maryam bint Abī Ya‘qūb», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de al-Andalus* 6 (2009), pp. 520-521, Almería, Fundación Ibn Tufayl.

- Noth, Albrecht. «Les “ulamā” en qualité de guerriers», in Manuela Marín e Mercedes García-Arenal (eds.), *Saber religioso y poder político en el Islam actas del Simposio Internacional: (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, pp. 175-195.
- Palma García, Félix e Segovia Sopo, Rogélio. «Un tesorillo de moneda islámica aparecido en Morería (Mérida)», in Pedro Mateos Cruz, Miguel Alba Calzado e Juana Márquez Pérez (coords.), *Memoria 5* (2001), pp. 439-478, Mérida, Consorcio Ciudad Monumental Histórico-Artística y Arqueológica de Mérida; disponível em linha: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bm-c5boh4> [consulta: 15-04-2024].
- Parrochia, Daniel. «Aspects historiques de la notion de réseau», *Flux* 62, (Outubro-Dezembro 2005), pp. 10-20; disponível em linha: <https://www.cairn.info/revue-flux1-2005-4-page-10.htm> [consulta: 15-04-2024].
- Pedersen, Johannes. *The Arabic Book*, trad. De Geoffrey French, Princeton, NJ, Princeton Legacy Library, 1984; disponível em linha: <https://www.ghazali.org/research-topics-arabic-paper-research/> [consulta: 15-04-2024].
- Penelas, Mayte e Zanón Bayón, Jesús «Nómina de ulemas andalusíes de época almohade», in Maribel Fierro y María Luisa Ávila (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 9 (1999), pp. 11-222, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; disponível em linha: <https://core.ac.uk/reader/36023678> [consulta: 15-04-2024].
- Peña Martín, Salvador. «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, Abū Muḥammad», in Jorge Lirola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de Al-Andalus* 5 (2007), pp. 304-337, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Pereira, Angelina Rosa. *A salvaguarda do património arqueológico nos instrumentos de gestão territorial e regulamentos municipais do Algarve: dois estudos de caso*, tese de doutoramento, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2018; disponível em linha: [file://svm-v-di-pro/vdi_users_1\\$/05246167M/Downloads/ulfl259931_tm%20\(3\).pdf](file://svm-v-di-pro/vdi_users_1$/05246167M/Downloads/ulfl259931_tm%20(3).pdf) [consulta: 11-04-2024].
- Pérez Macías, Juan Aurelio. «Cerro Salomón y la minería hispanomusulmana en Garb al-Andalus», *Arqueologia Medieval* 6 (1999), pp. 19-37; disponível em linha: <http://www.camertola.pt/revis->

- ta-arqueologia-medieval/arqueologia-medieval-n%C2%BA-6 [consulta: 15-04-2024].
- Pérez Maestro, Carmen. «Más datos sobre la secuencia histórica intramuros de Emerita. Informe de la intervención realizada en la C/ Travesía de Pizarro esquina con C/ Oviedo», *Mérida, excavaciones arqueológicas* 12 (2017), pp. 45-51.
- Picard, Christophe. *Le Portugal musulman (VIII-XIIIe siècle). L'Occident a'al-Andalus sous domination islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.
- *La Mer des Califes. Une Histoire de la Méditerranée musulmane (VII-XIIe siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.
- Piqueras Haba, Juan. «Cartografía islámica de Sharq al-Andalus. Siglos X-XII. Al-Idrīsī y los precursores», *Cuadernos de Geografía* 86 (2009), pp. 137-164; disponível em linha: <https://roderic.uv.es/handle/10550/31376> [consulta: 15-04-2024].
- Pons Boigues, Francisco. *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de San Francisco de Sales, 1898; disponível em linha: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=100065> [consulta: 15-04-2024].
- Portugal, Sílvia. «Contributos para uma discussão do conceito de rede na teoria sociológica», *Oficina do CES* 271 (Março, 2007), pp. 1-36; disponível em linha: https://www.researchgate.net/publication/277055292_Contributos_para_uma_discussao_do_conceito_de_rede_na_teor%C3%ADa_sociologica [consulta: 15-04-2024].
- Puente González, Cristina de la. «Ibn Ya‘īš al-Zuhrī, Alī», in Jorge Liro-la Delgado (ed.), *Biblioteca de Al-Andalus* 6 (2009), pp. 76-77, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Puerta Vilchez, José Miguel e Ramón Guerrero, Rafael. «Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad», in Jorge Liro-la Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 3 (2004), pp. 392-443, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- al-Qāḍī, Wadād. «Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance», in George Nicholas Atiyeh (ed.), *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, Albany, SUNY Press, 1995, pp. 93-122.

- Radcliffe-Brown, Alfred e Forde, Darryl. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*, trad. de Teresa Brandão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- Raddatz, Hans-Peter. «Sufyān al-Ṭawrī», in C. E. Bosworth, E. van Donzel, H. P. Heinrichs e G. Lecomte (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* 9 (1997), pp. 811-813, Leiden, BRILL.
- Raffestin, Claude. *Por uma Geografia do Poder*, trad. de Maria Cecília França, São Paulo, Editora Ática, 1993.
- Ramírez del Río, José. *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*, Sevilla, Universidad, 2002.
- Real, Manuel Luís. «Os moçárabes do Gharb português», in *Portugal Islâmico – Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, MNA, 1998, pp. 33-56; disponível em linha: <http://www.museunacionalarqueologia.gov.pt/wp-content/uploads/Cat-Portugal-Islamico-COMP.pdf> [consulta: 15-04-2024].
- «Os moçárabes entre a convivência e a intolerância: resistências, apostasias, dissimulações e ambiguidades», in Carlos de Ayala Martínez e Isabel Cristina F. Fernandes (coords.), *Cristãos contra muçulmanos na Idade Média peninsular: bases ideológicas e doutrinárias de uma confrontação: (séculos X-XIV)*, Lisboa, Colibri-Universidade Autónoma de Madrid, 2015, pp. 29-64.
- Rebollo Ávalos, María José. *La cultura en el reino taifa de Badajoz: Ibn 'Abdun de Évora (m. 530/1135)*, Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Badajoz, 1997.
- Rivera Jiménez, Timoteo; Romero Bomba, Eduardo; Pérez Macias, Juan Aurelio e Martín Blanco, Carlos. «Cerámicas prerromanas del castillo de Aroche (Huelva)», *Huelva en su Historia* 12 (2005), pp. 209-218; disponível em linha: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2582443> [consulta: 15-04-2024].
- Robson, James. «Ḥadīth», in B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pella e J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* 3 1986, pp. 23-28, London, E. J. Brill, Luzac & Co.
- Rodrigues Marinho, José. «A moeda no Gharb al-Andalus», in *Portugal Islâmico – Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, MNA, 1998, pp. 175-191.
- Rodríguez Figueroa, Antonio. «Ibn Hilāl, Abū Bakr», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 3 (2004), pp. 451-452, Almería, Fundación Ibn Tufayl.

- Rodríguez Mediano, Fernando. «El género biográfico árabe: apuntes teóricos», in María Luisa Ávila e Manuela Marín (eds.), *Biografías y género biográfico en el Occidente Islámico*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pp.17-34.
- Roldán Castro, Fátima. *Niebla musulmana (siglos VIII-XIII)*, Huelva, Diputación Provincial, 1993.
- Rosado Llamas, María Dolores. *La dinastia hammudí y el califato en el siglo XI*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial, 2008.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*, Emile e Jenny Mar-morstein (trads.). London, Routledge, 1975.
- *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, Brill, 2007.
- Rosselló Bordoy, Guillermo. «Al-Ḥumaydī, Abū ‘Abd Allāh», in Jorge Lirola Delgado e José Miguel Puerta Vilchez (dirs. e eds.), *Biblioteca de al-Andalus* 1 (2012), pp. 460-464, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Safran, Janina M. «The politics of book burning in al-Andalus», *Journal of Medieval Iberian Studies* 6, 2 (2014), pp. 148-168; disponível em linha: <https://doi.org/10.1080/17546559.2014.925134> [consulta: 15-04-2024].
- Samsó, Julio. *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Scales, Peter C. *The Fall of the Caliphate of Córdoba. Berbers & Andalusis in Conflict*, Leiden, E. J. Brill, 1994.
- Serrano, Delfina. «Judicial pluralism under the “Berber empires” (last quarter of the 11th century C.E. – first half of the 13th century C. E.)», *Bulletin d'études orientales* 63 (2014), pp. 243-274; disponível em linha: <https://doi.org/10.4000/beo.3229> [consulta: 15-04-2024].
- Shalins, Marshall D. *Sociedades Tribais*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- Sidarus, Adel (ed). *Fontes da História de al-Andalus e do Gharb*, Lisboa, Centro de Estudos Africanos e Asiáticos-Instituto de Investigação Científica e Tropical, 2000.
- (ed.). *Islão Minoritário na Península Ibérica: recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiana*, Lisboa, Huguin, 2001.
- «Literatura e poesia luso-árabes. Balanço de uma investigação internacional», in Bruna Soravia e Adel Sidarus (ed.), *Literatura e cultura no Gharb al-Andalus/Simpósio Internacional*, Lisboa, Hugin, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 2005, pp. 11-21.

- Silva, Manuel. *Mutação urbana na Lisboa Medieval: das Taifas a D. Dinis*, tese de doutoramento, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2017; disponível em linha: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/29987> [consulta: 15-04-2024].
- Simon, Wilson O. «Centre-periphery relationship in the understanding of development of internal colonies», *International Journal of Economic Development Research and Investment* 2, 1 (2011), pp. 147-156; disponível em linha: https://www.icidr.org/ijedri_vol2no1_content.php [consulta: 15-04-2024].
- Soravia, Bruna. *Les fonctionnaires épistoliers (kuttâb al-inshâ) en Espagne musulmane à l'époque des roitelets (v e s. H./XI e s.)*, tese de doutoramento, Universidade Paris III-Sorbonne Nouvelle, 1998.
- «Secretaries and the running of government», in Maribel Fierro (ed.), *Routledge handbook of Muslim Iberia*, London-New York, Routledge, 2020, pp. 271-289.
- Soravia, Bruna e Sidarus, Adel (ed.). *Literatura e cultura no Gharb al-Andalus/ Simpósio Internacional*, Lisboa, Hugin, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 2005.
- Tahiri, Ahmad. *Cacela e o seu poeta Ibn Darraj al-Qastalli na história e literatura do al-Andalus*, Vila Real de Santo António, Câmara Municipal de Vila Real de Santo António, 2009.
- Talbi, M. «al-Kayrawan», in E. Van Donzel, B. Lewis e Ch. Pellat (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* 4, Leiden, E. J. Brill, 1997, pp. 824-832.
- Terès Sádaba, Elias. «Linajes árabes en al-Andalus, según la “Ŷamhara” de Ibn Ĥazm», *Al-Andalus* 22, (1957), vol. 1, pp. 55-111 e vol. 2, pp. 337-376.
- Torre, Concepción de la. «Las fuentes de Abū Muĥammad al-Ruṣāṭī», in Manuela Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* 6 (1994), pp. 415-443, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Torres Balbás, Leopoldo. «Almería Islámica», *Al-Andalus* 22, 2 (1957), pp. 411-457. disponível em linha: <http://oa.upm.es/34212/> [consulta: 15-04-2024].
- Toso, Alice; Gaspar, Sara; Banha da Silva, Rodrigo; Garcia, Susana J. e Alexander, Michelle. «High status diet and health in Medieval Lisbon: a combined isotopic and osteological analysis of the Islamic population from São Jorge Castle, Portugal», *Archaeological and Anthropological Sciences*, 11 (2019), pp. 3699-3716; disponível

- em linha: <https://doi.org/10.1007/s12520-019-00822-7> [consulta: 15-04-2024].
- Touati, Houari. «Travel», in Josef W. Meri (ed.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia* 2 (2006), pp. 830-832, London, Routledge.
- *Islam and Travel in the Middle Ages*, Lydia G. Cochrane (trad.), Chicago-London, University of Chicago Press, 2010.
- Urvoy, Dominique. *Le monde des ulémas andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle. Etude sociologique*, Genève, Librairie Droz, 1978.
- «Effets pervers du hajj, d'après le cas d'al-Andalus», in Ian Richard Netton (ed.), *Golden Roads. Migration, pilgrimage and travel in mediaeval and modern islam*, [n. l.], Curzon Press, 1993, pp. 43-53.
- Valdés Fernandez, Fernando. «La alcazaba de Badajoz: nuevas perspectivas cronológicas», *Estudios de historia y de arqueología medievales* 5-6 (1985), pp. 333-344; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10498/10628> [consulta: 15-04-2024].
- Vallvé Bermejo, Joaquin. «Fuentes latinas de los geógrafos árabes», *Al-Andalus* 32 (1967), pp. 241-260.
- Valor Piechotta, Magdalena e Lafuente Ibáñez, Pilar. «La Sevilla 'abbādī», in Bilal Sarr (ed.), *ṬAWĀ'IF. Historia y Arqueología de los reinos taifas*, Granada, Alhulia, 2018, pp. 177-220; disponível em linha: <https://hdl.handle.net/11441/81678> [consulta: 15-04-2024].
- Varela Gomes, Rosa. *Silves (Xelb), uma cidade do Gharb al-Andalus: território e cultura*, Lisboa, Instituto Português de Arqueologia, 2002; disponível em linha: <http://www.patrimoniocultural.gov.pt/media/uploads/trabalhosdearqueologia/23/1.PDF> [consulta: 15-04-2024].
- «Estuques decorados islâmicos do século XI do Castelo de Silves», in José Morais Arnaud e Andrea Martins (eds.), *Arqueologia em Portugal 2017—Estado da questão*, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses, 2017, pp. 1431-1442.
- Velho, Martim. *Varões árabes ilustres do Andaluz ocidental: biografias traduzidas das obras de Ibn Al-Faradí e Ibn Bashkuwal*, separata do *Boletim da Junta distrital de Évora* 7 (1966).
- «Excertos da obra de Ibn al-Abbar "al-Hulla al-Siyara"», *A Cidade de Évora XXII-XXIV* (1966b), pp. 93-102.
- Vermelho, Sônia Cristina; Machado Velho, Ana Paula e Bertonecello, Valdecir. «Sobre o conceito de redes sociais e seus pesquisadores», *Educação e Pesquisa. Revista da Faculdade de Educação da Universidade*

- de São Paulo 41, 4 (2015), pp. 863-881; disponível em linha: <http://dx.doi.org/10.1590/s1517-97022015041612> [consulta: 15-04-2024].
- Vernet, Juan. *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999.
- Viana, Mário. *Espaço e povoamento numa vila portuguesa (Santarém 1147-1350)*, Lisboa, Caleidoscópico-Centro de História da Universidade de Lisboa, 2007.
- Viegas, Catarina e Arruda, Ana Margarida. «Cerâmicas islâmicas da Alcáçova de Santarém», *Revista Portuguesa de Arqueologia* 2, 2 (1999), pp. 105-186; disponível em linha: <http://hdl.handle.net/10451/40905> [consulta: 15-04-2024].
- Viguera Molins, María Jesús. *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII)*, Madrid, Mapfre, 1992.
- «Prólogo», in José María Jover Zamora (dir.), *História de España Menéndez Pidal. Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI VIII-I* (1994), pp. XI-XXII, Madrid, Espasa-Calpe.
- «Capítulo II. Las taifas», in José María Jover Zamora (dir.), *História de España Menéndez Pidal. Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI VIII-I* (1994b), pp. 39-121, Madrid, Espasa-Calpe.
- Vikør, Knut. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, New York, Oxford University Press, 2005; disponível em linha: <https://archive.org/details/betweengodsultan000ovikr> [consulta: 15-04-2024].
- Vilar, Hermínia e Fernandes, Hermenegildo. «O urbanismo de Évora no período medieval», *Monumentos* 6 (2007), pp. 6-15.
- Vizcaíno Plaza, José Manuel. «Ibn al-Sarrāġ, al-Šantarīnī», in Jorge Lirrola Delgado (dir. e ed.), *Biblioteca de Al-Andalus* 5 (2007), pp. 265-266, Almería, Fundación Ibn Tufayl.
- Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1985.
- Wensick, Arent Jan; Jomier, Jacques e Lewis, Bernard. «Hadjdj», in B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat e J. Schacht (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* 3 (1986), pp. 31-38, Leiden, E. J. Brill, Luzac & Co.
- Zanón Bayón, Jesús. «Demografía y sociedad: la edad de fallecimiento de los ulemas andaluces», in Manuela Marín e Mercedes García-Arenal (eds.), *Saber religioso y poder político en el Islam/Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, pp. 333-353.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

Infopedia. Dicionários Porto Editora

<http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/Redes>"
www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/Redes

Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía

<https://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/blog/> [consulta: 15-04-2024].

Prosopografía de los ulemas de al-Andalus

<https://www.eea.csic.es/pua/> [consulta: 15-04-2024].

ANEXOS

ANEXO 1. ULEMAS DE SINTRA

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1SIN	3686	Salama b. Umayya b. Wadī' al-Tuġībī al-Imām, Abū al-Qāsim	442/1050	aşluhu min

ANEXO 2. ULEMAS DE LISBOA

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1L	281	Ibrāhīm b. Hārūn b. Ḥalaf b. 'Abd al-Karīm b. Sa'id al-Maşmūdī, (Ibn) al-Zāhid, Abū Ishāq	360/970	min ahl
2L	4145	'Abd al-Barr b. Hişām b. 'Abd al-Barr al-Bakrī	500/1106	min ahl
3L	10735	Muḥammad b. Yaḥyà b. Muzāhim al-Muqri' al-Anşārī al-Ḥazraġī, Abū 'Abd Allāh	501/1108	aşluhu min

ANEXO 3. ULEMAS DE SANTARÉM

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1SAN	5432	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sāra (Şāra) (Ġāra) al-Bakrī, Abū Muḥammad	517/1123	min ahl
2SAN	9983	Muḥammad b. 'Alī b. Dūna/Dūna/Zana/Zūna al-Sahmī al-Şantarīnī, Abū 'Abd Allāh	528/1133	min ahl
3SAN	7331	'Īsà b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Īsà b. Mu' ammal b. Abī al-Baḥr al-Zuhrī al-Şantarīnī, Abū al-Aşbaġ	530/1135	min ahl
4SAN	3186	Ḥalaf b. Yūsuf b. Furtūn al-Şantarīnī al-Naḥwī, Ibn al-Abraş, Abū I-Qāsim	532/1138	min ahl
5SAN	5281	'Abd Allāh b. 'Alī, Abū Muḥammad	540/1145	min ahl
6SAN	9753	Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Şantarīnī, Ibn al-Sarrāġ, Abū Bakr	545/1150	min ahl

ANEXO 4. ULEMAS DE ALCÁCER DO SAL

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1AS	2208	Ismā'il b. Aḥmad b. Mas'ūd b. Muḥammad al-Ru'aynī, Abū al-Qāsim	526/1132	min ahl

ANEXO 5. ULEMAS DE ÉVORA

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1E	5119	'Abd Allāh b. Riḍā b. Ḥālid b. 'Abd Allāh b. Riḍā al-Kātib, Abū Muḥammad	429/1038	min ahl
2E	3145	Ḥalaf b. Faṭḥ b. Nādir (Ġūdī) al-Qaysī al-Yāburī, Ibn Abī al-Mawṭā, Abū al-Qāsim	434/1043	min ahl
3E	1017	Aḥmad b. Sa'īd b. 'Abd Allāh b. Ḥakam al-Sakūnī al-Yāburī, Abū al-'Abbās	459/1066-7	min ahl
4E	5178	'Abd Allāh b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Yāburī, Abū Bakr, Abū Muḥammad	516/1122	min ahl
5E	7000	'Umar b. Ḥalaf b. Muḥammad b. 'Abd Allāh Yāburī, Ibn al-Yatīm, Abū Ḥafṣ	527/1132	min ahl
6E	5675	'Abd al-Mağīd b. 'Abd Allāh b. 'Abdūn al-Fihri, dū al-wizāratayn, Abū Muḥammad	529/1134	min ahl
7E	11760	Ya'īs b. Al-Mufarriġ (Mufarriġ) b. Sa'īd al-Laḥmī al-Yāburī, Abū Muḥammad, Abū al-Baqā'	530/1135-6	aşluhu min
8E	3931	Šu'ayb b. 'Isā b. 'Alī b. Ġābir b. 'Adī b. Ġābir al-Aşġa'ī al-Yāburī, Abū Muḥammad	538/1143	min ahl
9E	7204	'Ayyāš b. Farāġ b. 'Abd al-Malik b. Hārūn al-Azdī, Abū Bakr	540/1145	aşluhu min

ANEXO 6. ULEMAS DE BADAJOZ

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1BAD	2908	Ḥasan (al-Ḥasan) b. Šuraḥabil, Abū 'Alī	300/912-3	min ahl
2BAD	3570	Sa'īd b. 'Uṭmān	300/912	min ahl
3BAD	3599	Sa'īd b. Karsilīn, Abū 'Uṭmān	300/912	min ahl
4BAD	3880	Sahl b. Qāsim	300/912	min ahl
5BAD	5599	'Abd Allāh b. Nūr, Abū Umayya	300/912	min ahl
6BAD	6396	'Alī b. al-Ḥasan (Ḥasan), Ibn Šabūqa	300/912	min ahl
7BAD	9578	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Suwayda al-Qaysī, Abū 'Abd Allāh	300/912	min ahl
8BAD	11837	Yūsuf b. Sufyān al-Qurašī al-Baṭalyawsī, Abū 'Umar (Abū Muḥammad)	301/913	min ahl
9BAD	2886	Ḥazm (b.) al-Aḥmar, Abū Wahb	305/917	min ahl
10BAD	11037	Mundīr b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barālīh, Abū al-Ḥakam	306/918	min ahl
11BAD	5807	'Abd al-Malik b. Fahd b. Baṭṭāl al-Qaysī, Ibn Abī Tayyār, Abū Marwān	308/920	min ahl

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
12BAD	5853	'Abd al-Malik b. Marwān b. Ruzayq (Zurayq), Ibn al-Ġaššā', Abū Marwān	309/921-2	min ahl
13BAD	394	Abū al-Ġamr	310/922	min ahl
14BAD	11383	Waṭūf b. Masarra, Abū Mūsà	315/927	min ahl
15BAD*	10948	Muṭarrif b. Faraġ b. 'Alī, Abū Suhūla, Abū al-Qāsim	323/935	min ahl
16BAD	3683	Salmān b. Qurayš b. Salmān al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh	329/940	min ahl
17BAD	2849	Ḥubāb b. Zakariyyā', Abū al-Qāsim	331/942	min ahl
18BAD	10236	Muḥammad b. Ġānim	339/950	min ahl
19BAD	10515	Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā', Abū 'Abd Allāh	339/950	min ahl
20BAD	11668	Yaḥyà b. Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā'	339/950	min ahl
21BAD	3066	Ḥalāš b. Manšūr b. Samalatun al-Bazzāz, Abū al-Qāsim	380/990	min ahl
22BAD	11290	Hāšim b. Yaḥyà b. Ḥaġġāġ al-Baṭalyawsī, Abū al-Walid	385/995	min ahl
23BAD	3561	Sa'īd b. 'Uṭmān b. Abī Sa'īd	389/998	min ahl
24BAD	10751	Muḥammad b. Yazīd, Abū 'Abd Allāh	390/999	min ahl
25BAD	3822	Sulaymān b. Muḥammad b. Baṭṭāl al-Baṭalyawsī, al-Mutalamis, al-'Ayn Ġūdī, Abū Ayyūb	404/1013	min ahl
26BAD	7058	'Umar b. Lubb b. Abī 'Amr (Abī 'Umar) b. Aḥmad al-Bakrī, Ibn al-Ḥaššār, Ibn Abī 'Amr, Abū Ḥafš	420/1029	min ahl
27BAD	2611	Ayman b. Ḥālid b. Ayman al-Anṣārī, Abū Sa'īd	432/1040	min ahl
28BAD	3032	Ḥālid b. Ayman al-Anṣārī, Abū Bakr	434/1042	min ahl
29BAD	5685	'Abd al-Mu'ṭī b. 'Abd al-Qawī al-Baṭalyawsī, Ibn Qawī, Abū 'Amr (Abū 'Umar)	435/1043	min ahl
30BAD	388	Abū al-'Abbās b. al-Bayn	450/1058	min ahl
31BAD	8728	Muḥammad b. Buhlūl al-Kafif, Abū 'Abd Allāh	460/1067	min ahl
32BAD	9697	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Maslama al-Tuġībī al-Muẓaffar Ibn al-Afṭas, Abū Bakr	460/1067	min ahl
33BAD	10588	Muḥammad b. Mūsà b. Faṭḥ al-Anṣārī, Ibn al-Ġurāb, Abū Bakr	460/1068	min ahl
34BAD	6319	'Alī b. Aḥmad Ḥamdūn al-Baṭalyawsī al-Muqrī', Ibn al-Laṭīna, Abū al-Ḥasan	466/1073	min ahl
35BAD	4086	'Āmir b. Aḥmad b. Ḥālīš, Abū al-Ḥasan	469/1076-7	min ahl

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
36BAD	3765	Sulaymān b. Ḥalaf b. Sa'd b. Ayyūb b. Wāriṭ al-Tuġġibī al-Bāġī al-Mālikī al-Ḥāfiẓ al-Qāḍī, Abū al-Walid	474/1081	min ahl
37BAD	6720	'Alī b. Muḥammad b. al-Sayyid al-Naḥwī al-Baṭalyawsī, al-Ḥayṭāl, Abū al-Ḥasan	480/1087	min ahl
38BAD	7502	Faraġ b. Ḥadida/Hūdayda al-Muqri' al-Ẓāhirī	480/1087	min ahl
39BAD	5095	'Abd Allāh b. Ḥatāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī	484/1091	min ahl
40BAD	5287	'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad, Ibn al-Ḥarrāz, Abū Muḥammad	487/1094	min ahl
41BAD	7093	'Umar b. Muḥammad b. Maslama b. 'Abd Allāh Abī Muḥammad al-Manšūr b. Muḥammad b. Maslama al-Tuġġibī, al-Mutawakkil, Ibn al-Afṭas, Abū Muḥammad	487/1094	min ahl
42BAD	2847	Ḥāmid b. Nāhiḍ al-Umawī, Abū Šākir	492/1098	min ahl
43BAD	4073	'Āšim b. Ayyūb, al-Adīb Abū Bakr	494/1100	min ahl
44BAD	8691	Muḥammad b. al-Mufarriġ b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Muqri', Abū Abd Allāh (Abū Bakr)	494/1100	min ahl
45BAD	6995	'Umar b. Ḥaṭṭāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī, Abū Ḥafṣ	501/1107	min ahl
46BAD	1128	Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Maydān	510/1116-7	min ahl
47BAD	3469	Sa'īd b. Aḥmad b. Sa'īd b. 'Abd al-Barr b. Muġāhid al-Anšārī al-Baṭalyawsī, Ibn Zarqūn, Abū al-Ṭayyib	520/1126-7	min ahl
48BAD	4736	'Abd al-'Azīz b. Sa'īd b. 'Abd al-'Azīz al-Kātib, Ibn al-Qabṭūrnah, Abū Bakr	520/1126	min ahl
49BAD	5320	'Abd Allāh b. Mālik al-Ašbaḥī, Abū Muḥammad	520/1126	min ahl
50BAD	5392	'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd al-Baṭalyawsī al-Naḥwī, Abū Muḥammad	521/1127	min ahl
51BAD	11000	Mufarriġ b. Salama b. Aḥmad al-Qaysī, Abū Ḥalīl	536/1141	min ahl

* Ibn al-Faraḍī associa-o a Mérida por via da expressão «min ahl». No entanto, menciona vagamente essa filiação, sem especificar a nisba, pelo que é de pressupor que essa ligação se encontrasse esbatida; *vide* Felipe Rodríguez, 1997, 125.

ANEXO 7. ULEMAS DE ALCÂNTARA (CÁCERES)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1ALC	3148	Ḥalaf b. Faraġ b. Ḥalaf b. 'Āmir b. Faḥalūn al-Qanṭarī, Ibn al-Ruyuh Abū al-Qāsim	530/1135	aşluhu min

ANEXO 8. ULEMAS DE MÉRIDA

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1M	4233	'Abd al-Raḥmān b. Ṭarīf al-Yaḥṣubī, Abū al-Faṭḥ	172/788	sakana
2M	7726	Mālik b. Ma'rūf, Abū 'Abd Allāh	264/877	min ahl
3M	563	Abū 'Abd Allāh Ibn Makāda	275/888	min ahl
4M	5866	'Abd al-Mālik b. Numayr al-Fārisī	290/902	min ahl
5M	229	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ṭābit, Abū Ishāq	541/1146	min ahl

ANEXO 9. ULEMAS DE BEJA

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1B	4155	'Abd al-Ġabbār b. 'Abd Allāh Abī Salama b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf al-Qurašī al-Zuhrī	93/711	sakana
2B	7163	'Amr b. Šarāḥīl b. Muḥammad al-Ma'āfirī (al-Ġafārī)	138/756	min ahl
3B	9045	Muḥammad (b. Sa'īd) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥīl (Isrāqīl) al-Ma'āfirī al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh	198/813	aşluhu min
4B	3603	Sa'īd b. Muḥammad (b. Sa'īd) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥīl al-Ma'āfirī	210/825	aşluhu min
5B	53	Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsà b. Aşbağ b. Ḥālīd b. Yazīd, Abū Ishāq	268/881	min ahl
6B	9447	Muḥammad b. 'Abd Allāh (b. Muḥammad) al-Ḥawlānī al-Bāğī al-Işbīlī, Ibn al-Qawq (al-Qawn), Abū 'Abd Allāh	307/919	aşluhu min
7B	11225	Naşr b. Šākir b. Ġannāḥ	308/920	min ahl
8B	11168	Mawhab b. 'Abd al-Qādir b. Mawhab	310/922	min ahl
9B	3099	Ḥalaf b. Ġāmi' b. Ḥāğib	320/932	min ahl
10B	7838	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsà b. Aşbağ b. Ḥālīd b. Yazīd	328/939	min ahl
11B	9153	Muḥammad b. Šākir b. Ġannāḥ	329/940	min ahl
12B	204	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsà b. Aşbağ b. Ḥālīd b. Yazīd al-Bāğī, Abū Ishāq	350/961	min ahl
13B	5359	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsà b. Aşbağ b. Ḥālīd b. Yazīd, Abū Muḥammad	369/980	min ahl
14B	1563	Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq, Abū al-Qāsim	373/983	min ahl

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
15B	9021	Muḥammad b. Sa' dūn (Sa' d) Ibn al-Zanūnī, Abū ' Abd Allāh	392/1002	min ahl
16B	9204	Muḥammad b. 'Abbād (b. Muḥammad) b. Ismā'īl (b. Muḥammad b. Ismā'īl) b. Qurayš b. 'Abbād 'Amr b. Islam b. 'Amr b. 'Aṭṭāf b. Nu' aym	488/1095	min ahl
17B	9207	Muḥammad b. 'Abbād b. Muḥammad b. 'Abbād, al-Mu' tamid 'alā Allāh, Abū al-Qāsīm	488/1095	min ahl
18B	7126	'Amr b. Yaḥyà b. al-Faḍl, Ibn Šāḥib al-Šalāt, Abū Ḥafš	530/1135	min ahl
19B	8338	Muḥammad b. Aḥmad b. Ṭāhir al-Qaysī, Abū Bakr	542/1147	min ahl
20B	1800	Aḥmad b. Muḥammad b. ' Abd al-Raḥmān b. Ḥaṭṭāb b. Zahr (Zāhr), Abū al-'Abbās	547/1152	min ahl

ANEXO 10. ULEMAS DE MARACHIQUÉ/CASTRO DA COLA

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1MCH	9452	Muḥammad b. ' Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Sa' id b. ' Abd Allāh b. Šabrīn al-Qāḍī al-Ġudāmī, Abū ' Abd Allāh	503/1109	min ahl
2MCH	11078	Mūsà b. Aḥmad b. Mūsà b. al-Ḥasan, Ibn Qintuluh, Abū al-Ḥasan	509/1115	min ahl

ANEXO 11. ULEMAS DE SILVES

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1SIL	10917	Mas' ūd b. Mufarriġ b. Mas' ūd b. Šan' ūn b. Sufyān, al-Qanṭarī, Abū al-Ḥiyār	437/1045	min ahl
2SIL	1988	Aḥmad b. Mas'ud b. Mufarriġ b. Šan' ūn b. Sufyān, Abū Amr	478/1085	min ahl
3SIL	9233	Muḥammad b. ' Abd al-Raḥmān Ibn al-Milḥ, Abū Bakr	500/1106	min ahl
4SIL	8466	Muḥammad b. Aḥmad b. Mas' ūd b. Mufarriġ b. Mas' ūd b. Šan' ūn b. Sufyān, Abū ' Abd Allāh	501/1108	min ahl
5SIL	7152	'Imrān b. Yaḥyà b. Aḥmad b. Yaḥyà al-Šilbī, Abū Muḥammad	512/1118	min ahl
6SIL	7901	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ġālib b. ' Abd al-Ġāfir b. Sa' id al-' Āmirī (' Āmir b. Liwà) al-Ḥaṭīb al-Naḥwī, Abū Bakr	532/1138	min ahl
7SIL	12834	Muḥammad b. ' Abd Allāh b. Aḥmad b. Nuhayk al-Zuhrī al-Lablī, Abū al-Ḥusayn	545/1151	min ahl

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
8SIL	4971	'Abd Allāh b. Aḥmad b. 'Amrūs ('Amr) (b. Lub) b. Qāsim, Abū Muḥammad	546/1151	min ahl
9SIL	7238	'Īsā b. Ḥabīb b. Lub b. Ibrāhīm b. Lub b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. Muṭarrif al-Ma'āfirī, Ibn Hayba, Abū al-Ḥasan	547/1152	min ahl
10SIL	8906	Muḥammad b. Ḥalaf b. Sa'd al-Ġassānī, (Ibn) al-Lablī, Abū al-Ḥasan	547/1152	min ahl
11SIL	5296	'Abd Allāh b. 'Īsā b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Sulaymān b. Sa'īd Ibn Abī Ḥabīb, Abū Muḥammad	548/1153	min ahl
12SIL	10530	Muḥammad b. Mas'ūd b. Ḥālīṣ, al-Amrūṣī, Abū Bakr	549/1154	min ahl
13SIL	11791	Yūsuf b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. Abī 'Ayṣūn al-Wazīr al-Kātib, al-Šilbī Abū Baḥr	550/1155-6	aşluhu min

ANEXO 12. ULEMAS DE SANTA MARIA AL-ĠARB

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1SMG	7417	Ġālib b. Muḥammad b. Abī Naṣr al-Sahmī al-Muqri', Abū Tammām	469/1076	min ahl
2SMG	11843	Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsā b. Sulaymān al-Naḥwī al-Šantamarī, al-A'lam, Abū al-Ḥaġġāġ	476/1083	min ahl
3SMG	10779	Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsā, Abū 'Abd Allāh	500/1106	min ahl
4SMG	6968	'Amr b. Ismā'il b. 'Amr (Muḥammad) b. Ismā'il al-Muqri', Abū Ḥafṣ	536/1141	min ahl
5SMG	2801	Ġa'far b. Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsā, Abū al-Faḍl	546/1151	min ahl

ANEXO 13. ULEMAS DE SÃO BRÁS DE ALPORTEL

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1SBA	10117	Muḥammad b. 'Ammār b. Ḥusayn b. 'Ammār al-Andalusī al-Mahrī, Dū al-Wizāratayn, Abū Bakr	477/1084	min ahl

ANEXO 14. ULEMAS DE SALTÉS

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1SAL	5211	'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad Abī Zayd b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī al-Wazīr, Abū 'Ubayd	487/1094	min ahl

ANEXO 15. ULEMAS DE NIEBLA

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1N	4004	Ḍarġām b. 'Arwa b. 'Amr b. Ḥaġġāġ b. Abī Qarī'a (Fari'a) Yazīd (Zayd)	138/756	min ahl
2N	4476	'Abd al-Raḥīm b. Ġayṭ	238/852-3	min ahl
3N	2749	Ġābir b. Ġayṭ, Abū Mālik	299/911	min ahl
4N	10177	Muḥammad b. 'Amr b. Muḥammad b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī, Abū al-Qāsim	366/976	min ahl
5N	9042	Muḥammad b. Sa'id b. Ishāq b. Yūsuf al-Umawī, Abū 'Abd Allāh	418/1027	aşluhu min
6N	11726	Yazīd b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Ḥālid	438/1046	min ahl
7N	11520	Yaḥyā b. ḏū al-wizāratayn Abī Muḥammad b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	475/1082	min ahl
8N	11585	Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	507/1113	min ahl
9N	2946	Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥmān b. Nām b. 'Abd Allāh b. Nām al-Bahrānī, Abū 'Alī	515/1121	min ahl
10N	9487	Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Fihri al-Aḥḏab, Ibn al-Ġadd, Abū al-Qāsim	515/1121	min ahl
11N	3438	Sa'dūn b. Mas'ūd al-Murādī, Abū al-Faṭḥ	520/1126	min ahl
12N	4825	'Abd al-Ġafūr b. Ismā'il b. Ḥalaf al-Sakūnī, Abū Muḥammad	540/1145	min ahl
13N	7160	'Amr b. Zakariyyā' b. Zakariyyā' b. Baṭṭāl al-Bahrānī al-Muqri', Abū al-Ḥakam	549/1154	min ahl

ANEXO 16. ULEMAS COM ORIGEM EM AROCHE

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1A	11165	Muwaḥfiq b. Sīd (Sa'id) b. Muḥammad al-Sulamī al-Şaqqaq (al-Saqqaq), Abū Tammām	426/1034	aşluhu min
2A	11322	Hişam b. Ḥayyān al-Anşārī, Abu al-Walīd	486/1094	aşluhu min

ANEXO 17. ULEMAS COM ORIGEM EM MÉRTOLA

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1MTL	9441	Muḥammad b. 'Abd al-Ġanī b. 'Umar (Muḥammad) b. 'Abd Allāh b. Fandala, Abū Bakr	533/1139	aşluhu min

ANEXO 18. ULEMAS COM ORIGEM EM CACELA VELHA

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Vínculo territorial
1CV	2122	Idrīs b. al-Yumān b. Sālim al-'Abdarī al-Šabīnī al-Yābisī, Abū 'Alī	450/1058	aşluhu min

ANEXO 19. ULEMAS DE PECHINA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
11417	220	min ahl
1327	280	sakana
7582	300	min ahl
9054	304	min ahl
4672	306	min ahl
10747	317	min ahl
4670	318	min ahl
7540	319	min ahl
4005	320	min ahl
11433	320	min ahl
3521	329	min ahl
11842	329	min ahl
11688	333	min ahl
6398	335	min ahl
6211	336	min ahl
3685	338	min ahl
2053	339	min ahl
2431	339	min ahl
3569	345	min ahl
5717	348	min ahl
9579	363	min ahl
6157	364	min ahl
9757	364	min ahl
10261	367	min ahl
933	368	min ahl
7131	370	min ahl
10896	371	min ahl
6619	375	min ahl
1989	376	min ahl
2055	376	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
10525	379	aşluhu min
7065	380	min ahl
11204	380	min ahl
7739	382	min ahl
8591	385	min ahl
11835	388	min ahl
6864	389	min ahl
9679	390	min ahl
11462	393	min ahl
8352	394	min ahl
10824	394	min ahl
11807	398	min ahl
1461	400	min ahl
11830	400	min ahl
10666	402	min ahl
4408	411	min ahl
2420	421	min ahl
1491	422	min ahl
6168	434	min ahl
826	440	min ahl
10278	442	min ahl
165	443	min ahl
5106	443	min ahl
9608	445	min ahl
751	446	min ahl
980	446	min ahl
9754	448	min ahl
4390	454	min ahl
937	456	min ahl
7618	457	min ahl
2390	466	min ahl
44	467	min ahl
10125	471	min ahl
2083	472	min ahl
4915	481	min ahl

ANEXO 20. ULEMAS DE ALMERIA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
1057	310	min ahl
1461	400	min ahl
564	403	min ahl
7085	409	min ahl
178	411	min ahl
7783	420	min ahl
2558	435	min ahl
7549	443	min ahl
7575	448	min ahl
2474	454	min ahl
10110	454	min ahl
702	459	min ahl
3951	462	min ahl
846	469	min ahl
1670	469	min ahl
7337	469	min ahl
107	470	min ahl
4252	470	min ahl
3081	475	min ahl
4038	477	min ahl
1433	478	min ahl
2609	478	min ahl
8947	478	min ahl
2870	480	min ahl
7842	481	min ahl
10664	481	min ahl
4677	481	sakana
8899	485	min ahl
4389	486	sakana
8236	490	min ahl
11661	491	sakana
26	494	min ahl
1976	496	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
3759	496	min ahl
11085	496	min ahl
11741	497	min ahl
4902	500	min ahl
10787	502	min ahl
7592	506	min ahl
11166	506	min ahl
4496	507	min ahl
6955	507	min ahl
3157	508	min ahl
6767	509	min ahl
10529	510	min ahl
8380	511	min ahl
9797	511	min ahl
10442	512	min ahl
5652	513	min ahl
1339	513	sakana
58	514	min ahl
4753	514	min ahl
10714	514	min ahl
8627	515	min ahl
6083	524	min ahl
9399	528	min ahl
4284	530	min ahl
6346	531	sakana
6372	532	min ahl
6600	532	min ahl
8815	532	min ahl
6265	533	min ahl
1927	536	min ahl
2038	536	min ahl
7828	536	min ahl
6580	538	min ahl
6638	539	min ahl
8137	539	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
1862	540	min ahl
2432	540	min ahl
5548	540	min ahl
9861	540	min ahl
1383	542	min ahl
4643	542	min ahl
5268	542	min ahl
5839	542	min ahl
9256	544	min ahl
10976	545	min ahl
5830	546	min ahl
7330	546	min ahl
118	547	min ahl
11643	548	min ahl
5988	549	min ahl
7917	549	min ahl
10892	550	min ahl

ANEXO 21. ULEMAS DE SANTA FÉ DE MONDÚJAR

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
5310	500	min ahl

ANEXO 22. ULEMAS DE TIJOLA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
11967	542	min ahl

ANEXO 23. ULEMAS DE PURCHENA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
5826	539	min ahl
10667	540	min ahl

ANEXO 24. ULEMAS DE LORCA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2165	215	min ahl
3177	304	min ahl
3382	309	min ahl
8767	321	min ahl
2963	325	min ahl
6211	336	min ahl
7712	354	min ahl
959	357	min ahl
5003	363	min ahl
8720	366	min ahl
1697	412	min ahl
2775	494	min ahl
1010	516	min ahl
9594	532	min ahl
4336	540	min ahl

ANEXO 25. ULEMAS DE TUDMĪR

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2504	197	min ahl
3062	222	min ahl
10514	222	min ahl
4482	227	min ahl
7186	238	min ahl
7187	238	min ahl
2502	265	min ahl
10180	276	min ahl
7185	284	min ahl
2213	293	min ahl
4322	294	min ahl
2455	295	min ahl
270	300	aşluhu min
3177	304	min ahl
10622	306	min ahl
10912	307	min ahl
10965	319	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
8767	321	min ahl
11110	321	min ahl
2327	328	min ahl
2463	328	min ahl
2922	338	min ahl
6242	347	min ahl
10859	350	min ahl
11411	366	min ahl
7905	368	min ahl
3305	371	min ahl
9174	378	min ahl
7217	391	min ahl
11399	393	min ahl
11408	406	aşluhu min
12563	448	min ahl
1534	503	min ahl
7321	540	min ahl

ANEXO 26. ULEMAS DE MÚRCIA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2455	295	min ahl
5841	300	min ahl
10859	350	min ahl
11411	366	min ahl
12560	370	min ahl
12366	400	min ahl
2355	409	min ahl
1697	412	min ahl
2412	412	min ahl
690	423	min ahl
1146	426	min ahl
1294	426	min ahl
3651	430	min ahl
9505	436	min ahl
981	440	min ahl
11410	440	min ahl
855	444	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
9608	445	min ahl
5167	450	min ahl
6570	450	min ahl
6384	458	min ahl
1663	460	min ahl
5873	460	min ahl
5144	461	min ahl
11753	461	min ahl
4526	469	min ahl
11315	469	min ahl
11115	470	min ahl
1376	473	min ahl
9980	473	min ahl
5161	480	min ahl
5863	485	min ahl
9495	494	min ahl
5565	495	sakana
9779	496	min ahl
11449	496	min ahl
9572	497	min ahl
2387	498	min ahl
2242	500	min ahl
393	503	min ahl
1534	503	min ahl
8090	508	min ahl
8589	511	min ahl
10159	511	min ahl
11318	513	min ahl
726	514	min ahl
206	516	min ahl
4600	517	min ahl
4467	520	min ahl
11638	520	sakana
3259	524	min ahl
5774	524	min ahl
5473	526	min ahl
7701	528	min ahl
10216	529	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
1990	530	min ahl
4173	530	min ahl
9762	530	min ahl
10629	530	min ahl
1311	533	min ahl
9348	535	min ahl
12713	535	min ahl
10702	536	min ahl
1356	538	min ahl
6088	538	min ahl
5488	538	aşluhu min
3842	539	min ahl
4826	539	min ahl
8481	539	min ahl
9682	540	min ahl
5345	541	min ahl
8987	546	min ahl
88	547	min ahl
3339	548	min ahl
8210	550	min ahl
4166	550	sakana

ANEXO 27. ULEMAS DE ORIHUELA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
6592	472	min ahl
8181	496	min ahl
3119	505	min ahl
8903	519	min ahl
4063	523	min ahl
10794	525	min ahl
3335	526	min ahl
3909	531	min ahl
1383	542	min ahl
5268	542	min ahl
10881	545	min ahl
10793	549	min ahl

ANEXO 28. ULEMAS DE BIGASTRO

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2863	420	min ahl

ANEXO 29. ULEMAS DE ELCHE

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2207	507	min ahl

ANEXO 30. ULEMAS DE CHINCHILLA DE MONTE-ARAGÓN

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
4847	499	min ahl

ANEXO 31. ULEMAS DE INIESTA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2691	510	min ahl
6088	538	min ahl

ANEXO 32. ULEMAS DE ALICANTE

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
4458	540	min ahl

ANEXO 33. ULEMAS DE JÁTIVA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
9713	411	min ahl
6060	430	min ahl
5204	454	min ahl
3896	454	aşluhu min
3837	456	min ahl
4721	460	min ahl
4721	460	min ahl
4745	465	min ahl
3905	470	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
4350	474	min ahl
5579	475	min ahl
6503	475	min ahl
10955	481	min ahl
8706	483	min ahl
4036	484	min ahl
10789	490	min ahl
4744	493	min ahl
11495	495	min ahl
6520	496	min ahl
5828	498	min ahl
9944	500	min ahl
5091	501	min ahl
5293	503	min ahl
7300	504	sakana
8856	505	min ahl
22	506	min ahl
4496	507	min ahl
9588	509	min ahl
10982	509	min ahl
9793	510	min ahl
11816	512	min ahl
11829	513	min ahl
6055	514	min ahl
1116	515	min ahl
1198	515	min ahl
27	516	min ahl
1558	516	min ahl
11106	517	min ahl
9357	519	min ahl
3164	520	min ahl
3708	520	min ahl
5946	525	min ahl
4434	528	min ahl
8785	528	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
5398	530	min ahl
5259	532	min ahl
5480	533	min ahl
4793	536	min ahl
10551	536	min ahl
9981	538	min ahl
940	540	min ahl
4546	540	min ahl
4729	541	min ahl
10436	541	min ahl
4109	543	min ahl
10669	547	min ahl
4298	548	min ahl
5644	548	min ahl
699	550	min ahl

ANEXO 34. ULEMAS DE ONTENIENTE

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
9426	540	min ahl

ANEXO 35. ULEMAS DE COCENTAINA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
8570	543	min ahl

ANEXO 36. ULEMAS DE ALCIRA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
5998	445	min ahl
3140	460	min ahl
2081	461	min ahl
8962	487	min ahl
4023	492	min ahl
21	533	min ahl
746	550	min ahl

ANEXO 37. ULEMAS DE DÉNIA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
3656	420	min ahl
2122	450	min ahl
4089	460	min ahl
8167	470	min ahl
6104	471	min ahl
10311	476	min ahl
3078	477	sakana
7894	491	min ahl
7973	491	min ahl
383	491	sakana
3844	496	sakana
2366	500	min ahl
2942	500	min ahl
10212	507	min ahl
9968	513	min ahl
8816	514	min ahl
3193	514	sakana
11981	514	sakana
9013	516	sakana
9181	519	min ahl
1080	520	min ahl
4811	520	min ahl
947	522	min ahl
2601	529	min ahl
3614	529	min ahl
7924	529	min ahl
2521	529	sakana
4516	531	min ahl
10023	531	min ahl
1081	532	min ahl
4782	534	min ahl
6822	535	min ahl
8617	536	min ahl
2804	539	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
3282	539	min ahl
4025	540	min ahl
1236	541	min ahl
35	542	min ahl
3778	545	min ahl
227	546	min ahl
8633	547	min ahl
1999	550	min ahl
11589	550	min ahl

ANEXO 38. ULEMAS DE IBIZA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2122	450	min ahl

ANEXO 39. ULEMAS DE MAIORCA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2602	413	min ahl
589	430	min ahl
6144	433	min ahl
810	440	min ahl
9085	452	min ahl
7406	465	min ahl
6331	475	min ahl
10118	485	min ahl
10249	488	min ahl
2352	491	min ahl
6488	493	min ahl
11863	523	min ahl
9025	524	min ahl
4709	526	min ahl
8611	537	aşluhu min
8639	537	aşluhu min
663	550	sakana

ANEXO 40. ULEMAS DE VALÊNCIA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2768	327	min ahl
10977	349	min ahl
4334	351	min ahl
11554	372	min ahl
2785	376	min ahl
3394	378	min ahl
11982	380	min ahl
3424	381	min ahl
9029	400	sakana
2787	419	min ahl
5169	430	min ahl
9540	430	min ahl
4926	436	sakana
2786	438	min ahl
3070	443	sakana
3080	454	min ahl
4411	456	min ahl
1710	459	min ahl
1970	464	min ahl
648	468	min ahl
8797	470	min ahl
4412	472	min ahl
12565	473	min ahl
5794	474	min ahl
5110	476	min ahl
7098	476	min ahl
839	477	min ahl
1797	479	min ahl
11164	480	min ahl
4784	484	min ahl
6653	484	min ahl
386	486	min ahl
3083	486	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
11322	486	min ahl
5192	487	min ahl
9856	487	min ahl
5090	487	sakana
1319	488	min ahl
2789	488	min ahl
2997	490	min ahl
10868	490	min ahl
11372	490	min ahl
1789	500	min ahl
5607	500	min ahl
1791	503	min ahl
6667	508	min ahl
6668	508	min ahl
7914	508	min ahl
11853	508	min ahl
4414	509	min ahl
8654	509	min ahl
1978	511	min ahl
8380	511	min ahl
9087	512	min ahl
2396	513	min ahl
3191	513	min ahl
8172	514	min ahl
5104	516	min ahl
10638	519	min ahl
8241	520	min ahl
9580	520	min ahl
9264	521	min ahl
11100	522	min ahl
1163	526	min ahl
3801	530	min ahl
4167	530	min ahl
8320	530	min ahl
10144	530	min ahl

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
10916	530	min ahl
9007	531	min ahl
8274	533	min ahl
5567	535	min ahl
9132	536	sakana
33	537	min ahl
1612	539	min ahl
2884	539	min ahl
9838	539	min ahl
10157	539	min ahl
5390	540	min ahl
7343	540	min ahl
10024	540	min ahl
10156	540	min ahl
8294	544	min ahl
11180	545	aşluhu min
8521	546	min ahl
896	547	min ahl
912	547	min ahl
1226	547	min ahl
8462	547	min ahl
8756	547	min ahl
5147	548	min ahl
9528	548	min ahl
152	549	min ahl
4010	549	min ahl
162	550	min ahl
10441	550	min ahl

ANEXO 41. ULEMAS DE CALANDA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
5292	530	min ahl

ANEXO 42. ULEMAS DE LÍRIA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
10520	541	min ahl
10727	547	min ahl
5625	550	min ahl

ANEXO 43. ULEMAS DE SAGUNTO/MORVIEDRO

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
2411	537	min ahl
7672	540	min ahl
1965	542	min ahl
3673	520	aşluhu min

ANEXO 44. ULEMAS DE UXÓ

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
6653	484	min ahl

ANEXO 45. ULEMAS DE BURRIANA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
8274	533	min ahl

ANEXO 46. ULEMAS DE ONDA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
3520	482	min ahl
5196	510	min ahl
8714	515	min ahl
8643	535	min ahl
96	540	min ahl
2784	540	min ahl
8140	541	min ahl
11887	542	min ahl
11865	546	min ahl

ANEXO 47. ULEMAS DE JÉRICA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
4321	463	min ahl
9251	520	min ahl

ANEXO 48. ULEMAS DE ALPUENTE

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
5305	462	min ahl
5027	490	aşluhu min
9408	520	min ahl
12520	540	min ahl

ANEXO 49. ULEMAS DE JAVALAMBRE

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
5305	462	min ahl
5027	490	aşluhu min
9408	520	min ahl
12520	540	min ahl

ANEXO 50. ULEMAS DE SARRIÓN

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
11862	505	min ahl

ANEXO 51. ULEMAS DE ALBARRACÍN

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
10660	433	min ahl
1948	459	min ahl
4154	489	min ahl
5712	490	min ahl
2200	533	min ahl
7678	538	min ahl
7681	540	min ahl
868	544	min ahl

ANEXO 52. ULEMAS DE PENISCOLA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
5924	550	min ahl

ANEXO 53. ULEMAS DE TORTOSA

ID PUA	Data morte H	Vínculo territorial
4021	285	min ahl
11557	285	min ahl
4582	288	min ahl
2021	322	min ahl
3144	330	min ahl
5673	331	min ahl
10721	360	min ahl
4455	368	min ahl
7579	371	aşluhu min
2629	374	min ahl
11629	375	min ahl
2079	408	min ahl
3178	408	min ahl
11247	422	min ahl
3095	425	min ahl
1029	464	min ahl
6006	467	min ahl
7670	491	min ahl
8833	508	min ahl
10651	520	aşluhu min
755	523	min ahl
4765	523	min ahl
11185	535	min ahl
3551	540	min ahl

ANEXO 54. ULEMAS DE SINTRA (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1SIN	3686	Salama b. Umayya b. Wadī' al-Tuġġibī al-Imām, Abū al-Qāsim	442/1050	-	al-Tuġġibī

ANEXO 55. ULEMAS DE LISBOA (FAMÍLIA E NISBA)

ID	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1L	281	Ibrāhīm b. Hārūn b. Ḥalaf b. 'Abd al-Karīm b. Sa'īd al-Mašmūdī, (Ibn) al-Zāhid, Abū Ishāq	360/970	-	al-Mašmūdī
2L	4145	'Abd al-Barr b. Hišām b. 'Abd al-Barr al-Bakrī	500/1106	-	al-Bakrī
3L	10735	Muḥammad b. Yahyà b. Muzāḥim al-Muqri' al-Anšārī al-Ḥazraġī, Abū 'Abd Allāh	501/1108	-	al-Anšārī; al-Ḥazraġī

ANEXO 56. ULEMAS DE SANTARÉM (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1SAN	5432	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sāra (Šāra) (Ġāra) al-Bakrī, Abū Muḥammad	517/1123	-	al-Bakrī
2SAN	9983	Muḥammad b. 'Alī b. Dūna/Dūna/Zāna/ Zūna al-Sahmī al-Šantarīnī, Abū 'Abd Allāh	528/1133	-	al-Sahmī al-Šantarīnī
3SAN	7331	'Īsà b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Īsà b. Mu'ammal b. Abī al-Baḥr al-Zuhrī al-Šantarīnī, Abū al-Ašbaġ	530/1135	-	al-Zuhrī al-Šantarīnī
4SAN	3186	Ḥalaf b. Yūsuf b. Furtūn al-Šantarīnī al- Naḥwī, Ibn al-Abraš, Abū al-Qāsim	532/1138	-	al-Šantarīnī
5SAN	5281	'Abd Allāh b. 'Alī, Abū Muḥammad	540/1145	-	-
6SAN	9753	Muḥammad b. 'Abd al-Mālīk al- Šantarīnī, Ibn al-Sarrāġ, Abū Bakr	545/1150	-	al-Šantarīnī

ANEXO 57. ULEMAS DE ALCÁCER DO SAL (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1AS	2208	Ismā'il b. Aḥmad b. Mas'ūd b. Muḥammad al-Ru'aynī, Abū al-Qāsim	526/1132	-	al-Ru'aynī

ANEXO 58. ULEMAS DE ÉVORA (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1E	5119	'Abd Allāh b. Riḍā b. Ḥalid b. 'Abd Allāh b. Riḍā al-Kātib, Abū Muḥammad	429/1038	-	-
2E	3145	Ḥalaf b. Faṭḥ b. Nādir (Ġudī) al-Qaysī al-Yāburī, Ibn Abī al-Mawṭā, Abū al-Qāsim	434/1043	-	al-Qaysī al-Yāburī
3E	1017	Aḥmad b. Sa'īd b. 'Abd Allāh b. Ḥakam al-Sakūnī al-Yāburī, Abū al-'Abbās	459/1066-7	-	al-Sakūnī al-Yāburī
4E	5178	'Abd Allāh b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Yāburī, Abū Bakr, Abū Muḥammad	516/1122	-	al-Yāburī
5E	7000	'Umar b. Ḥalaf b. Muḥammad b. 'Abd Allāh Yāburī, Ibn al-Yatīm, Abū Ḥafṣ	527/1132	-	al-Yāburī
6E	5675	'Abd al-Mağīd b. 'Abd Allāh b. 'Abdūn al-Fihri, ḡū al-wizāratayn, Abū Muḥammad	529/1134	-	al-Fihri
7E	11760	Ya'īs b. Al-Mufarriğ (Mufarriğ) b. Sa'īd al-Laḥmī al-Yāburī, Abū Muḥammad, Abū al-Baqā'	530/1135-6	Banū 'Abdūn	al-Yāburī al-Laḥmī
8E	3931	Šu'ayb b. 'Isā b. 'Alī b. Ġābir b. 'Adī b. Ġābir al-Ašğā'ī al-Yāburī, Abū Muḥammad	538/1143	-	al-Ašğā'ī al-Yāburī
9E	7204	'Ayyāš b. Farağ b. 'Abd al-Malik b. Hārūn al-Azdī, Abū Bakr	540/1145	Banū 'Ayyāš	al-Azdī

ANEXO 59. ULEMAS DE BADAJOZ (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1BAD	2908	Ḥasan (al-Ḥasan) b. Šuraḥābil, Abū 'Alī	300/912-3	-	-
2BAD	3570	Sa'īd b. 'Uṭmān	300/912	-	-
3BAD	3599	Sa'īd b. Karsilīn, Abū 'Uṭmān	300/912	-	-
4BAD	3880	Sahl b. Qāsim	300/912	-	-
5BAD	5599	'Abd Allāh b. Nūr, Abū Umayya	300/912	-	-
6BAD	6396	'Alī b. al-Ḥasan (Ḥasan), Ibn Šabūqa	300/912	-	-
7BAD	9578	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Suwayda al-Qaysī, Abū 'Abd Allāh	300/912	-	al-Qaysī
8BAD	11837	Yūsuf b. Sufyān al-Qurašī al-Baṭalyawsī, Abū 'Umar (Abū Muḥammad)	301/913	-	al-Qurašī al-Baṭalyawsī
9BAD	2886	Ḥazm (b.) al-Aḥmar, Abū Wahb	305/917	-	-
10BAD	11037	Munḍir b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barāliḥ, Abū al-Ḥakam	306/918	-	-
11BAD	5807	'Abd al-Mālik b. Fahd b. Baṭṭāl al-Qaysī, Ibn Abi Tayyār, Abū Marwān	308/920	-	al-Qaysī

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
12BAD	5853	'Abd al-Mālik b. Marwān b. Ruzayq (Zurayq), Ibn al-Ġaššā', Abū Marwān	309/921-2	Banū al-Ġaššā'	-
13BAD	394	Abū al-Ġamr	310/922	-	-
14BAD	11383	Waṭūf b. Masarra, Abū Mūsā	315/927	-	-
15BAD	10948	Muṭarrif b. Faraġ b. 'Alī, Abū Suhūla, Abū al-Qāsim	323/935	Banū Faraġ	-
16BAD	3683	Salmān b. Qurayš b. Salmān al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh	329/940	-	-
17BAD	2849	Ḥubāb b. Zakariyyā', Abū al-Qāsim	331/942	-	-
18BAD	10236	Muḥammad b. Ġānim	339/950	-	-
19BAD	10515	Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā', Abū 'Abd Allāh	339/950	Banū al-Ġaššā'	-
20BAD	11668	Yaḥyā b. Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā'	339/950	Banū al-Ġaššā'	-
21BAD	3066	Ḥalāš b. Manšūr b. Samalatun al-Bazzāz, Abū al-Qāsim	380/990	-	-
22BAD	11290	Hāšim b. Yaḥyā b. Ḥaġġāġ al-Baṭalyawsī, Abū al-Walid	385/995	-	al-Baṭalyawsī
23BAD	3561	Sa'id b. 'Uṭmān b. Abī Sa'id	389/998	-	-
24BAD	10751	Muḥammad b. Yazīd, Abū 'Abd Allāh	390/999	-	-
25BAD	3822	Sulaymān b. Muḥammad b. Baṭṭāl al-Baṭalyawsī, al-Mutalamis, al-'Ayn Ġūdī, Abū Ayyūb	404/1013	-	al-Baṭalyawsī
26BAD	7058	'Umar b. Lubb b. Abī 'Amr (Abī 'Umar) b. Aḥmad al-Bakrī, Ibn al-Ḥašār, Ibn Abī 'Amr, Abū Ḥafṣ	420/1029	-	al-Bakrī
27BAD	2611	Ayman b. Ḥālid b. Ayman al-Anšārī, Abū Sa'id	432/1040	Banū Ayman	al-Anšārī
28BAD	3032	Ḥālid b. Ayman al-Anšārī, Abū Bakr	434/1042	Banū Ayman	al-Anšārī
29BAD	5685	'Abd al-Mu'ṭī b. 'Abd al-Qawī al-Baṭalyawsī, Ibn Qawī, Abū 'Amr (Abū 'Umar)	435/1043	-	al-Baṭalyawsī
30BAD	388	Abū al-'Abbās b. al-Bayn	450/1058	-	-
31BAD	8728	Muḥammad b. Buhlūl al-Kaffif, Abū 'Abd Allāh	460/1067	-	-
32BAD	9697	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Maslama al-Tuġībī al-Muẓaffar Ibn al-Afṭas, Abū Bakr	460/1067	Banū al-Afṭas	al-Tuġībī
33BAD	10588	Muḥammad b. Mūsā b. Faṭḥ al-Anšārī, Ibn al-Ġurāb, Abū Bakr	460/1068	-	al-Anšārī

IDG	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
34BAD	6319	Alī b. Aḥmad Ḥamdūn al-Baṭalyawsī al-Muqri', Ibn al-Laṭīna, Abū al-Ḥasan	466/1073	-	al-Baṭalyawsī
35BAD	4086	'Āmir b. Aḥmad b. Ḥālīṣ, Abū al-Ḥasan	469/1076-7	-	-
36BAD	3765	Sulaymān b. Ḥalaf b. Sa'd b. Ayyūb b. Wāriṭ al-Tuġībī al-Bāġī al-Mālikī al-Ḥāfiẓ al-Qāḍī, Abū al-Walid	474/1081	-	al-Tuġībī al-Bāġī al-Mālikī
37BAD	6720	'Alī b. Muḥammad b. al-Sayyid al-Naḥwī al-Baṭalyawsī, al-Ḥayṭāl, Abū al-Ḥasan	480/1087	-	-
38BAD	7502	Faraġ b. Ḥadīda/Hudayda al-Muqri' al-Zāhiri	480/1087	-	al-Zāhiri
39BAD	5095	'Abd Allāh b. Ḥatāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī	484/1091	Banū Hilāl al-Māridī	al-Māridī
40BAD	5287	'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad, Ibn al-Ḥarrāz, Abū Muḥammad	487/1094	-	-
41BAD	7093	'Umar b. Muḥammad b. Maslama b. 'Abd Allāh Abī Muḥammad al-Manšūr b. Muḥammad b. Maslama al-Tuġībī, al-Mutawakkil, Ibn al-Afṭas, Abū Muḥammad	487/1094	Banū al-Afṭas	al-Tuġībī
42BAD	2847	Ḥāmid b. Nāhiḍ al-Umawī, Abū Šakir	492/1098	-	al-Umawī
43BAD	4073	'Āsim b. Ayyūb, al-Adīb Abū Bakr	494/1100	-	-
44BAD	8691	Muḥammad b. al-Mufarriġ b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Muqri', Abū Abd Allāh (Abū Bakr)	494/1100	-	-
45BAD	6995	'Umar b. Ḥaṭṭāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī, Abū Ḥafṣ	501/1107	Banū Hilāl al-Māridī	al-Māridī
46BAD	1128	Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Maydān	510/1116-7	-	-
47BAD	3469	Sa'id b. Aḥmad b. Sa'id b. 'Abd al-Barr b. Muġāhid al-Anšārī al-Baṭalyawsī, Ibn Zarqūn, Abū al-Ṭayyib	520/1126-7	Banū Zarqūn	al-Anšārī al-Baṭalyawsī
48BAD	4736	'Abd al-'Azīz b. Sa'id b. 'Abd al-'Azīz al-Kātib, Ibn al-Qabṭūrnah, Abū Bakr	520/1126	Banū Qabṭurna	-
49BAD	5320	'Abd Allāh b. Mālik al-Aṣbaḥī, Abū Muḥammad	520/1126	-	al-Aṣbaḥī
50BAD	5392	'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd al-Baṭalyawsī al-Naḥwī, Abū Muḥammad	521/1127	-	al-Baṭalyawsī
51BAD	11000	Mufarriġ b. Salama b. Aḥmad al-Qaysī, Abū Ḥalīl	536/1141	-	al-Qaysī

ANEXO 60. ULEMAS DE ALCÂNTARA (CÁCERES) (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1ALC	3148	Ḥalaf b. Farağ b. Ḥalaf b. 'Āmir b. Faḥalūn al-Qanṭarī, Ibn al-Ruyuh Abū al-Qāsim	530/1135	-	al-Qanṭarī

ANEXO 61. ULEMAS DE MÉRIDA (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1M	4233	'Abd al-Raḥmān b. Ṭarīf al-Yaḥṣubī, Abū al-Faṭḥ	172/788	-	al-Yaḥṣubī
2M	7726	Mālik b. Ma' ruf, Abū 'Abd Allāh	264/877	-	-
3M	563	Abū 'Abd Allāh Ibn Makāda	275/888	-	-
4M	5866	'Abd al-Mālik b. Numayr al-Fārisī	290/902	-	al-Fārisī
5M	229	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ṭābit, Abū Ishāq	541/1146	-	-

ANEXO 62. ULEMAS DE BEJA (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1B	4155	'Abd al-Ġabbār b. 'Abd Allāh Abī Salama b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf al-Qurašī al-Zuhrī	93/711	Banū Ya' īs	al-Zuhrī al-Qurasī
2B	7163	'Amr b. Šarāḥil b. Muḥammad al-Ma' āfirī (al-Ġafārī)	138/756	Banū Šarāḥil al-Ma' āfirī	al-Ma' āfirī (al-Ġafārī)
3B	9045	Muḥammad (b. Sa' id) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥil (Isrāqil) al-Ma' āfirī al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh	198/813	Banū Šarāḥil al-Ma' āfirī	al-Ma' āfirī
4B	3603	Sa' id b. Muḥammad (b. Sa' id) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥil al-Ma' āfirī	210/825	Banū Šarāḥil al-Ma' āfirī	al-Ma' āfirī
5B	53	Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsà b. Ašbağ b. Ḥalid b. Yazīd, Abū Ishāq	268/881	Banū Ḥalid	-
6B	9447	Muḥammad b. 'Abd Allāh (b. Muḥammad) al-Ḥawlānī al-Bāğī al- Išbīlī, Ibn al-Qawq (al-Qawn), Abū 'Abd Allāh	307/919	-	al-Bāğī al-Ḥawlānī
7B	11225	Našr b. Šākir b. Ġanāḥ	308/920	Banū Ġanāḥ	-
8B	11168	Mawhab b. 'Abd al-Qādir b. Mawhab	310/922	-	-
9B	3099	Ḥalaf b. Ġāmi' b. Ḥāğib	320/932	Banū Ḥāğib	-
10B	7838	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsà b. Ašbağ b. Ḥalid b. Yazīd	328/939	Banū Ḥalid	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
11B	9153	Muḥammad b. Šākir b. Ğannāḥ	329/940	Banū Ğannāḥ	-
12B	204	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. 'Īsà b. Aṣḥabāğ b. Ḥālid b. Yazīd al-Bāğī, Abū Iṣḥāq	350/961	Banū Ḥālid	al-Bāğī
13B	5359	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. 'Īsà b. Aṣḥabāğ b. Ḥālid b. Yazīd, Abū Muḥammad	369/980	Banū Ḥālid	-
14B	1563	Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq, Abū al-Qāsim	373/983	Banū Ḥālid	-
15B	9021	Muḥammad b. Sa' dūn (Sa' d) Ibn al-Zanūnī, Abū 'Abd Allāh	392/1002	-	-
16B	9204	Muḥammad b. 'Abbād (b. Muḥammad) b. Ismā' il (b. Muḥammad b. Ismā' il) b. Qurayš b. 'Abbād 'Amr b. Islam b. 'Amr b. 'Aṭṭāf b. Nu' aym	488/1095	-	-
17B	9207	Muḥammad b. 'Abbād b. Muḥammad b. 'Abbād, al-Mu' tamid 'alā Allāh, Abū al-Qāsim	488/1095	-	-
18B	7126	'Amr b. Yaḥyà b. al-Faḍl, Ibn Šāḥib al-Šalāt, Abū Ḥafṣ	530/1135	-	-
19B	8338	Muḥammad b. Aḥmad b. Ṭāhir al-Qaysī, Abū Bakr	542/1147	Banū Ṭāhir	al-Qaysī
20B	1800	Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Ḥaṭṭāb b. Zahr (Zāhr), Abū al-'Abbās	547/1152	-	-

ANEXO 63. ULEMAS DE MARACHIQUE (CASTRO DA COLA) (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1MCH	9452	Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Sa' id b. 'Abd Allāh b. Šabrin al-Qāḍī al-Ġuḍāmī, Abū 'Abd Allāh	503/1109	-	al-Ġuḍāmī
2MCH	11078	Mūsà b. Aḥmad b. Mūsà b. al-Ḥasan, Ibn Qintuluh, Abū al-Ḥasan	509/1115	-	-

ANEXO 64. ULEMAS DE SILVES (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1SIL	10917	Mas'ūd b. Mufarriğ b. Mas'ūd b. San' ün b. Sufyān, al-Qanṭarī, Abū al-Ḥiyār	437/1045	Banū al-Qanṭarī	-
2SIL	1988	Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarriğ b. Šan' ün b. Sufyān, Abū 'Amr	478/1085	Banū al-Qanṭarī	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
3SIL	9233	Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Milḥ, Abū Bakr	500/1106	Banū al-Milḥ	-
4SIL	8466	Muḥammad b. Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarrig b. Mas'ūd b. Ṣan'un b. Sufyān, Abū 'Abd Allāh	501/1108	Banū al-Qanṭarī	-
5SIL	7152	'Imrān b. Yaḥyà b. Aḥmad b. Yaḥyà al-Šilbī, Abū Muḥammad	512/1118	-	al-Šilbī
6SIL	7901	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ġālib b. 'Abd al-Ġāfir b. Sa'id al-'Āmirī ('Āmir b. Liwā) al-Ḥaṭīb al-Naḥwī, Abū Bakr	532/1138	-	al-'Āmirī
7SIL	12834	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Nuḥayk al-Zuhrī al-Lablī, Abū al-Ḥusayn	545/1151	Banū Nuḥayk	al-Zuhrī
8SIL	4971	'Abd Allāh b. Aḥmad b. 'Amrūs ('Amr) (b. Lubb) b. Qāsim, Abū Muḥammad	546/1151	Banū 'Amrūs	-
9SIL	7238	'Īsà b. Ḥabīb b. Lubb b. Ibrāhīm b. Lubb b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. Muṭarrif al-Ma'āfirī, Ibn Hayba, Abū al-Ḥasan	547/1152	-	al-Ma'āfirī
10SIL	8906	Muḥammad b. Ḥalaf b. Sa'd al-Ġassānī, (Ibn) al-Lablī, Abū al-Ḥasan	547/1152	-	al-Lablī
11SIL	5296	'Abd Allāh b. 'Īsà b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Sulaymān b. Sa'id Ibn Abī Ḥabīb, Abū Muḥammad	548/1153	Banū Abī Ḥabīb	-
12SIL	10530	Muḥammad b. Mas'ūd b. Ḥālīṣ, al-Amrūšī, Abū Bakr	549/1154	-	-
13SIL	11791	Yūsuf b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. Abī 'Ayšūn al-Wazīr al-Kātib, al-Šilbī Abū Baḥr	550/1155-6	-	al-Šilbī

ANEXO 65. ULEMAS DE SANTA MARIA AL-ĠARB (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1SMG	7417	Ġālib b. Muḥammad b. Abī Naṣr al-Sahmī al-Muqri', Abū Tammām	469/1076	-	al-Sahmī
2SMG	11843	Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsà b. Sulaymān al-Naḥwī al-Šantamarī, al-A'lam, Abū al-Ḥaġġāġ	476/1083	Banū al-A'lam al-Šantamarī	-
3SMG	10779	Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsà, Abū 'Abd Allāh	500/1106	Banū al-A'lam al-Šantamarī	-
4SMG	6968	'Amr b. Ismā'il b. 'Amr (Muḥammad) b. Ismā'il al-Muqri', Abū Ḥafṣ	536/1141	-	-
5SMG	2801	Ġa'far b. Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsà, Abū al-Faql	546/1151	Banū al-A'lam al-Šantamarī	-

ANEXO 66. ULEMAS DE SÃO BRÁS DE ALPORTEL (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1SBA	10117	Muḥammad b. 'Ammār b. Ḥusayn b. 'Ammār al-Andalusī al-Mahrī, Dū al-Wizāratayn, Abū Bakr	477/1084	-	al-Andalusī al-Mahrī

ANEXO 67. ULEMAS DE SALTÉS (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1SAL	5211	'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad Abī Zayd b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī al-Wazīr, Abū 'Ubayd	487/1094	Banū al-Bakrī	al-Bakrī

ANEXO 68. ULEMAS DE NIEBLA (FAMÍLIA E NISBA)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Família	Nisba
1N	4004	Ḍarġām b. 'Arwa b. 'Amr b. Ḥaġġāġ b. 'Abī Qarī'a (Farī'a) Yazīd (Zayd)	138/756	-	-
2N	4476	'Abd al-Raḥīm b. Ġayṭ	238/852-3	Banū Ġayṭ	-
3N	2749	Ġābir b. Ġayṭ, Abū Mālik	299/911	Banū Ġayṭ	-
4N	10177	Muḥammad b. 'Amr b. Muḥammad b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī, Abū al-Qāsim	366/976	Banū al-Bakrī	al-Bakrī
5N	9042	Muḥammad b. Sa'id b. Ishāq b. Yūsuf al-Umawī, Abū 'Abd Allāh	418/1027	-	al-Umawī
6N	11726	Yazīd b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Ḥālīd	438/1046	Banū al-Ġadd	al-Fihri
7N	11520	Yaḥyà b. dū al-wizāratayn Abī Muḥammad b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	475/1082	Banū al-Ġadd	al-Fihri
8N	11585	Yaḥyà b. 'Abd Allāh b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	507/1113	Banū al-Ġadd	al-Fihri
9N	2946	Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥmān b. Nām b. 'Abd Allāh b. Nām al-Bahrānī, Abū 'Alī	515/1121	Banū Nām	al-Bahrānī
10N	9487	Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Fihri al-Aḥḍab, Ibn al-Ġadd, Abū al-Qāsim	515/1121	Banū al-Ġadd	al-Fihri
11N	3438	Sa'dūn b. Mas'ūd al-Murādī, Abū al-Fatḥ	520/1126	-	al-Murādī
12N	4825	'Abd al-Ġafūr b. Ismā'il b. Ḥalaf al-Sakūnī, Abū Muḥammad	540/1145	Banū Ḥalīl al-Sakūnī	al-Sakūnī
13N	7160	'Amr b. Zakariyyā' b. Zakariyyā' b. Baṭṭāl al-Bahrānī al-Muqri', Abū al-Ḥakam	549/1154	-	al-Bahrānī

ANEXO 69. DISCIPLINAS

Disciplina	Transliteração	Tradução
الأدب	<i>al-adab</i>	Humanidades
الاعتقاد	<i>al-i 'tiqād</i>	Dogma
الإعراب	<i>al-i 'rāb</i>	Sintaxe desinencial
الأصول	<i>al-uṣūl</i>	Fundamentos (do Direito ou da Religião)
الرأي	<i>al-ra'y</i>	Opinião pessoal em matéria de Direito
الشروط	<i>al-ṣurūṭ</i>	Contratos
الشعر	<i>al-ṣi'r</i>	Poesia
الحديث	<i>al-ḥadīṭ</i>	Tradição
الحساب	<i>al-ḥisāb</i>	Cálculo
العربية	<i>al-'arabiyya</i>	Língua árabe
الفتيا	<i>al-futyā</i>	Fátua (emissão de)
الفرص	<i>al-farḍ (?)</i>	Cálculo de heranças
الفقه	<i>al-fiqh</i>	Direito islâmico
القراءات	<i>al-qirā'āt</i>	Leituras corânicas
اللغة، اللغات	<i>al-luġāt</i>	Lexicografia
المذهب [المالكي]	<i>al-maḏhab [al-māliki]</i>	Escola maliquita
المسائل	<i>al-masā'il</i>	Questões jurídicas
النحو	<i>al-naḥw</i>	Gramática
الوثائق	<i>al-waṭā'iq</i>	Formulários/ documentos jurídicos

ANEXO 70. ACTIVIDADES

Actividade	Transliteração	Tradução
أديب	<i>adīb</i>	Letrado/humanista
أستاذ	<i>ustād</i>	Professor
بزاز	<i>bazzāz</i>	Comerciante de tecidos
شاعر	<i>šā'ir</i>	Poeta
عاقد للشروط	<i>'āqid al-ṣurūṭ</i>	Redactor de contratos
عالم	<i>'ālim</i>	Perito em ciências islâmicas
فقيه	<i>faqīh</i>	Alfaqui
كاتب	<i>kātib</i>	Secretário
لغوي	<i>luġawī</i>	Lexicógrafo
محدث	<i>muḥaddīṭ</i>	Tradiccionista
مدرس	<i>mudris</i>	Preceptor
مقرئ	<i>muqri'</i>	Almocri
نحوي	<i>naḥwī</i>	Gramático

ANEXO 71. CARGOS

Cargo	Transliteração	Tradução
أحكام	<i>aḥkām</i>	magistrado de categoria inferior ao cádi
إمام	<i>imām</i>	director da oração
صاحب الأحكام	<i>ṣāḥib al-aḥkām</i>	magistrado de categoria inferior ao cádi
صاحب الخطبة / خطيب	<i>ṣāḥib al-ḥuṭba/ ḥaṭīb</i>	encarregado do sermão
صاحب الشرطة	<i>ṣāḥib al-ṣurṭa</i>	encarregado da polícia
صاحب الصلاة	<i>ṣāḥib al-ṣalāt</i>	encarregado da oração preceptiva
قاضي	<i>qāḏī</i>	cádi/ juiz
قاضي الجماعة	<i>qāḏī al-ġamā'a</i>	cádi/juiz supremo
مشاور	<i>muṣāwar</i>	conselheiro do cádi
مشاور في الأحكام	<i>muṣāwar fi al-aḥkām</i>	conselheiro do cádi
مفتي	<i>muftī</i>	mufti
نائب	<i>nā'ib</i>	juiz substituto
وزير	<i>wazīr</i>	vizir/ministro

ANEXO 72. ULEMAS DE SINTRA (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1SIN	3686	Salama b. Umayya b. Wadī' al-Tuġībī al-Imām, Abū al-Qāsim	442/1050	-	-	-	-	imām

ANEXO 73. ULEMAS DE LISBOA (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1L	281	Ibrāhīm b. Hārūn b. Ḥalaf b. 'Abd al-Karīm b. Sa'id al-Maṣmūdī, (Ibn) al-Zāhid, Abū Ishāq	360/970	-	-	-	-	-
2L	4145	'Abd al-Barr b. Hiṣām b. 'Abd al-Barr al-Bakrī	500/1106	-	-	-	-	-
3L	10735	Muḥammad b. Yaḥyà b. Muzāḥim al-Muqrī' al-Anṣārī al-Ḥazraġī, Abū 'Abd Allāh	501/1108	-	-	muqrī	religioso	-

ANEXO 74. ULEMAS DE SÂNTARÉM (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1SAN	5432	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sāra (Šāra) (Ġāra) al-Bakrī, Abū Muḥammad	517/1123	-	-	adīb; šā'ir; luġawī; ustād	literário; outro	-
2SAN	9983	Muḥammad b. 'Alī b. Dūna/Dūna/Zana/Zūna al-Sahmī al-Šantarīnī, Abū 'Abd Allāh	528/1133	-	-	-	-	-
3SAN	7331	'Īsà b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Īsà b. Mu'ammal b. Abī al-Baḥr al-Zuhrī al-Šantarīnī, Abū al-Ašbaġ	530/1135	-	-	faqīh; comerciante	religioso; outro	-
4SAN	3186	Ḥalaf b. Yūsuf b. Furtūn al-Šantarīnī al-Naḥwī, Ibn al-Abraš, Abū al-Qāsīm	532/1138	-	-	naḥwī	literário	-
5SAN	5281	'Abd Allāh b. 'Alī, Abū Muḥammad	540/1145	-	-	-	-	-
6SAN	9753	Muḥammad b. 'Abd al-Mālik al-Šantarīnī, Ibn al-Sarrāġ, Abū Bakr	545/1150	-	-	-	-	-

ANEXO 75. ULEMAS DE ALCÁCER DO SAL (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1AS	2208	Ismā'il b. Aḥmad b. Mas'ūd b. Muḥammad al-Ru'aynī, Abū al-Qāsīm	526/1132	-	-	-	-	-

ANEXO 76. ULEMAS DE ÉVORA (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1E	5119	‘Abd Allāh b. Riḏā b. Ḥalīd b. ‘Abd Allāh b. Riḏā al-Kātib, Abū Muḥammad	429/1038	-		Kātib	literário	-
2E	3145	Ḥalaf b. Faṭḥ b. Nādir (Ġūdī) al-Qaysī al-Yāburī, Ibn Abī al-Mawṭā, Abū al-Qāsim	434/1043	-		-	-	-
3E	1017	Aḥmad b. Sa‘īd b. ‘Abd Allāh b. Ḥakam al-Sakūnī al-Yāburī, Abū al-‘Abbās	459/1066-7	-		-	-	-
4E	5178	‘Abd Allāh b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Yāburī, Abū Bakr, Abū Muḥammad	516/1122	-		-	-	-
5E	7000	‘Umar b. Ḥalaf b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh Yāburī, Ibn al-Yatīm, Abū Ḥafṣ	527/1132	al-uṣūl al-i‘tiqād	religioso	-	-	-
6E	5675	‘Abd al-Mağīd b. ‘Abd Allāh b. ‘Abdūn al-Fihri, dū al-wizāratayn, Abū Muḥammad	529/1134	-		adīb; šā‘ir	literário	-
7E	11760	Ya‘īs b. Al-Mufarriġ (Mufarriġ) b. Sa‘īd al-Laḥmī al-Yāburī, Abū Muḥammad, Abū al-Baqā’	530/1135-6	-		-	-	-
8E	3931	Šu‘ayb b. ‘Isà b. ‘Alī b. Ġābir b. ‘Adī b. Ġābir al-Ašġa‘ī al-Yāburī, Abū Muḥammad	538/1143	-		-	-	-
9E	7204	‘Ayyāš b. Faraġ b. ‘Abd al-Malik b. Ḥārūn al-Azdī, Abū Bakr	540/1145	-		muqri’	religioso	imām

ANEXO 77. ULEMAS DE BADAJOZ (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

IDG	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1BAD	2908	Ḥasan (al-Ḥasan) b. Šuraḥābil, Abū 'Alī	300/912-3	-		faqīh; muḥaddiṭ	religioso	muftī
2BAD	3570	Sa'īd b. 'Uṭmān	300/912	-		-	-	šāḥib al-ṣalāt; šāḥib al-ḥuṭba
3BAD	3599	Sa'īd b. Karsilīn, Abū 'Uṭmān	300/912	al-'arabiyya	literário	faqīh	religioso	-
4BAD	3880	Sahl b. Qāsim	300/912	al-qirā'āt	religioso	-	-	-
5BAD	5599	'Abd Allāh b. Nūr, Abū Umayya	300/912	al-maḏhab [al-māliki]	religioso	-	-	-
6BAD	6396	'Alī b. al-Ḥasan (Ḥasan), Ibn Šabūqa	300/912	-	-	-	-	-
7BAD	9578	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Suwayda al-Qaysī, Abū 'Abd Allāh	300/912	-	-	faqīh; 'ālim	religioso	-
8BAD	11837	Yūsuf b. Sufyān al-Qurašī al-Baṭalyawsī, Abū 'Umar (Abū Muḥammad)	301/913	-	-	faqīh; muḥaddiṭ	religioso	-
9BAD	2886	Ḥazm (b.) al-Aḥmar, Abū Wahb	305/917	al-ra'y; al-farḍ; al-masā'il	religioso	faqīh; muḥaddiṭ	religioso	muftī
10BAD	11037	Mundīr b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barālīh, Abū al-Ḥakam	306/918	al-ra'y	religioso	-	-	šāḥib al-ṣalāt; šāḥib al-aḥkām
11BAD	5807	'Abd al-Mālik b. Fahd b. Baṭṭāl al-Qaysī, Ibn Abī Tayyār, Abū Marwān	308/920	al-i'rāb al-š'r al-luḡāt	literário	muḥaddiṭ	religioso	-
12BAD	5853	'Abd al-Mālik b. Marwān b. Ruzayq (Zurayq), Ibn al-Gaššā', Abū Marwān	309/921-2	-	-	-	-	-
13BAD	394	Abū al-Ġamr	310/922	-	-	-	-	-
14BAD	11383	Waṭūf b. Masarra, Abū Mūsà	315/927	-	-	-	-	-
15BAD	10948	Muṭarrif b. Faraġ b. 'Alī, Abū Suhūla, Abū al-Qāsim	323/935	-	-	-	-	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
16BAD	3683	Salmān b. Qurayš b. Salmān al-Qāḏī, Abū 'Abd Allāh	329/940	al-ra'y; al-šurūṭ; al-waṭā'iḳ; al-ḥadīṭ	religioso	-		šāhib al-šalāt; qāḏī
17BAD	2849	Ḥubāb b. Zakariyyā', Abū al-Qāsīm	331/942	al-futyā	religioso	-	-	muftī
18BAD	10236	Muḥammad b. Ġānim	339/950	-	-	-	-	-
19BAD	10515	Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā', Abū 'Abd Allāh	339/950	-	-	-	-	-
20BAD	11668	Yaḥyā b. Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā'	339/950	-	-	-	-	-
21BAD	3066	Ḥalāš b. Manšūr b. Samalatun al-Bazzāz, Abū al-Qāsīm	380/990	-	-	bazzāz	outro	-
22BAD	11290	Hāšim b. Yaḥyā b. Ḥaḡḡāḡ al-Baṭalyawsī, Abū al-Walīd	385/995	-		-	-	-
23BAD	3561	Sa'id b. 'Uṭmān b. Abī Sa'id	389/998	al-šī'r; al-'arabiyya; al-ḥisāb	literário; outro	adīb; šā'ir	literário	šāhib al-šurṭa; qāḏī
24BAD	10751	Muḥammad b. Yazīd, Abū 'Abd Allāh	390/999	-	-	-	-	šāhib al-šalāt; šāhib al-ḥuṭba
25BAD	3822	Sulaymān b. Muḥammad b. Baṭṭāl al-Baṭalyawsī, al-Mutalamis, al-'Ayn Ġūdī, Abū Ayyūb	404/1013	-	-	šā'ir; faqīh	religioso; literário	-
26BAD	7058	'Umar b. Lubb b. Abī 'Amr (Abī 'Umar) b. Aḥmad al-Bakrī, Ibn al-Ḥašār, Ibn Abī 'Amr, Abū Ḥafš	420/1029	-	-	-	-	-
27BAD	2611	Ayman b. Ḥālīd b. Ayman al-Anšārī, Abū Sa'id	432/1040	-	-	-	-	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
28BAD	3032	Ḥālid b. Ayman al-Anṣārī, Abū Bakr	434/1042	-	-	-	-	-
29BAD	5685	'Abd al-Mu'ṭī b. 'Abd al-Qawī al-Baṭalyawsī, Ibn Qawī, Abū 'Amr (Abū 'Umar)	435/1043	-	-	faqīh	religioso	-
30BAD	388	Abū al-'Abbās b. al-Bayn	450/1058	-	-	-	-	-
31BAD	8728	Muḥammad b. Buhlūl al-Kafīf, Abū 'Abd Allāh	460/1067	-	-	preceptor (dos filhos do rei)	outro	-
32BAD	9697	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Maslama al-Tuġībī al-Muẓaffar Ibn al-Afṭas, Abū Bakr	460/1067	-	-	-	-	-
33BAD	10588	Muḥammad b. Mūsà b. Faṭḥ al-Anṣārī, Ibn al-Ġurāb, Abū Bakr	460/1068	-	-	-	-	-
34BAD	6319	Alī b. Aḥmad Ḥamdūn al-Baṭalyawsī al-Muqri', Ibn al-Laṭīna, Abū al-Ḥasan	466/1073	-	-	muqri'	religioso	-
35BAD	4086	'Āmir b. Aḥmad b. Ḥālīš, Abū al-Ḥasan	469/1076-7	-	-	-	-	qāḍī
36BAD	3765	Sulaymān b. Ḥalaf b. Sa'd b. Ayyūb b. Wārīṭ al-Tuġībī al-Bāġī al-Mālikī al-Ḥāfīz al-Qāḍī, Abū al-Walīd	474/1081	-	-	-	-	qāḍī
37BAD	6720	'Alī b. Muḥammad b. al-Sayyid al-Naḥwī al-Baṭalyawsī, al-Ḥayṭāl, Abū al-Ḥasan	480/1087	-	-	naḥwī	literário	-
38BAD	7502	Faraġ b. Ḥadīda/ Ḥudayda al-Muqri' al-Zāhirī	480/1087	-	-	muqri'	religioso	-
39BAD	5095	'Abd Allāh b. Ḥatāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī	484/1091	-	-	-	-	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
40BAD	5287	'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad, Ibn al-Ḥarrāz, Abū Muḥammad	487/1094	-	-	-	-	-
41BAD	7093	'Umar b. Muḥammad b. Maslama b. 'Abd Allāh Abī Muḥammad al-Manṣūr b. Muḥammad b. Maslama al-Tuġībī, al-Mutawakkil, Ibn al-Afṭas, Abū Muḥammad	487/1094	-	-	-	-	-
42BAD	2847	Ḥāmid b. Nāhiḍ al-Umawī, Abū Ṣākīr	492/1098	-	-	-	-	qāḍī
43BAD	4073	'Āṣim b. Ayyūb, al-Adīb Abū Bakr	494/1100	-	-	adīb	literário	-
44BAD	8691	Muḥammad b. al-Mufarriġ b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Muqri', Abū Abd Allāh (Abū Bakr)	494/1100	-	-	muqri'	religioso	-
45BAD	6995	'Umar b. Ḥaṭṭāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī, Abū Ḥafṣ	501/1107	-	-	-	-	-
46BAD	1128	Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Maydān	510/1116-7	-	-	-	-	-
47BAD	3469	Sa'id b. Aḥmad b. Sa'id b. 'Abd al-Barr b. Muġāhid al-Anṣārī al-Baṭalyawsi, Ibn Zarqūn, Abū al-Ṭayyib	520/1126-7	-	-	-	-	-
48BAD	4736	'Abd al-'Azīz b. Sa'id b. 'Abd al-'Azīz al-Kātib, Ibn al-Qabṭūrnah, Abū Bakr	520/1126	-	-	Kātib	literário	-
49BAD	5320	'Abd Allāh b. Mālik al-Aṣbaḥī, Abū Muḥammad	520/1126	-	-	-	-	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
50BAD	5392	'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīdal-Baṭalyawsī al-Naḥwī, Abū Muḥammad	521/1127	-	-	faqīh; naḥwī	religioso; literário	-
51BAD	11000	Mufarriḡ b. Salama b. Aḥmad al-Qaysī, Abū Ḥalil	536/1141	-	-	luḡawī; naḥwī; ustād	literário; outro	-

ANEXO 78. ULEMAS DE ALCÂNTARA (CÁCERES)
(EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1ALC	3148	Ḥalaf b. Faraḡ b. Ḥalaf b. 'Āmir b. Faḥalūn al-Qanṭarī, Ibn al-Ruyuh Abū al-Qāsim	530/1135	-	-	-	-	-

ANEXO 79. ULEMAS DE MÉRIDA (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1M	4233	'Abd al-Raḥmān b. Ṭarīf al-Yaḥsubī, Abū al-Faṭḥ	172/788	-	-	-	-	qāḍī al-ḡamā'a
2M	7726	Mālik b. Ma'rūf, Abū 'Abd Allāh	264/877	-	-	-	-	-
3M	563	Abū 'Abd Allāh Ibn Makāda	275/888	-	-	-	-	mufṭī
4M	5866	'Abd al-Mālik b. Numayr al-Fārisī	290/902	al-fiqh; al-futyā	religioso	muḥaddiṭ	religioso	ṣāḥib al-ṣalāt; mufṭī
5M	229	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ṭābit, Abū Ishāq	541/1146	-	-	-	-	-

ANEXO 80. ULEMAS DE BEJA (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1B	4155	'Abd al-Ġabbār b. 'Abd Allāh Abī Salama b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf al-Quraṣī al-Zuhri	93/711	-	-	-	-	-
2B	7163	'Amr b. Šarāḥil b. Muḥammad al-Ma'āfirī (al-Ġafārī)	138/756	-	-	-	-	qāḍī
3B	9045	Muḥammad (b. Sa'īd) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥil (Isrāqīl) al-Ma'āfirī al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh	198/813	-	-	-	-	qāḍī al-ġamā'a
4B	3603	Sa'īd b. Muḥammad (b. Sa'īd) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥil al-Ma'āfirī	210/825	-	-	-	-	qāḍī al-ġamā'a
5B	53	Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazīd, Abū Ishāq	268/881	-	-	-	-	šāhib al-ṣalāt
6B	9447	Muḥammad b. 'Abd Allāh (b. Muḥammad) al-Ḥawlānī al-Bāġī al-Īsbīlī, Ibn al-Qawq (al-Qawn), Abū 'Abd Allāh	307/919	-	-	faqīh; 'āqid al-šurūṭ	religioso	muftī
7B	11225	Naṣr b. Šākir b. Ġanāḥ	308/920	-	-	-	-	-
8B	11168	Mawḥab b. 'Abd al-Qādir b. Mawḥab	310/922	-	-	-	-	-
9B	3099	Ḥalaf b. Ġāmi' b. Ḥāġīb	320/932	-	-	-	-	muftī
10B	7838	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazīd	328/939	-	-	faqīh	religioso	šāhib al-ḥuṭba; muftī
11B	9153	Muḥammad b. Šākir b. Ġannāḥ	329/940	-	-	-	-	-
12B	204	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazīd al-Bāġī, Abū Ishāq	350/961	al-luġāt; al-naḥw	literário	šā'ir; faqīh	Religioso; literário	šāhib al-ṣalāt; muftī
13B	5359	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazīd, Abū Muḥammad	369/980	-	-	-	-	šāhib al-ṣalāt; muftī

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
14B	1563	Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrahīm b. Ishāq, Abū al-Qāsīm	373/983	-	-	faqīh	religioso	-
15B	9021	Muḥammad b. Sa' dūn (Sa' d) Ibn al-Zanūnī, Abū 'Abd Allāh	392/1002	-	-	-	-	-
16B	9204	Muḥammad b. 'Abbād (b. Muḥammad) b. Ismā'il (b. Muḥammad b. Ismā'il) b. Qurayṣ b. 'Abbād 'Amr b. Islam b. 'Amr b. 'Aṭṭāf b. Nu'aym	488/1095	-	-	-	-	-
17B	9207	Muḥammad b. 'Abbād b. Muḥammad b. 'Abbād, al-Mu'tamid 'alā Allāh, Abū al-Qāsīm	488/1095	-	-	-	-	-
18B	7126	'Amr b. Yahyā b. al-Faḍl, Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, Abū Ḥafṣ	530/1135	-	-	-	-	-
19B	8338	Muḥammad b. Aḥmad b. Ṭāhir al-Qaysī, Abū Bakr	542/1147	al-ḥadīth	religioso	-	-	-
20B	1800	Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Ḥaṭṭāb b. Zahr (Zāhr), Abū al-'Abbās	547/1152	-	-	-	-	-

ANEXO 81. ULEMAS DE MARACHIQUE (CASTRO DA COLA)
(EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1MCH	9452	Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Sa'id b. 'Abd Allāh b. Ṣabrīn al-Qāḍī al-Ġuḍāmi, Abū 'Abd Allāh	503/1109	-	-	-	-	qāḍī
2MCH	11078	Mūsā b. Aḥmad b. Mūsā b. al-Ḥasan, Ibn Qintuluh, Abū al-Ḥasan	509/1115	al-ṣi'r	literário	adīb; faqīh; mudris	literário; religioso; outro	ṣāhib al-ḥuṭba

ANEXO 82. ULEMAS DE SILVES (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

IDG	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1SIL	10917	Mas'ūd b. Mufarriğ b. Mas'ūd b. Şan'un b. Sufyān, al-Qanṭarī, Abū al-Ḥiyār	437/1045	-	-	faqīh	religioso	qāḍī; muşāwar
2SIL	1988	Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarriğ b. Şan'un b. Sufyān, Abū 'Amr	478/1085	al-ra'y	religioso	-	-	qāḍī; muftī
3SIL	9233	Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Millḥ, Abū Bakr	500/1106	-	-	-	-	şāhib al-şalāt; şāhib al-ḥuṭba
4SIL	8466	Muḥammad b. Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarriğ b. Mas'ūd b. Şan'un b. Sufyān, Abū 'Abd Allāh	501/1108	-	-	faqīh	religioso	muftī
5SIL	7152	'Imrān b. Yahyā b. Aḥmad b. Yahyā al-Şilbī, Abū Muḥammad	512/1118	-	-	faqīh; ustād	religioso; outro	-
6SIL	7901	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ğālib b. 'Abd al-Ġāfir b. Sa'id al-'Āmirī ('Āmir b. Liwā) al-Ḥaṭīb al-Naḥwī, Abū Bakr	532/1138	-	-	naḥwī	literário	şāhib al-ḥuṭba
7SIL	12834	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Nuḥayk al-Zuhri al-Lablī, Abū al-Ḥusayn	545/1151	-	-	-	-	-
8SIL	4971	'Abd Allāh b. Aḥmad b. 'Amrūs ('Amr) (b. Lubb) b. Qāsim, Abū Muḥammad	546/1151	-	-	-	-	-
9SIL	7238	'Isā b. Ḥabīb b. Lubb b. Ibrāhīm b. Işāq b. Muṭarrif al-Ma'āfirī, Ibn Hayba, Abū al-Ḥasan	547/1152	-	-	faqīh	religioso	qāḍī; muşāwar
10SIL	8906	Muḥammad b. Ḥalaf b. Sa'd al-Ġassānī, (Ibn) al-Lablī, Abū al-Ḥasan	547/1152	-	-	-	-	qāḍī; muşāwar fi al-aḥkām
11SIL	5296	'Abd Allāh b. 'Isā b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Sulaymān b. Sa'id Ibn Abī Ḥabīb, Abū Muḥammad	548/1153	-	-	-	-	qāḍī

12SIL	10530	Muḥammad b. Mas'ūd b. Ḥālīṣ, al-Amrūṣī, Abū Bakr	549/1154	-	-	-	-	-
13SIL	11791	Yūsuf b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. Abī 'Ayṣūn al-Wazīr al-Kātib, al-Šilbī Abū Baḥr	550/1155-6	-	-	kātib	literário	wazīr

ANEXO 83. ULEMAS DE SANTA MARIA AL-ĠARB
(EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1SMG	7417	Ġālib b. Muḥammad b. Abī Naṣr al-Sahmī al- Muqri', Abū Tammām	469/1076	-	-	muqri'	religioso	aḥkāṃ
2SMG	11843	Yūsuf b. Sulaymān b. 'Isā b. Sulaymān al-Naḥwī al-Šantamarī, al-A'lam, Abū al-Ḥaġġāġ	476/1083	-	-	naḥwī	literário	-
3SMG	10779	Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Isā, Abū 'Abd Allāh	500/1106	-	-	-	-	-
4SMG	6968	'Amr b. Ismā'il b. 'Amr (Muḥammad) b. Ismā'il al-Muqri', Abū Ḥafṣ	536/1141	-	-	muqri'	religioso	-
5SMG	2801	Ġa'far b. Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Isā, Abū al-Faḍl	546/1151	-	-	šā'ir; faqīh; kātib	religioso; literário	qāḍī; mušāwar; šāhib al-ṣalāt; šāhib al-ḥuṭba

ANEXO 84. ULEMAS DE SÃO BRÁS DE ALPORTEL
(EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1SBA	10117	Muḥammad b. 'Ammār b. Ḥusayn b. 'Ammār al-Andalusī al-Mahrī, Dū al-Wizāratayn, Abū Bakr	477/1084	-	-	adīb; šā'ir	literário	nā'ib

ANEXO 85. ULEMAS DE SALTÉS (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1SAL	5211	'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad Abī Zayd b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī al-Wazīr, Abū 'Ubayd	487/1094	-	-	adīb	literário	wazīr

ANEXO 86. ULEMAS DE NIEBLA (EDUCAÇÃO, ACTIVIDADE E CARGO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Educação	Tipo	Actividade	Tipo	Cargo
1N	4004	Ḍarġām b. 'Arwa b. 'Amr b. Ḥaġġāġ b. Abī Qarī'a (Farī'a) Yazīd (Zayd)	138/756	-	-	faqīh	religioso	-
2N	4476	'Abd al-Raḥīm b. Ġayṭ	238/852-3	al-šī'r; al-'arabiyya; al-adab	literário	-	-	-
3N	2749	Ġābir b. Ġayṭ, Abū Mālik	299/911	al-'arabiyya	literário	-	-	-
4N	10177	Muḥammad b. 'Amr b. Muḥammad b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī, Abū al-Qāsim	366/976	-	-	-	-	qāḍī; wazīr
5N	9042	Muḥammad b. Sa'īd b. Iṣḥāq b. Yūsuf al-Umawī, Abū 'Abd Allāh	418/1027	-	-	-	-	-
6N	11726	Yazīd b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Ḥālid	438/1046	-	-	-	-	-
7N	11520	Yahyā b. ḏū al-wizāratayn Abī Muḥammad b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	475/1082	-	-	-	-	-
8N	11585	Yahyā b. 'Abd Allāh b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	507/1113	-	-	-	-	mušāwar
9N	2946	Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥmān b. Nām b. 'Abd Allāh b. Nām al-Bahrānī, Abū 'Alī	515/1121	-	-	-	-	-
10N	9487	Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Fihri al-Aḥḍab, Ibn al-Ġadd, Abū al-Qāsim	515/1121	-	-	faqīh; kātīb	religioso; literário	mušāwar; muftī; wazīr
11N	3438	Sa' dūn b. Mas'ūd al-Murādi, Abū al-Faṭḥ	520/1126	al-adab; al-'arabiyya; al-fiqh	literário; religioso	-	-	qāḍī
12N	4825	'Abd al-Ġafūr b. Ismā'īl b. Ḥalaf al-Sakūnī, Abū Muḥammad	540/1145	-	-	-	-	-
13N	7160	'Amr b. Zakariyyā' b. Zakariyyā' b. Baṭṭāl al-Bahrānī al-Muqri', Abū al-Ḥakam	549/1154	-	-	muqri'	religioso	qāḍī

ANEXO 87. ULEMAS DE SINTRA (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1SIN	3686	Salama b. Umayya b. Wadī' al-Tuġġibī al-Imām, Abū al-Qāsim	442/1050	Sevilha	sakana; tuwuffiya
				Oriente	raĥala

ANEXO 88. ULEMAS DE LISBOA (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1L	281	Ibrāhīm b. Hārūn b. Ḥalaf b. 'Abd al-Karīm b. Sa'id al-Mašmūdī, (Ibn) al-Zāhid, Abū Ishāq	360/970	Córdova	kana bi
2L	4145	'Abd al-Barr b. Hišām b. 'Abd al-Barr al-Bakrī	500/1106	-	-
3L	10735	Muḥammad b. Yaḥyà b. Muzāḥim al-Muqri' al-Anṣārī al-Ḥazraġī, Abū 'Abd Allāh	501/1108	Toledo	sakana
				Oriente	raĥala
				Egipto	kāna bi
				Badajoz	tuwuffiya

ANEXO 89. ULEMAS DE SANTARÉM (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1SAN	5432	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sāra (Šāra) (Ġāra) al-Bakrī, Abū Muḥammad	517/1123	Sevilha	sakana
				Granada	sakana
				Almería	tuwuffiya
2SAN	9983	Muḥammad b. 'Alī b. Dūna/Dūna/ Zana/Zūna al-Sahmī al-Šantarīnī, Abū 'Abd Allāh	528/1133	Oriente	raĥala
				Alexandria	kāna bi
				Meca	ḥaġġ
3SAN	7331	'Īsà b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Īsà b. Mu'ammal b. Abī al-Baḥr al-Zuhrī al-Šantarīnī, Abū al-Aṣbaġ	530/1135	Salé	sakana
				Ceuta	kāna bi
				Oriente	raĥala
4SAN	3186	Ḥalaf b. Yūsuf b. Furtūn al-Šantarīnī al-Naḥwī, Ibn al-Abraš, Abū I-Qāsim	532/1138	Ceuta	sakana
				Fez	-
				Algeciras	sakana
				Córdova	tuwuffiya
5SAN	5281	'Abd Allāh b. 'Alī, Abū Muḥammad	540/1145	Granada	-
				Salé	sakana
6SAN	9753	Muḥammad b. 'Abd al-Mālik al-Šantarīnī, Ibn al-Sarrāġ, Abū Bakr	545/1150	Sevilha	sakana
				Oriente	raĥala
				Iémen	kāna bi
				Egipto	tuwuffiya
				Meca	ḥaġġ

ANEXO 90. ULEMAS DE ALCÁCER DO SAL (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1AS	2208	Ismā'īl b. Aḥmad b. Mas'ūd b. Muḥammad al-Ru'aynī, Abū al-Qāsim	526/1132	-	-

ANEXO 91. ULEMAS DE ÉVORA (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1E	5119	'Abd Allāh b. Riḍā b. Ḥālid b. 'Abd Allāh b. Riḍā al-Kātib, Abū Muḥammad	429/1038	Sevilha	tuwuffiya
2E	3145	Ḥalaf b. Faṭḥ b. Nādir (Ġūdī) al-Qaysī al-Yāburī, Ibn Abī al-Mawtā, Abū al-Qāsim	434/1043	Córdova	sakana
3E	1017	Aḥmad b. Sa'īd b. 'Abd Allāh b. Ḥakam al-Sakūnī al-Yāburī, Abū al-'Abbās	459/1066-7	-	-
4E	5178	'Abd Allāh b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Yāburī, Abū Bakr, Abū Muḥammad	516/1122	Sevilha	sakana
				Mahdiyya	kāna bi
				Egipto	sakana
				Meca	raḥala
5E	7000	'Umar b. Ḥalaf b. Muḥammad b. 'Abd Allāh Yāburī, Ibn al-Yatīm, Abū Ḥafṣ	527/1132	Alcácer do Sal	tuwuffiya
6E	5675	'Abd al-Mağīd b. 'Abd Allāh b. 'Abdūn al-Fihri, ḏū al-wizāratayn, Abū Muḥammad	529/1134	-	-
7E	11760	Ya'īs b. Al-Mufarriġ (Mufarriġ) b. Sa'īd al-Laḥmī al-Yāburī, Abū Muḥammad, Abū al-Baqā'	530/1135-6	Sevilha	-
				Alexandria	-
				Oriente	-
8E	3931	Šu'ayb b. 'Isā b. 'Alī b. Ġābir b. 'Adī b. Ġābir al-Ašġa'ī al-Yāburī, Abū Muḥammad	538/1143	Sevilha	sakana
9E	7204	'Ayyāš b. Faraġ b. 'Abd al-Malik b. Hārūn al-Azdī, Abū Bakr	540/1145	Córdova	sakana

ANEXO 92. ULEMAS DE BADAJOZ (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1BAD	2908	Ḥasan (al-Ḥasan) b. Šuraḥabil, Abū 'Alī	300/912-3	al-Andalus	tuwuffiya
				Córdova	kāna bi
2BAD	3570	Sa'id b. 'Uṭmān	300/912	Oriente	raḥala
3BAD	3599	Sa'id b. Karsilīn, Abū 'Uṭmān	300/912	Córdova	kāna bi
4BAD	3880	Sahl b. Qāsim	300/912	Oriente	raḥala
				Síria	kāna bi
				Meca	ḥaḡḡ
5BAD	5599	'Abd Allāh b. Nūr, Abū Umayya	300/912	Córdova	kāna bi
				Oriente	raḥala
6BAD	6396	'Alī b. al-Ḥasan (Ḥasan), Ibn Šabūqa	300/912	Meca	ḥaḡḡ
				Córdova	kāna bi
7BAD	9578	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Suwayda al-Qaysī, Abū 'Abd Allāh	300/912	Sevilha	tuwuffiya
				-	-
8BAD	11837	Yūsuf b. Sufyān al-Qurašī al-Baṭalyawsi, Abū 'Umar (Abū Muḥammad)	301/913	al-Andalus	tuwuffiya
				Córdova	kāna bi
9BAD	2886	Ḥazm (b.) al-Aḥmar, Abū Wahb	305/917	al-Andalus	tuwuffiya
				Córdova	kāna bi
				Badajoz	tuwuffiya
10BAD	11037	Mundīr b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barālih, Abū al-Ḥakam	306/918	al-Andalus	tuwuffiya
				Badajoz	dufina
11BAD	5807	'Abd al-Mālik b. Fahd b. Baṭṭāl al-Qaysī, Ibn Abī Tayyār, Abū Marwān	308/920	-	-
12BAD	5853	'Abd al-Mālik b. Marwān b. Ruzayq (Zurayq), Ibn al-Ġaššā', Abū Marwān	309/921-2	-	-
13BAD	394	Abū al-Ġamr	310/922	Córdova	kāna bi
14BAD	11383	Waṭūf b. Masarra, Abū Mūsà	315/927	Córdova	raḥala
				Ġillīqiyya	kāna bi
15BAD	10948	Muṭarrif b. Faraġ b. 'Alī, Abū Suhūla, Abū al-Qāsim	323/935	-	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
16BAD	3683	Salmān b. Qurayš b. Salmān al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh	329/940	Córdova	sakana; dufina
				Oriente	raḥala
				Meca	ḥaḡḡ
				Sanaa	kāna bi
				Iémen	kāna bi
17BAD	2849	Ḥubāb b. Zakariyyā', Abū al-Qāsim	331/942	Córdova	kāna bi
				Badajoz	tuwuffiya
18BAD	10236	Muḥammad b. Ġānim	339/950	Oriente	raḥala
				Bagdade	kāna bi
19BAD	10515	Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā', Abū 'Abd Allāh	339/950	Oriente	raḥala
				Iraque	kāna bi
				Bagdade	kāna bi
				Egipto	kāna bi
				Badajoz	dufina
20BAD	11668	Yaḥyā b. Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā'	339/950	Córdova	sakana
21BAD	3066	Ḥalāš b. Maṣšūr b. Samalatun al-Bazzāz, Abū al-Qāsim	380/990	Córdova	sakana
				Oriente	raḥala
				Meca	ḥaḡḡ
				Egipto	kāna bi
22BAD	11290	Hāšim b. Yaḥyā b. Ḥaḡḡāḡ al-Baṭalyawsī, Abū al-Walīd	385/995	Oriente	raḥala
				Córdova	kāna bi
				Meca	kāna bi
				Jerusalém	kāna bi
				Gaza	kāna bi
				Egipto	kāna bi
				Trípoli	kāna bi
				Alexandria	kāna bi
				Qayrawan	kāna bi
				Beja (Magrebe)	kāna bi
				Badajoz	tuwuffiya
23BAD	3561	Sa'īd b. 'Uṭmān b. Abī Sa'īd	389/998	Córdova	kāna bi
24BAD	10751	Muḥammad b. Yazīd, Abū 'Abd Allāh	390/999	-	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
25BAD	3822	Sulaymān b. Muḥammad b. Baṭṭāl al-Baṭalyawsī, al-Mutalamis, al-‘Ayn Ğūdī, Abū Ayyūb	404/1013	Córdova	sakana
				Elvira	sakana; tuwuffiya
26BAD	7058	‘Umar b. Lubb b. Abī ‘Amr (Abī ‘Umar) b. Aḥmad al-Bakrī, Ibn al-Ḥaṣār, Ibn Abī ‘Amr, Abū Ḥafṣ	420/1029	Egipto	kāna bi
				Meca	ḥaḡḡ
				Oriente	raḥala
27BAD	2611	Ayman b. Ḥālid b. Ayman al-Anṣārī, Abū Sa‘īd	432/1040	-	-
28BAD	3032	Ḥālid b. Ayman al-Anṣārī, Abū Bakr	434/1042	Córdova	kāna bi
				Toledo	kāna bi
29BAD	5685	‘Abd al-Mu‘ṭī b. ‘Abd al-Qawī al-Baṭalyawsī, Ibn Qawī, Abū ‘Amr (Abū ‘Umar)	435/1043	Córdova	kāna bi
30BAD	388	Abū al-‘Abbās b. al-Bayn	450/1058	-	-
31BAD	8728	Muḥammad b. Buhlūl al-Kaffī, Abū ‘Abd Allāh	460/1067	Iniesta	kāna bi
				Uclés	-
32BAD	9697	Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Maslama al-Tuḡībī al-Muḥaffar Ibn al-Aḥṣas, Abū Bakr	460/1067	-	-
33BAD	10588	Muḥammad b. Mūsā b. Faṭḥ al-Anṣārī, Ibn al-Ġurāb, Abū Bakr	460/1068	Córdova	kāna bi
				Badajoz	tuwuffiya
34BAD	6319	Alī b. Aḥmad Ḥamdūn al-Baṭalyawsī al-Muqri’, Ibn al-Laṭīna, Abū al-Ḥasan	466/1073	-	-
35BAD	4086	‘Āmir b. Aḥmad b. Ḥāliṣ, Abū al-Ḥasan	469/1076-7	-	-
36BAD	3765	Sulaymān b. Ḥalaf b. Sa‘īd b. Ayyūb b. Wārīṭ al-Tuḡībī al-Bāḡī al-Mālikī al-Ḥāfiṣ al-Qāḍī, Abū al-Walīd	474/1081	Šarq al-Andalus	sakana
				Bagdade	raḥala
				Mossul	raḥala
				Almería	tuwuffiya
				Oriente	raḥala
				Meca (4 vezes)	ḥaḡḡ
				Síria	raḥala
				Egipto	raḥala
				Damasco	raḥala
Kufa	raḥala				
37BAD	6720	‘Alī b. Muḥammad b. al-Sayyid al-Naḥwī al-Baṭalyawsī, al-Ḥayṭāl, Abū al-Ḥasan	480/1087	Calatrava la Vieja	tuwuffiya

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
38BAD	7502	Farağ b. Ĥadīda/Ĥudayda al-Muqrī' al-Ẓāhirī	480/1087	Meca	ḥağğ
				Sevilha	-
39BAD	5095	'Abd Allāh b. Ĥaṭṭāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī	484/1091	-	-
40BAD	5287	'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad, Ibn al-Ĥarrāz, Abū Muḥammad	487/1094	-	-
41BAD	7093	'Umar b. Muḥammad b. Maslama b. 'Abd Allāh Abī Muḥammad al-Manşūr b. Muḥammad b. Maslama al-Tuğībī, al-Mutawakkil, Ibn al-Afṭas, Abū Muḥammad	487/1094	-	-
42BAD	2847	Ĥāmid b. Nāhiḍ al-Umawī, Abū Šākir	492/1098	-	-
43BAD	4073	'Āşim b. Ayyūb, al-Adīb Abū Bakr	494/1100	-	-
44BAD	8691	Muḥammad b. al-Mufarriğ b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Muqrī', Abū Abd Allāh (Abū Bakr)	494/1100	Oriente	raḥala
				Almería	kāna bi; tuwuffiya
				Meca	kāna bi
				Damasco	kāna bi
				Jerusalém	kāna bi
				Egipto	kāna bi
Algeciras	kāna bi				
45BAD	6995	'Umar b. Ĥaṭṭāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī, Abū Ĥafş	501/1107	Sevilha	-
				Jerez	-
46BAD	1128	Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Maydān	510/1116-7	-	-
47BAD	3469	Sa'īd b. Aḥmad b. Sa'īd b. 'Abd al-Barr b. Muğāhid al-Anşārī al-Baṭalyawsī, Ibn Zarqūn, Abū al-Ṭayyib	520/1126-7	Sevilha	sakana
				Marraquexe	-
48BAD	4736	'Abd al-'Azīz b. Sa'īd b. 'Abd al-'Azīz al-Kātib, Ibn al-Qabṭūrnah, Abū Bakr	520/1126	-	-
49BAD	5320	'Abd Allāh b. Mālik al-Aşbaḥī, Abū Muḥammad	520/1126	-	-
50BAD	5392	'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd al-Baṭalyawsī al-Naḥwī, Abū Muḥammad	521/1127	Saragoça	-
				Toledo	-
				Valência	sakana; tuwuffiya
51BAD	11000	Mufarriğ b. Salama b. Aḥmad al-Qaysī, Abū Ḥalīl	536/1141	Sevilha	sakana

ANEXO 93. ULEMAS DE ALCÂNTARA (CÁCERES) (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1ALC	3148	Ḥalaf b. Farağ b. Ḥalaf b. ‘Āmir b. Faḥalūn al-Qanṭarī, Ibn al- Ruyuh Abū al-Qāsim	530/1135	Badajoz	sakana
				Oriente	ḥağğ
				Meca	kāna bi

ANEXO 94. ULEMAS DE MÉRIDA (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1M	4233	‘Abd al-Raḥmān b. Ṭarīf al-Yaḥṣubī, Abū al-Faṭḥ	172/788	Córdova	kāna bi
2M	7726	Mālik b. Ma’rūf, Abū ‘Abd Allāh	264/877	Córdova	kāna bi
				al-Andalus	tuwuffiya
3M	563	Abū ‘Abd Allāh Ibn Makāda	275/888	Oriente	raḥala
4M	5866	‘Abd al-Mālik b. Numayr al-Fārisī	290/902	Oriente	raḥala
				Meca	ḥağğ
5M	229	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ṭābit, Abū Ishāq	541/1146	Córdova	sakana

ANEXO 95. ULEMAS DE BEJA (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1B	4155	‘Abd al-Ġabbār b. ‘Abd Allāh Abī Salama b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf al-Quraṣī al-Zuhrī	93/711	al-Andalus	kāna bi
				Badajoz	sakana
2B	7163	‘Amr b. Šarāḥīl b. Muḥammad al-Ma’āfirī (al-Ġafārī)	138/756	Córdova	sakana
				al-Andalus	kāna bi
3B	9045	Muḥammad (b. Sa’īd) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥīl (Isrāqīl) al-Ma’āfirī al-Qāḍī, Abū ‘Abd Allāh	198/813	Córdova	-
				Egipto	-
				Oriente	raḥala
4B	3603	Sa’īd b. Muḥammad (b. Sa’īd) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥīl al-Ma’āfirī	210/825	Córdova	-
5B	53	Ibrāhīm b. Ishāq b. ‘Isā b. Ašbağ b. Ḥālid b. Yazīd, Abū Ishāq	268/881	-	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
6B	9447	Muḥammad b. 'Abd Allāh (b. Muḥammad) al-Ḥawlānī al-Bāġī al-Iṣbīlī, Ibn al-Qawq (al-Qawn), Abū 'Abd Allāh	307/919	Sevilha	sakana
				Córdova	kāna bi
				Oriente	raḥala
				Meca	kāna bi
				Egipto	kāna bi
7B	11225	Naṣr b. Šākir b. Ğanāḥ	308/920	-	-
8B	11168	Mawhab b. 'Abd al-Qādir b. Mawhab	310/922	Oriente	raḥala
				Egipto	-
				Tunes	tuwuffiya
9B	3099	Ḥalaf b. Ğāmi' b. Ḥāġib	320/932	-	-
10B	7838	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Isā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazid	328/939	-	-
11B	9153	Muḥammad b. Šākir b. Ğannāḥ	329/940	Oriente	raḥala
				Meca	kāna bi
12B	204	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Isā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazid al-Bāġī, Abū Ishāq	350/961	-	-
13B	5359	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Isā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazid, Abū Muḥammad	369/980	Córdova	kāna bi
14B	1563	Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq, Abū al-Qāsim	373/983	Meca	ḥaġġ
				Oriente	raḥala
15B	9021	Muḥammad b. Sa' dūn (Sa' d) Ibn al-Zanūnī, Abū 'Abd Allāh	392/1002	Moura	sakana
				Córdova	kāna bi
				Egipto	kāna bi
				Meca	kāna bi
				Badajoz	tuwuffiya; dufina
				Oriente	raḥala
16B	9204	Muḥammad b. 'Abbād (b. Muḥammad) b. Ismā'il (b. Muḥammad b. Ismā'il) b. Qurayṣ b. 'Abbād 'Amr b. Islam b. 'Amr b. 'Aṭṭāf b. Nu'aym	488/1095	Agmat	tuwuffiya
17B	9207	Muḥammad b. 'Abbād b. Muḥammad b. 'Abbād, al-Mu'tamid 'alā Allāh, Abū al-Qāsim	488/1095	Agmat	tuwuffiya

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
18B	7126	'Amr b. Yahyà b. al-Faḍl, Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, Abū Ḥafṣ	530/1135	-	-
19B	8338	Muḥammad b. Aḥmad b. Ṭāhir al-Qaysī, Abū Bakr	542/1147	Sevilha	sakana
20B	1800	Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Ḥaṭṭāb b. Zahr (Zāhr), Abū al-'Abbās	547/1152	Sevilha	kana bi

ANEXO 96. ULEMAS DE MARACHIQUE/CASTRO DA COLA (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1MCH	9452	Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Sa'īd b. 'Abd Allāh b. Ṣabrīn al-Qāḍī al-Ġuḍāmī, Abū 'Abd Allāh	503/1109	Saragoça	-
				Silves	-
				Sevilha	tuwuffiya
2MCH	11078	Mūsà b. Aḥmad b. Mūsà b. al-Ḥasan, Ibn Qintuluh, Abū al-Ḥasan	509/1115	Silves	-
				Córdova	-

ANEXO 97. ULEMAS DE SILVES (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1SIL	10917	Mas'ūd b. Mufarriġ b. Mas'ūd b. Ṣan'ūn b. Sufyān, al-Qanṭarī, Abū al-Ḥiyār	437/1045	-	-
2SIL	1988	Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarriġ b. Ṣan'ūn b. Sufyān, Abū 'Amr	478/1085	-	-
3SIL	9233	Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Milḥ, Abū Bakr	500/1106	-	-
4SIL	8466	Muḥammad b. Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarriġ b. Mas'ūd b. Ṣan'ūn b. Sufyān, Abū 'Abd Allāh	501/1108	Sevilha	kāna bi
				Córdova	kāna bi
5SIL	7152	'Imrān b. Yahyà b. Aḥmad b. Yahyà al-Šilbī, Abū Muḥammad	512/1118	Córdova	-
				Múrcia	-
6SIL	7901	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ġālib b. 'Abd al-Ġāfir b. Sa'īd al-'Āmirī ('Āmir b. Liwā) al-Ḥaṭīb al-Naḥwī, Abū Bakr	532/1138	-	-

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
7SIL	12834	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Nuḥayk al-Zuhrī al-Lablī, Abū al-Ḥusayn	545/1151	Beja	tuwuffiya
8SIL	4971	'Abd Allāh b. Aḥmad b. 'Amrūs ('Amr) (b. Lubḥ) b. Qāsim, Abū Muḥammad	546/1151	Sevilha	-
				Córdova	-
				Almería	-
9SIL	7238	'Īsà b. Ḥabīb b. Lubḥ b. Ibrāhīm b. Lubḥ b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. Muṭarrif al-Ma'āfirī, Ibn Ḥayba, Abū al-Ḥasan	547/1152	-	-
10SIL	8906	Muḥammad b. Ḥalaf b. Sa'd al-Ġassānī, (Ibn) al-Lablī, Abū al-Ḥasan	547/1152	Córdova	kāna bi
				Oriente	raḥala
				Meca	ḥaḡḡ
				Alexandria	kāna bi
11SIL	5296	'Abd Allāh b. 'Īsà b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Sulaymān b. Sa'id Ibn Abī Ḥabīb, Abū Muḥammad	548/1153	Mahdiyya	kāna bi
				Córdova	kāna bi
				Alexandria	kāna bi
				Egipto	kāna bi
				Meca	ḥaḡḡ
				Iraque	kāna bi
				Bagdade	kāna bi
				Khurasan	kāna bi
				Nishapur	kāna bi
				Balkh	kāna bi
Herat	tuwuffiya				
12SIL	10530	Muḥammad b. Mas'ūd b. Ḥālīš, al-Amrūšī, Abū Bakr	549/1154	Mahdiyya	kāna bi
				Sevilha	-
13SIL	11791	Yūsuf b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. Abī 'Ayšūn al-Wazīr al-Kātib, al-Silbī Abū Baḥr	550/1155-6	Sevilha	-
				Oriente	ḥaḡḡ
12SIL	10530	Muḥammad b. Mas'ūd b. Ḥālīš, al-Amrūšī, Abū Bakr	549/1154	Amorosa	-
13SIL	11791	Yūsuf b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. Abī 'Ayšūn al-Wazīr al-Kātib, al-Silbī Abū Baḥr	550/1155-6	Elvira	sakana
				Granada	sakana

ANEXO 98. ULEMAS DE SANTA MARIA AL-ĠARB (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1SMG	7417	Ġālib b. Muḥammad b. Abi Naṣr al-Sahmī al-Muqri', Abū Tammām	469/1076	-	-
2SMG	11843	Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsà b. Sulaymān al-Naḥwī al-Šantamarī, al-A'lam, Abū al-Ḥaġġāġ	476/1083	Córdova	raḥala
				Sevilha	tuwuffiya
3SMG	10779	Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsà, Abū 'Abd Allāh	500/1106	-	-
4SMG	6968	'Amr b. Ismā'il b. 'Amr (Muḥammad) b. Ismā'il al-Muqri', Abū Ḥafṣ	536/1141	Oriente	raḥala
				Meca	ḥaġġ
				Egipto	kāna bi
5SMG	2801	Ġa'far b. Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsà, Abū al-Faḍl	546/1151	Sevilha	sakana
				Niebla	kāna bi
				Marraquexe	kāna bi
				Santa Maria al-Ġarb	tuwuffiya

ANEXO 99. ULEMAS DE SÃO BRÁS DE ALPORTEL (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1SBA	10117	Muḥammad b. 'Ammār b. Ḥusayn b. 'Ammār al-Andalusī al-Mahrī, Dū al-Wizāratayn, Abū Bakr	477/1084	Silves	kāna bi
				Múrcia	kāna bi
				Carmona	kāna bi
				Saragoça	kāna bi
				Sevilha	tuwuffiya

ANEXO 100. ULEMAS DE SALTÉS (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1SAL	5211	'Abd Allāh b. 'Abd al-'Aziz b. Muḥammad Abi Zayd b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī al-Wazīr, Abū 'Ubayd	487/1094	Córdova	sakana; dufina
				Niebla	-
				Almería	kāna bi

ANEXO 101. ULEMAS DE NIEBLA (CIRCULAÇÃO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Cidades visitadas	Relação
1N	4004	Ḍarġām b. 'Arwa b. 'Amr b. Ḥaġġāġ b. Abī Qarī'a (Farī'a) Yazīd (Zayd)	138/756	Oriente	kāna bi
2N	4476	'Abd al-Raḥīm b. Ġayṭ	238/852-3	-	-
3N	2749	Ġābir b. Ġayṭ, Abū Mālik	299/911	Córdova	sakana
4N	10177	Muḥammad b. 'Amr b. Muḥammad b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī, Abū al-Qāsim	366/976	Córdova	sakana
5N	9042	Muḥammad b. Sa'īd b. Ishāq b. Yūsuf al-Umawī, Abū 'Abd Allāh	418/1027	Córdova	sakana
				Oriente	raḥala
				Qayrawan	kāna bi
				Ḥiġāz	kāna bi
				Egipto	kāna bi
				Sevilha	sakana
6N	11726	Yazīd b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Ḥālid	438/1046	Córdova	sakana
				Valência	tuwuffiya
7N	11520	Yahyà b. ḏū al-wizāratayn Abī Muḥammad b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	475/1082	-	-
8N	11585	Yahyà b. 'Abd Allāh b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	507/1113	Sevilha	sakana
9N	2946	Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥmān b. Nām b. 'Abd Allāh b. Nām al-Bahrānī, Abū 'Alī	515/1121	-	-
10N	9487	Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Fihri al-Aḥdab, Ibn al-Ġadd, Abū al-Qāsim	515/1121	Sevilha	sakana
11N	3438	Sa'dūn b. Mas'ūd al-Murādī, Abū al-Farḥ	520/1126	Silves	sakana
				Málaga	sakana
				Córdova	kāna bi
12N	4825	'Abd al-Ġafūr b. Ismā'il b. Ḥalaf al-Sakūnī, Abū Muḥammad	540/1145	Oriente	tuwuffiya
13N	7160	'Amr b. Zakariyyā' b. Zakariyyā' b. Baṭṭāl al-Bahrānī al-Muqrī, Abū al-Ḥakam	549/1154	-	-

ANEXO 102. ULEMAS DE SINTRA (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1SIN	3686	Salama b. Umayya b. Wadī' al-Tuġġibī al-Imām, Abū al-Qāsim	442/1050		

ANEXO 103. ULEMAS DE LISBOA (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1L	281	Ibrāhīm b. Hārūn b. Ḥalaf b. 'Abd al-Karīm b. Sa'īd al-Mašmūdī, (Ibn) al-Zāhid, Abū Ishāq	360/970	2	
2L	4145	'Abd al-Barr b. Hišām b. 'Abd al-Barr al-Bakrī	500/1106		
3L	10735	Muḥammad b. Yaḥyā b. Muzāḥim al-Muqri' al-Anṣārī al-Ḥazraġī, Abū 'Abd Allāh	501/1108		

ANEXO 103A

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
1L	281	Ibrāhīm b. Hārūn b. Ḥalaf b. 'Abd al-Karīm b. Sa'īd al-Mašmūdī, (Ibn) al-Zāhid, Abū Ishāq	360/970

Professores:

- **Ouviu de** Qāsim b. Ašbaġ b. Muḥammad b. Yūsuf b. Nāṣiḥ b. 'Aṭā' al-Bayyānī al-Qurṭubī, Abū Muḥammad - ID PUA 7567 (m. 340/951)
- **Ouviu de** Muḥammad b. 'Abd al-Mālik b. Ayman b. Faraḥ (Faraġ), Abū 'Abd Allāh - ID PUA 9765 (m. 330/942)

ANEXO 104. ULEMAS DE SANTARÉM (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1SAN	5432	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sāra (Ṣāra) (Ġāra) al-Bakrī, Abū Muḥammad	517/1123		
2SAN	9983	Muḥammad b. 'Alī b. Dūna/Ḍūna/Ḍana/Zūna al-Sahmī al-Šantarīnī, Abū 'Abd Allāh	528/1133		
3SAN	7331	'Īsā b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Īsā b. Mu'ammal b. Abī al-Baḥr al-Zuhrī al-Šantarīnī, Abū al-Ašbaġ	530/1135		
4SAN	3186	Ḥalaf b. Yūsuf b. Furtūn al-Šantarīnī al-Naḥwī, Ibn al-Abraš, Abū I-Qāsim	532/1138		4
5SAN	5281	'Abd Allāh b. 'Alī, Abū Muḥammad	540/1145		
6SAN	9753	Muḥammad b. 'Abd al-Mālik al-Šantarīnī, Ibn al-Sarrāġ, Abū Bakr	545/1150		

ANEXO 104A

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
4SAN	3186	Ḥalaf b. Yūsuf b. Furtūn al-Šantarīnī al-Naḥwī, Ibn al-Abraš, Abū I-Qāsim	532/1138

Alunos:

- **Transmitiu de** Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Sa‘īd b. Mas‘ada al-‘Āmirī al-Ġarnāṭī, Abū Ġa‘far ID PUA 1854 (m. 537-1142)
- **Tomou de** ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān (b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh) b. Abī Zamanīn al-Murrī, Abū Ḥalīd, Abū Muḥammad ID PUA 5452 (m. 544/1150)
- **Transmitiu de** ‘Alī b. Ḥalaf al-Muḥāribī al-Barbaṭālī, al-Ṭanġī, Abū al-Ḥasan ID PUA 6450 (m.?)
- **Ouvuiu de** ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. Ṭābit b. Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Anṣārī al-Ḥazraġī, del linaje de ‘Ubāda b. al-Šāmit, Ibn Samurā’, Abū al-Ḥasan ID PUA 6576 (m. 539-1145)

ANEXO 105. ULEMAS DE ALCÁCER DO SAL (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1AS	2208	Ismā‘īl b. Aḥmad b. Mas‘ūd b. Muḥammad al-Ru‘aynī, Abū al-Qāsim	526/1132		

ANEXO 106. ULEMAS DE ÉVORA (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1E	5119	‘Abd Allāh b. Riḍā b. Ḥalīd b. ‘Abd Allāh b. Riḍā al-Kātib, Abū Muḥammad	429/1038		
2E	3145	Ḥalaf b. Faṭḥ b. Nādir (Ġūdī) al-Qaysī al-Yāburī, Ibn Abī al-Mawṭā, Abū al-Qāsim	434/1043		
3E	1017	Aḥmad b. Sa‘īd b. ‘Abd Allāh b. Ḥakam al-Sakūnī al-Yāburī, Abū al-‘Abbās	459/1066-7		
4E	5178	‘Abd Allāh b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Yāburī, Abū Bakr, Abū Muḥammad	516/1122		1
5E	7000	‘Umar b. Ḥalaf b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh Yāburī, Ibn al-Yatīm, Abū Ḥafṣ	527/1132		
6E	5675	‘Abd al-Maġīd b. ‘Abd Allāh b. ‘Abdūn al-Fihri, dū al-wizāratayn, Abū Muḥammad	529/1134		
7E	11760	Ya‘īs b. Al-Mufarriġ (Mufarriġ) b. Sa‘īd al-Laḥmī al-Yāburī, Abū Muḥammad, Abū al-Baqā’	530/1135-6		
8E	3931	Šu‘ayb b. ‘Isā b. ‘Alī b. Ġābir b. ‘Adī b. Ġābir al-Ašġa‘ī al-Yāburī, Abū Muḥammad	538/1143		1
9E	7204	‘Ayyāš b. Faraġ b. ‘Abd al-Malik b. Hārūn al-Azdī, Abū Bakr	540/1145		

ANEXO 106A

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
4E	5178	'Abd Allāh b. Ṭalḥa b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Yāburī, Abū Bakr, Abū Muḥammad	516/1122

Alunos:

– **Ouviu de** 'Abd Allāh b. Ṣadaqa (Ṣadafa) al-Sulamī, Abū Muḥammad ID PUA 5173 (m.?)

ANEXO 106B

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
8E	3931	Šu'ayb b. 'Isā b. 'Alī b. Ġābir b. 'Adī b. Ġābir al-Ašġa'ī al-Yāburī, Abū Muḥammad	538/1143

Alunos:

– **Iġāza** 'Abd al-Mun'im b. 'Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Abd al-Raḥmān b. al-Ḍaḥḥāk al-Fazārī, Ibn al-Baqrī (al-Nafzī), Ibn al-Ḍaḥḥāk, Abū Muḥammad ID PUA 5890 (m. 606/1209)

ANEXO 107. ULEMAS DE BADAJOZ (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1BAD	2908	Ḥasan (al-Ḥasan) b. Šuraḥābil, Abū 'Alī	300/912-3		
2BAD	3570	Sa'īd b. 'Uṭmān	300/912		
3BAD	3599	Sa'īd b. Karsilīn, Abū 'Uṭmān	300/912	4	
4BAD	3880	Sahl b. Qāsim	300/912		
5BAD	5599	'Abd Allāh b. Nūr, Abū Umayya	300/912		
6BAD	6396	'Alī b. al-Ḥasan (Ḥasan), Ibn Šabūqa	300/912		
7BAD	9578	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Suwayda al-Qaysī, Abū 'Abd Allāh	300/912	2	1
8BAD	11837	Yūsuf b. Sufyān al-Qurašī al-Baṭalyawsī, Abū 'Umar (Abū Muḥammad)	301/913	3	1
9BAD	2886	Ḥazm (b.) al-Aḥmar, Abū Wahb	305/917		
10BAD	11037	Munḍir b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barālīh, Abū al-Ḥakam	306/918	6	4
11BAD	5807	'Abd al-Mālik b. Fahd b. Baṭṭāl al-Qaysī, Ibn Abī Tayyār, Abū Marwān	308/920	7	
12BAD	5853	'Abd al-Mālik b. Marwān b. Ruzayq (Zurayq), Ibn al-Ġaššā', Abū Marwān	309/921-2		
13BAD	394	Abū al-Ġamr	310/922		
14BAD	11383	Waṭūf b. Masarra, Abū Mūsà	315/927		

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
15BAD	10948	Muṭarrif b. Faraġ b. 'Alī, Abū Suhūla, Abū al-Qāsim	323/935	2	
16BAD	3683	Salmān b. Qurayṣ b. Salmān al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh	329/940	<i>Anexo 107P</i>	3
17BAD	2849	Ḥubāb b. Zakariyyā', Abū al-Qāsim	331/942		
18BAD	10236	Muḥammad b. Ġānim	339/950	<i>Anexo 107P</i>	
19BAD	10515	Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā', Abū 'Abd Allāh	339/950	3+ <i>Anexo 107P</i>	1
20BAD	11668	Yaḥyā b. Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā'	339/950		
21BAD	3066	Ḥalāṣ b. Maṣṣūr b. Samalatun al-Bazzāz, Abū al-Qāsim	380/990	1	
22BAD	11290	Hāšim b. Yaḥyā b. Ḥaġġāġ al-Baṭalyawṣī, Abū al-Walīd	385/995	4+ <i>Anexo 107P</i>	
23BAD	3561	Sa'īd b. 'Uṭmān b. Abī Sa'īd	385/995	2	
24BAD	10751	Muḥammad b. Yazīd, Abū 'Abd Allāh	390/999		
25BAD	3822	Sulaymān b. Muḥammad b. Baṭṭāl al-Baṭalyawṣī, al-Mutalamis, al-'Ayn Ġūdī, Abū Ayyūb	404/1013		1
26BAD	7058	'Umar b. Lubḥ b. Abī 'Amr (Abī 'Umar) b. Aḥmad al-Bakrī, Ibn al-Ḥaṣār, Ibn Abī 'Amr, Abū Ḥafṣ	420/1029		
27BAD	2611	Ayman b. Ḥalīd b. Ayman al-Anṣārī, Abū Sa'īd	432/1040		
28BAD	3032	Ḥalīd b. Ayman al-Anṣārī, Abū Bakr	434/1042		
29BAD	5685	'Abd al-Mu'ṭī b. 'Abd al-Qawī al-Baṭalyawṣī, Ibn Qawī, Abū 'Amr (Abū 'Umar)	435/1043		
30BAD	388	Abū al-'Abbās b. al-Bayn	450/1058		
31BAD	11078	Muḥammad b. Buhlūl al-Kafīf, Abū 'Abd Allāh	460/1067		
32BAD	9697	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Maslama al-Tuġībī al-Muḥaḥaffar Ibn al-Aḥṣā, Abū Bakr	460/1067		
33BAD	10588	Muḥammad b. Mūsā b. Faṭḥ al-Anṣārī, Ibn al-Ġurāb, Abū Bakr	460/1068		
34BAD	6319	Alī b. Aḥmad Ḥamdūn al-Baṭalyawṣī al-Muqri', Ibn al-Laṭīna, Abū al-Ḥasan	466/1073		
35BAD	4086	'Āmir b. Aḥmad b. Ḥalīṣ, Abū al-Ḥasan	469/1076-7		

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
36BAD	3765	Sulaymān b. Ḥalaf b. Sa‘d b. Ayyūb b. Wārīt al-Tuġībī al-Bāġī al-Mālikī al-Ḥāfiẓ al-Qāḍī, Abū al-Walīd	474/1081		6
37BAD	6720	‘Alī b. Muḥammad b. al-Sayyid al-Naḥwī al-Baṭalyawsī, al-Ḥayṭāl, Abū al-Ḥasan	480/1087		
38BAD	7502	Faraġ b. Ḥadida/Ḥudayda al-Muqri’ al-Zāhiri	480/1087		
39BAD	5095	‘Abd Allāh b. Ḥatāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī	484/1091		
40BAD	5287	‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Muḥammad, Ibn al-Ḥarrāz, Abū Muḥammad	487/1094		
41BAD	7093	‘Umar b. Muḥammad b. Maslama b. ‘Abd Allāh Abī Muḥammad al-Manšūr b. Muḥammad b. Maslama al-Tuġībī, al-Mutawakkil, Ibn al-Aḥṭas, Abū Muḥammad	487/1094		
42BAD	2847	Ḥāmid b. Nāhiḍ al-Umawī, Abū Šākir	492/1098		
43BAD	4073	‘Ašim b. Ayyūb, al-Adīb Abū Bakr	494/1100		
44BAD	8691	Muḥammad b. al-Mufarriġ b. Ibrāhim b. Muḥammad al-Muqri’, Abū Abd Allāh (Abū Bakr)	494/1100		1
45BAD	6995	‘Umar b. Ḥaṭṭāb b. Yūsuf b. Hilāl al-Māridī, Abū Ḥaḥṣ	501/1107		
46BAD	1128	Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh b. Maydān	510/1116-7		
47BAD	3469	Sa‘īd b. Aḥmad b. Sa‘īd b. ‘Abd al-Barr b. Muġāhid al-Anšārī al-Baṭalyawsī, Ibn Zaraqūn, Abū al-Ṭayyib	520/1126-7		
48BAD	4736	‘Abd al-‘Azīz b. Sa‘īd b. ‘Abd al-‘Azīz al-Kātib, Ibn al-Qabṭūrnah, Abū Bakr	520/1126		
49BAD	5320	‘Abd Allāh b. Mālik al-Ašbaḥī, Abū Muḥammad	520/1126		
50BAD	5392	‘Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd al-Baṭalyawsī al-Naḥwī, Abū Muḥammad	521/1127		3
51BAD	11000	Mufarriġ b. Salama b. Aḥmad al-Qaysī, Abū Ḥalīl	536/1141		

ANEXO 107A

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
3BAD	3599	Sa'īd b. Karsilīn, Abū 'Utmān	300/912

Professores:

- **Ouviu de** Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, Ibn al-Qazzāz, Abū Ishāq ID PUA 228 (m. 274/887)
- **Ouviu de** Ayyūb b. Sulaymān (b. Hāšim) b. Šāliḥ b. Hāšim b. Ğarīb b. 'Abd al-Ġabbār b. Muḥammad b. Ayyūb b. Sulaymān b. Šāliḥ b. al-Samḥ al-Ma'āfirī, Abū Šāliḥ ID PUA 2620 (m. 302/914)
- **Ouviu de** 'Umar b. Mūsā (b. 'Abd al-Karīm b. Bišr b. Mūsā) al-Kinānī, Abū Ḥafṣ ID PUA 7114 (m. 254/868)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Waḍḍāḥ b. Bazī', mawlā 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya b. Hišām b. 'Abd al-Mālik b. Marwān, Abū 'Abd Allāh ID PUA 10645 (m. 287/900)

ANEXO 107B

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
7BAD	9578	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Suwayda al-Qaysī, Abū 'Abd Allāh	300/912

Professores:

- **Ouviu de** Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, Ibn al-Qazzāz, Abū Ishāq ID PUA 228 (m. 274/887)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Quṭba al-Dawsī, Abū al-Qāsim ID PUA 10465 (m.?)

Alunos:

- **Ouviu de** Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā' 19BAD, ID PUA 10515 (m. 339/950)

ANEXO 107C

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
8BAD	11837	Yūsuf b. Sufyān al-Qurašī al-Baṭalyawsī, Abū 'Umar (Abū Muḥammad)	301/913

Professores:

- **Ouviu de** Ayyūb b. Sulaymān (b. Hāšim) b. Šāliḥ b. Hāšim b. Ğarīb b. 'Abd al-Ġabbār b. Muḥammad b. Ayyūb b. Sulaymān b. Šāliḥ b. al-Samḥ al-Ma'āfirī, Abū Šāliḥ ID PUA 2620 (m. 302/914)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. 'Utba b. Ḥumayd (Ġumayl) b. 'Utba b. Abī 'Utba b. Abī Sufyān Šahr (Muḥammad) b. Ḥarīb ('Ubayd Allāh) b. Umayya (Yazīd) b. 'Abd Šams (Abī Yazīd b. Abī Sufyān b. Šahr b. Ḥarīb al-'Utbī, Abū 'Abd Allāh ID PUA 8223 (m. 254/868)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barāliḥ, Abū al-Ḥakam 10BAD, ID PUA 11037 (m. 306/918)

Alunos:

- **Transmitiu de** Muṭarrif b. Faraġ b. 'Alī, Abū Suhūla, Abū al-Qāsim 15BAD, ID PUA 10948 (m. 323/935)

ANEXO 107D

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
10BAD	11037	Muḥammad b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barāliḥ, Abū al-Ḥakam	306/918

Professores:

- **Ouviu de** Ibrāhīm b. Qāsim b. Hilāl b. Yazīd b. 'Imrān al-Qaysī, Abū Ishāq ID PUA 179 (m. 282/895)
- **Ouviu de** Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, Ibn al-Qazzāz, Abū Ishāq ID PUA 228 (m. 274/887)

- **Ouviu de** Ibrāhīm b. Yazīd b. Qulzum (b. Aḥmad) b. Ibrāhīm b. Muzāḥim, mawlā ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, Abū Ishāq ID PUA 297 (m. 268/881)
- **Ouviu de** Qāsim b. Muḥammad (b. Qāsim b. Muḥammad) b. Sayyār (Yasār), al-Bayyānī al-Qurtubī al-Mağribī, Šāhib al-waṭā’iq, Abū Muḥammad ID PUA 7624 (m. 278/891)
- **Ouviu de** Muḥammad b. ‘Abd al-Salām b. Ta’laba (b. Zayd) b. al-Ḥasan b. Kalb (Kulayb) b. Abī Ta’laba al-Qurtubī al-Ḥušanī, Abū ‘Abd Allāh ID PUA 9380 (m. 286/899)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Waḍḍāḥ b. Bazī’, mawlā ‘Abd al-Raḥmān b. Mu’āwiya b. Hišām b. ‘Abd al-Mālik b. Marwān, Abū ‘Abd Allāh ID PUA 10645 (m. 287/900)

Alunos:

- **Transmitiu de** Muṭarrif b. Farağ b. ‘Alī, Abū Suhūla, Abū al-Qāsim 15BAD, ID PUA 10948 (m. 323/935)
- **Ouviu de** Yūsuf b. Sufyān al-Qurašī al-Baṭalyawsī, Abū ‘Umar (Abū Muḥammad) 8BAD, ID PUA 11837 (m. 301/913)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā’, Abū ‘Abd Allāh 19BAD, ID PUA 10515 (m. 339/950)
- **Ouviu de** Ismā’il b. Muṭarrif b. Farağ b. ‘Alī ID PUA 2265 (m. ?)

ANEXO 107E

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
11BAD	5807	‘Abd al-Mālik b. Fahd b. Baṭṭāl al-Qaysī, Ibn Abī Tayyār, Abū Marwān	308/920

Professores:

- **Ouviu de** Ayyūb b. Sulaymān (b. Hāšim) b. Šāliḥ b. Hāšim b. Ġarīb b. ‘Abd al-Ġabbār b. Muḥammad b. Ayyūb b. Sulaymān b. Šāliḥ b. al-Samḥ al-Ma’āfirī, Abū Šāliḥ ID PUA 2620 (m. 302/914)
- **Ouviu de** Sa’d b. Mu’ād b. ‘Uṭmān b. Uṭmān (b. ‘Affān) b. Ḥassān b. Yuhāmīr b. ‘Ubayd b. Muḥammad (b. Muḥammad) b. Afnān al-Ša’bānī, Abū ‘Amr (Abū ‘Uṭmān) ID PUA 3423 (m. 308/920)
- **Ouviu de** Sa’id b. Ḥumayr (Ḥumayr, Ḥamid) b. Marwān (Hārūn / ‘Abd al-Raḥmān) b. Sālim al-Ru’aynī, Abū ‘Uṭmān, Abū Zayd ID PUA 3511 (m. 301/913)
- **Ouviu de** Sa’id b. ‘Uṭmān (b. Sa’id) b. Sulaymān b. Muḥammad b. Mālik b. ‘Abd Allāh al-Tuġġībī, al-A’nāqī (al-‘Anāqī) Abū ‘Uṭmān ID PUA 3557 (m. 305/917)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ḥayyūn al-Ḥiġārī, Abū ‘Abd Allāh ID PUA 7849 (m. 305/918)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Abd al-Mālik b. Sallām, Ibn al-Zarrād, Abū ‘Abd Allāh ID PUA 8259 (m. 304/916)
- **Ouviu de** Muḥammad b. ‘Umar b. Lubāba al-Qurtubī, Abū ‘Abd Allāh ID PUA 10149 (m. 314-926)

ANEXO 107F

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
15BAD	10948	Muṭarrif b. Farağ b. ‘Alī, Abū Suhūla, Abū al-Qāsim	323/935

Professores:

- **Transmitiu de** Mundīr b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barālīh, Abū al-Ḥakam ID PUA 11037 (m. 306/918)
- **Transmitiu de** Yūsuf b. Sufyān al-Qurašī al-Baṭalyawsī, Abū ‘Umar (Abū Muḥammad) ID PUA 11837 (m. 301-913)

ANEXO 107G

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
16BAD	3683	Salmān b. Qurayš b. Salmān al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh	329/940

Professores:

– **Ouviu de** Muḥammad b. Waḍḍāḥ b. Bazī', mawlā 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya b. Hišām b. 'Abd al-Mālik b. Marwān, Abū 'Abd Allāh ID PUA 10645 (m. 287/900)

– **Mestres não-andaluzes** – *Anexo 107P*

Alunos:

– **Ouviu de** Muḥammad b. Ismā'il b. Hišām, Abū 'Abd Allāh ID PUA 8573 (m. 338/949)

– **Transmitiu de** Hārūn b. Baḡ b. 'Uṭmān b. Hārūn, Abū Mūsā ID PUA 11265 (m. 374/984)

– **Ouviu de** 'Abd al-Raḥmān b. 'Isā b. Muḥammad b. Midrāḡ, Abū I-Muṭarrif ID PUA 4471 (m. 363/974)

ANEXO 107H

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
19BAD	10515	Muḥammad b. Marwān b. Ruzayq, Ibn al-Ġaššā', Abū 'Abd Allāh	339/950

Professores:

– **Ouviu de** Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Suwayda al-Qaysī, Abū 'Abd Allāh ID PUA 9578 (m. 300/912)

– **Ouviu de** Muṅḡir b. Ḥazm b. Sulaymān, al-Barāliḥ, Abū al-Ḥakam 10BAD, ID PUA 11037 (m. 306/918)

– **Mestres não-andaluzes** – *Anexo 107P*

Alunos:

– **Ouviu de** Al-Ḥakam b. 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-Dīn Allāh b. Muḥammad b. al-amīr 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Awsaṭ b. al-Ḥakam al-Riḍā b. Hišām al-Riḍā b.

'Abd al-Raḥmān al-Dāḡil b. Mu'āwiya b. Hišām b. 'Abd al-Mālik b. Marwān b. al-Ḥakam, al-Mustanṣir bi-llāh, Abū al-'Āṣī ID PUA 12491 (m. 366/976)

ANEXO 107I

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
21BAD	3066	Ḥalāṣ b. Maṣṣūr b. Samalatun al-Bazzāz, Abū al-Qāsim	380/990

Professores:

– **Mestres não-andaluzes** – *Anexo 107P*

ANEXO 107J

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
22BAD	11290	Hāšim b. Yaḥyā b. Ḥaḡḡāḡ al-Baṭalyawsī, Abū al-Walid	385/995

Professores:

– **Ouviu de** Qāsim b. Aṣḡab b. Muḥammad b. Yūsuf b. Nāṣiḡ b. 'Aṭā' al-Bayyānī al-Qurṭubī, Abū Muḥammad ID PUA 7567 (m. 340/951)

– **Ouviu de** Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Mālik b. Abī Dulaym, Abū 'Abd al-Mālik ID PUA 9606 (m. 338/950)

– **Ouviu de** Muḥammad b. 'Abd al-Mālik b. Ayman b. Faraḡ (Faraḡ), Abū 'Abd Allāh ID PUA 9765 (m. 330/942)

– **Mestres não-andaluzes** – *Anexo 107P*

ANEXO 107K

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
23BAD	3561	Sa'id b. 'Utmān b. Abi Sa'id	385/995

Professores:

- **Ouviu de** Qāsim b. Aşbağ b. Muḥammad b. Yūsuf b. Nāṣiḥ b. 'Aṭā' al-Bayyānī al-Qurtubī, Abū Muḥammad ID PUA 7567 (m. 340/951)
- **Ouviu de** Wahb b. Masarra b. Mufarriğ b. Ḥakīm (Ḥakam) al-Tamīmī al-Ḥiğārī, Abū al-Ḥazm ID PUA 11427 (m. 346/957)

ANEXO 107L

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
25BAD	3822	Sulaymān b. Muḥammad b. Baṭṭāl al-Baṭalyawsī, al-Mutalamis, al-'Ayn Ğūdī, Abū Ayyūb	404/1013

Alunos:

- **Transmitiu de** Aḥmad b. Ayyūb b. Abī al-Rabī' al-Ilbīrī al-Wā'iz, Abū al-'Abbās ID PUA 859 (m. 432/1041)

ANEXO 107M

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
36BAD	3765	Sulaymān b. Ḥalaf b. Sa'd b. Ayyūb b. Wārīt al-Tuğībī al-Bāğī al-Mālīkī al-Ḥāfiğ al-Qāđī, Abū al-Walīd	474/1081

Alunos:

- **Transmitiu de** Aḥmad b. 'Alī b. 'Amr, Abū Bakr ID PUA 1388 (m.?)
- **Iğāza** Mūsà b. 'Isà b. Sa'id al-Anşārī al-Qāđī, al-Manzilī, Abū 'Imrān ID PUA 12565 (m. 473/1080)
- **Iğāza** 'Isà b. Mūsà b. 'Isà b. Sa'id al-Anşārī al-Balansī al-Manzilī, Abū al-Aşbağ ID PUA 7363 (m. 563/1167)
- **Tomou de** Ḥusayn (al-Ḥusayn) b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ġassānī, al-Ġayyānī, Abū 'Alī ID PUA 2936 (m. 498-1105)
- **Transmitiu de** Aḥmad b. Ibrāhīm b. Muḥammad (Aḥmad) b. Ḥalaf b. Ibrāhīm b. Muḥammad, Ibn Abī Laylā, Abū al-Qāsim ID PUA 726 (m. 514/1120)
- **Ouviu de** Hişām b. Aḥmad b. Hişām al-Hilālī al-Qāđī, Ibn Baqwà (Baqwa), Abū al-Walīd ID PUA 11316 (m. 530/1135)

ANEXO 107N

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
44BAD	8691	Muḥammad b. al-Mufarriğ b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Muqri', Abū Abd Allāh (Abū Bakr)	494/1100

Alunos:

- **Tomou de** 'Abd al-Raḥmān b. Abī Rağā' al-Balawī al-Muqri' al-Ḥaṭīb, al-Labassī (al-Labaşşī), Abū al-Qāsim ID PUA 4257 (m. 545/1150)

ANEXO 107O

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
50BAD	5392	'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd al-Baṭalyawsī al-Naḥwī, Abū Muḥammad	521/1127

Alunos:

- **Transmitiu de** Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. Sa'īd b. Mas'ada al-'Āmirī al-Ġarnāī, Abū Ġa'far ID PUA 1854 (m. 537/1142)
- **Transmitiu de** 'Abd Allāh b. Mūsā b. Muḥammad b. Mūsā b. Šāmit al-Anšārī, Abū Muḥammad ID PUA 5592 (m. 570-1174)
- **Escreveu-lhe** Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm b. Muḥammad b. (al-)Faraġ b. Ḥalaf b. Sa'īd b. Hišām al-Anšārī al-Ḥazraġī, Ibn al-Faras, Abū 'Abd Allāh ID PUA 9373 (m. 567-1171)

ANEXO 107P - MESTRES NÃO-ANDALUZES

16BAD (ID PUA 3683, m. 329/940)

علي بن عبد العزيز بمكة
كتب أبي عبيد بمكة
أبي جعفر الخصيب المعروف بسيف السنة بمكة
عبيد بن محمد الكشوري بصنعاء

18BAD (ID PUA 10236, m. 339/950)

أبو القاسم عبد الله بن محمد البغوي ببغداد
أبو بكر بن أبي داود السجستاني ببغداد
يحيى بن محمد بن ساعة ببغداد

19BAD (ID PUA 10515, m. 339/950)

أبو بكر بن أبي داود السجستاني ببغداد
أبو القاسم أم بنت منيع ببغداد
يحيى بن محمد بن ساعة
أبو طلحة الفزاري
أبن زياد بمصر

21BAD (ID PUA 3066, m. 380/990)

بمكة: أبو بكر محمد بن الحسين الأجرزي، أبو الحسن محمد بن نافع الخزاعي، أبو بكر أحمد بن محمد بن أحمد بن سهل
بمصر: أبو علي ابن السكن، حمزة بن محمد الكناني، أبو قتيبة سلم بن الفضل، أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان

22BAD 11290 (385/995)

أبو سعيد بن الأعرابي بمكة
 أبو إسحاق بن فراس بمكة
 أبو رجاء محمد بن حامد البغدادي بمكة
 أبو الحسن بن نافع بمكة
 أبو أحمد محمد بن عبد الله الخزار بمكة
 أبو يحيى محمد بن عبد الرحمان بن عبد الله المقرئ بمكة
 أبو محمد عبد الرحمان بن أسد الكازروني بمكة
 محمد بن معروف الصيدلاني بمكة
 أبو العباس الكندي بمكة
 ابن أشته المغربي بمكة
 أبو يعقوب إسحاق بن محمد بن حمدان التستري بمكة
 أبو الحسن علي بن أحمد الاصبهاني بمكة
 أبو بكر الدينوري بمكة
 الفضل بن عبيد الله الهاشمي ببيت المقدس
 إبراهيم السراج ببيت المقدس
 أبو سعيد ببيت المقدس
 محمد بن الغزي ببيت المقدس
 بكر بن محمد بن العلاء القشيري بمصر
 حمزة الكناني بمصر
 أبو الحسن بن بهاذ الفارسي بمصر
 أبو علي بن مليح الطرائفي بمصر
 ابن السكن بمصر
 أبو موسى عبد الكريم بن أحمد بن شعيب بمصر
 عبد الرحمان بن سامونة الرازي بمصر
 أبو طاهر الجاهلي بمصر
 ابن الورد بمصر
 أبو العباس الرازي بمصر
 أبو عبد الرحمان زيد بن أحمد الزهري بمصر
 أبو بكر بن دحمان المصيبي بطرابلس
 أبو القاسم العلاف بلاسكندرية
 أبو العباس العطار بلاسكندرية
 محمد بن مسرور العسال بالقيروان
 حبيب ابن الربيع بالقيروان
 أبو أحمد محمد بن محمد بن أبي سعيد بباجة القيروان
 أبو الحسين يعرف بأبن الصباغ بباجة القيروان
 أبو محمد عبد الله بن فطيس بباجة القيروان

ANEXO 108. ULEMAS DE ALCÂNTARA (CÁCERES)
(TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1ALC	3148	Ḥalaf b. Faraġ b. Ḥalaf b. 'Āmir b. Faḥalūn al-Qanṭarī, Ibn al-Ruyuh Abū al-Qasim	530/1135		

ANEXO 109. ULEMAS DE MÉRIDA (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1M	4233	'Abd al-Raḥmān b. Ṭarīf al-Yaḥṣubī, Abū al-Faḥ	172/788		
2M	7726	Mālik b. Ma'rūf, Abū 'Abd Allāh	264/877		
3M	563	Abū 'Abd Allāh Ibn Makāda	275/888		
4M	5866	'Abd al-Mālik b. Numayr al-Fārisī	290/902		
5M	229	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ṭābit, Abū Ishāq	541/1146		

ANEXO 110. ULEMAS DE BEJA (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1B	4155	'Abd al-Ġabbār b. 'Abd Allāh Abī Salama b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf al-Qurašī al-Zuhrī	93/711		
2B	7163	'Amr b. Šarāḥil b. Muḥammad al-Ma'āfirī (al-Ġafārī)	138/756	1	
3B	9045	Muḥammad (b. Sa'id) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥil (Isrāqīl) al-Ma'āfirī al-Qāḍī, Abū 'Abd Allāh	198/813		
4B	3603	Sa'id b. Muḥammad (b. Sa'id) b. Bišr/Bašīr b. Šarāḥil al-Ma'āfirī	210/825		1
5B	53	Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Isà b. Ašbaġ b. Ḥālid b. Yazīd, Abū Ishāq	268/881		
6B	9447	Muḥammad b. 'Abd Allāh (b. Muḥammad) al-Ḥawlānī al-Bāġī al-Išbīlī, Ibn al-Qawq (al-Qawn), Abū 'Abd Allāh	307/919	3	5
7B	11225	Našr b. Šākir b. Ġanāḥ	308/920		
8B	11168	Mawhab b. 'Abd al-Qādir b. Mawhab	310/922		
9B	3099	Ḥalaf b. Ġāmi' b. Ḥāġib	320/932		
10B	7838	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Isà b. Ašbaġ b. Ḥālid b. Yazīd	328/939	1	1

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
11B	9153	Muhammad b. Šakir b. Ğannāh	329/940		
12B	204	Ibrāhīm b. Muhammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Isā b. Aşbağ b. Hālid b. Yazid al-Bāğī, Abū Ishāq	350/961	4	
13B	5359	'Abd Allāh b. Muhammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Isā b. Aşbağ b. Hālid b. Yazid, Abū Muhammad	369/980	2	1
14B	1563	Ahmad b. Muhammad b. Ibrāhīm b. Ishāq, Abū al-Qāsim	373/983	3	
15B	9021	Muhammad b. Sa'dūn (Sa'd) Ibn al-Zanūnī, Abū 'Abd Allāh	392/1002	1	
16B	9204	Muhammad b. 'Abbād (b. Muhammad) b. Ismā'il (b. Muhammad b. Ismā'il) b. Qurayş b. 'Abbād 'Amr b. Islam b. 'Amr b. 'Atţāf b. Nu'aym	488/1095		
17B	9207	Muhammad b. 'Abbād b. Muhammad b. 'Abbād, al-Mu'tamid 'alā Allāh, Abū al-Qāsim	488/1095		
18B	7126	'Amr b. Yaḥyā b. al-Faḍl, Ibn Şāhib al-Şalāt, Abū Hafş	530/1135		
19B	8338	Muhammad b. Ahmad b. Tāhir al-Qaysī, Abū Bakr	542/1147	1	3
20B	1800	Ahmad b. Muhammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Haţţāb b. Zahr (Zāhr), Abū al-'Abbās	547/1152		

ANEXO 110A

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
2B	7163	'Amr b. Šarāḥīl b. Muhammad al-Ma'āfirī (al-Ġafārī)	138/756

Professores:

– **Transmitiu de** 'Abd Allāh b. Yazid al-Ma'āfirī, al-Ḥubulī, Abū 'Abd Allāh, Abū 'Abd al-Raḥmān ID PUA 5632 (m. 100/718)

ANEXO 110B

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
4B	3603	Sa'id b. Muhammad (b. Sa'id) b. Bişr/Başir b. Šarāḥīl al-Ma'āfirī	210/825

Alunos:

– **Ouvii de** Yaḥyā b. Yaḥyā b. Kaţir Abī 'Isā b. Wislās (Wislāmas/Wislāsan) b. Šamāl b. Manqāyā (Mangāyā) al-Maşmūdī al-Layţī, Abū Muhammad ID PUA 11714 (m. 234/849)

ANEXO 110C

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
6B	9447	Muḥammad b. 'Abd Allāh (b. Muḥammad) al-Ḥawlānī al-Bāġī al- Iṣbīlī, Ibn al-Qawq (al-Qawn), Abū 'Abd Allāh	307/919

Professores:

- **Ouviu de** Abān b. 'Isā b. Dīnār b. Wāqid b. Raġā' b. 'Āmir b. Mālik al-Ġāfiqī, Abū al-Qāsim ID PUA 9 (m. 262/876)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. 'Utba b. Ḥumayd (Ġumayl) b. 'Utba b. Abī 'Utba b. Abī Sufyān Ṣahr (Muḥammad) b. Ḥarīb ('Ubayd Allāh) b. Umayya (Yazīd) b. 'Abd Šams (Abī Yazīd b. Abī Sufyān b. Ṣahr b. Ḥarīb al-'Utbi, Abū 'Abd Allāh ID PUA 8223 (m. 254/868)
- **Ouviu de** Yaḥyā b. Ibrāhīm b. Muzayn, mawlā Ramla bt. 'Uṭmān b. 'Affān, Abū Zakariyyā' ID PUA 11453 (m. 259/873)

Alunos:

- **Ouviu de** Ḥālid b. Sa'd, Abū al-Qāsim ID PUA 3036 (m. 352/963)
- **Ouviu de** Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. 'Isā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazīd al-Bāġī, Abū Iṣḥāq 12B, ID PUA 204 (m. 350/961)
- **Ouviu de** Muḥammad b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz b. Ibrāhīm b. 'Isā b. Muzāhim, Ibn al-Qūṭiyya, Abū Bakr ID PUA 10143 (m. 367/977)
- **Transmitiu de** 'Umayr b. 'Umayr ('Amr) b. Ḥabīb b. 'Umayr, Abū al-Qāsim ID PUA 7184 (m.?)
- **Ouviu de** 'Uṭmān b. Aṣbaġ, al-Ṭamāṭī (al-Ṭahākī), Abū al-Aṣbaġ ID PUA 6131 (m.?)
- **Ouviu de** 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Alī b. Šarī'a b. Rifā'a b. Ṣaḥr b. Samā'a al-Laḥmī, al-Bāġī (Ibn al-Bāġī), Abū Muḥammad ID PUA 5503 (m. 378/989)

ANEXO 110D

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
10B	7838	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. 'Isā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazīd	328/939

Professores:

- **Transmitiu de** Muḥammad b. Ġunāda b. 'Abd Allāh b. Abī Ġunāda (b.) Yazīd b. 'Amr al-Ilhānī, Abū 'Abd Allāh ID PUA 8766 (m. 295/907)

Alunos:

- **Transmitiu de** Yaḥyā b. Mūsā b. 'Ubayda al-Tamīmī, Abū Bakr ID PUA 12146 (m. 707/1307)

ANEXO 110E

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
12B	204	Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. 'Isā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazīd al-Bāġī, Abū Iṣḥāq	350/961

Professores:

- **Ouviu de** Aḥmad b. Ḥālid b. Yazīd b. Muḥammad b. Sālim b. Sulaymān, Ibn al-Ġabbāb, Abū 'Umar ID PUA 934 (m. 322/934)
- **Ouviu de** Ayyūb b. Sulaymān (b. Hāšim) b. Šāliḥ b. Hāšim b. Ġarīb b. 'Abd al-Ġabbār b. Muḥammad b. Ayyūb b. Sulaymān b. Šāliḥ b. al-Samḥ al-Ma'āfirī, Abū Šāliḥ ID PUA 2620 (m. 302/914)
- **Ouviu de** Muḥammad b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. 'Isā b. Aṣbaġ b. Ḥālid b. Yazīd 6B, ID PUA 9447 (m. 307/919)
- **Ouviu de** Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh ID PUA 10149 (m. 314/926)

ANEXO 110F

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
13B	5359	'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq b. 'Īsā b. Aşbağ b. Ḥālid b. Yazīd, Abū Muḥammad	369/980

Professores:

- **Transmitiu de** Qāsīm b. Aşbağ b. Muḥammad b. Yūsuf b. Nāşīḥ b. 'Aṭā' al-Bayyānī al-Qurtubī, Abū Muḥammad ID PUA 7567 (m. 340/951)
- **Transmitiu de** Muḥammad b. 'Abd al-Mālik b. Ayman b. Faraḥ (Farağ), Abū 'Abd Allāh ID PUA 9765 (m. 330/942)

Alunos:

- **Transmitiu de** Ibrāhīm b. Muḥammad al-Sahlī al-Ġarnāṭī, Abū Ishāq ID PUA 191 (m. 740/1339)

ANEXO 110G

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
14B	1563	Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ishāq, Abū al-Qāsīm	373/983

Professores:

- **Transmitiu de** Aḥmad b. Ḥālid b. Yazīd b. Muḥammad b. Sālīm b. Sulaymān, Ibn al-Ġabbāb, Abū 'Umar ID PUA 934 (m. 322/934)
- **Ouviu de** Şumayl b. Ibrāhīm b. Ishāq ID PUA 3996 (m.?)
- **Transmitiu de** Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba al-Qurtubī, Abū 'Abd Allāh ID PUA 10149 (m. 314/926)

ANEXO 110H

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
15B	9021	Muḥammad b. Sa' dūn (Sa' d) Ibn al-Zanūnī, Abū 'Abd Allāh	392/1002

Professores:

- **Ouviu de** 'Umrān b. 'Ubayd Allāh b. Sa' id al-'Utaqī, Ibn Qubayluş, Abū Muḥammad ID PUA 7146 (m.?)

ANEXO 110I

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
19B	8338	Muḥammad b. Aḥmad b. Ṭāhir al-Qaysī, Abū Bakr	542/1147

Professores:

- **Transmitiu de** Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Azdī al-Faḥḥār ID PUA 12199 (m.?)

Alunos:

- **Transmitiu de** 'Abd al-Mun'im b. Abī Bakr Yaḥyā b. Ḥalaf b. al-Nafīs al-Ḥimyarī al-Ġarnāṭī, Ibn al-Ḥalūf, Abū al-Ṭayyib, Abū Muḥammad, Abū al-Qāsīm ID PUA 5899 (m. 586/1190)
- **Iğāza** 'Abd al-Mun'im b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm b. Muḥammad (Aḥmad) b. Farağ b. Ḥalaf b. Sa' id b. Hişām al-Ḥazrağī al-Anşārī al-Qāḍī al-Mālikī al-Ġarnāṭī, Ibn al-Faras, Abū Muḥammad ID PUA 5894 (m. 597/1201)
- **Transmitiu de** 'Abd al-Mun'im b. 'Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Abd al-Raḥmān b. al-Ḍaḥḥāk al-Fazārī, Ibn al-Baqrī (al-Nafzī), Ibn al-Ḍaḥḥāk, Abū Muḥammad ID PUA 5890 (m. 606/1209)

ANEXO 111. ULEMAS DE MARACHIQUE/CASTRO DA COLA
(TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1MCH	9452	Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Sa'īd b. 'Abd Allāh b. Šabrīn al-Qāḍī al-Ġuḍāmī, Abū 'Abd Allāh	503/1109		
2MCH	11078	Mūsā b. Aḥmad b. Mūsā b. al-Ḥasan, Ibn Qintuluh, Abū al-Ḥasan	509/1115	3	

ANEXO 111A

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
2MCH	11078	Mūsā b. Aḥmad b. Mūsā b. al-Ḥasan, Ibn Qintuluh, Abū al-Ḥasan	509/1115

Professores:

- **Ouviu de Ḥusayn** (al-Ḥusayn) b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ġassānī, al-Ġayyānī, Abū 'Alī ID PUA 2936 (m. 498/1105)
- **Ouviu de Muḥammad** b. Aḥmad b. Aḥmad (Muḥammad) b. Rušd al-Faqīh al-Mālikī, Abū al-Walīd ID PUA 8086 (m. 520/1126)
- **Ouviu de Abū 'Abd Allāh** b. Faraġ ID PUA 12345 (m. ?)

ANEXO 112. ULEMAS DE SILVES (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1SIL	10917	Mas'ūd b. Mufarriġ b. Mas'ūd b. Šan'ūn b. Sufyān, al-Qanṭarī, Abū al-Ḥiyār	437/1045		1
2SIL	1988	Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarriġ b. Šan'ūn b. Sufyān, Abū 'Amr	478/1085	4	
3SIL	9233	Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Milḥ, Abū Bakr	500/1106		
4SIL	8466	Muḥammad b. Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarriġ b. Mas'ūd b. Šan'ūn b. Sufyān, Abū 'Abd Allāh	501/1108		
5SIL	7152	'Imrān b. Yahyā b. Aḥmad b. Yahyā al-Šilbī, Abū Muḥammad	512/1118		
6SIL	7901	Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ġālib b. 'Abd al-Ġāfir b. Sa'īd al-'Āmirī ('Āmir b. Liwā) al-Ḥaṭīb al-Naḥwī, Abū Bakr	532/1138		
7SIL	12834	Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Nuḥayk al-Zuhri al-Lablī, Abū al-Ḥusayn	545/1151		
8SIL	4971	'Abd Allāh b. Aḥmad b. 'Amrūs ('Amr) (b. Lub) b. Qāsim, Abū Muḥammad	546/1151		X

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
9SIL	7238	'Īsà b. Ḥabīb b. Lub̄b b. Ibrāhīm b. Lub̄b b. Ibrāhīm b. Iṣḥāq b. Muṭarrif al-Ma'āfirī, Ibn Hayba, Abū al-Ḥasan	547/1152		
10SIL	8906	Muḥammad b. Ḥalaf b. Sa'd al-Ġassānī, (Ibn) al-Lablī, Abū al-Ḥasan	547/1152		
11SIL	5296	'Abd Allāh b. 'Īsà b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Sulaymān b. Sa'id Ibn Abī Ḥabīb, Abū Muḥammad	548/1153		
12SIL	10530	Muḥammad b. Mas'ūd b. Ḥālīs, al-Amrūšī, Abū Bakr	549/1154		
13SIL	11791	Yūsuf b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. Abī 'Aysūn al-Wazīr al-Kātib, al-Šilbī Abū Baḥr	550/1155-6		

ANEXO 112A

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
1SIL	10917	Mas'ūd b. Mufarriġ b. Mas'ūd b. San'un b. Sufyān, al-Qanṭarī, Abū al-Ḥiyār	437/1045

Alunos:

– **Transmitiu de** Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarriġ b. Ṣan'un b. Sufyān, Abū 'Amr 2SIL, ID PUA 1988 (m. 478/1085)

ANEXO 112B

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
2SIL	1988	Aḥmad b. Mas'ūd b. Mufarriġ b. Ṣan'un b. Sufyān, Abū 'Amr	478/1085

Professores:

– **Ouviu de** 'Abd Allāh b. Sa'id b. Lub̄bāġ al-Umawī, al-Šantaġālī, Abū Muḥammad ID PUA 5141 (m. 436/1045)

– **Ouviu de** 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Alī b. Šarī'a al-Laḥmī al-Bāġī, Abū al-Ḥasan ID PUA 6706 (m. 462/1070)

– **Tomou de** Muḥammad b. Aḥmad b. 'Īsà b. Muḥammad b. Manzūr b. 'Abd Allāh b. Manzūr al-Qaysī, Abū 'Abd Allāh ID PUA 8318 (m. 469/1077)

– **Transmitiu de** Mas'ūd b. Mufarriġ b. Mas'ūd b. San'un b. Sufyān, al-Qanṭarī, Abū al-Ḥiyār 1SIL, ID PUA 10917 (m. 437/1045)

ANEXO 112C

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
8SIL	4971	'Abd Allāh b. Aḥmad b. 'Amrūs ('Amr) (b. Lub̄b) b. Qāsim, Abū Muḥammad	546/1151

Alunos:

– **Ouviu de** Mūsà b. Qāsim b. Zakariyyā', Abū al-Ḥasan ID PUA 11132 (m.?)

ANEXO 113. ULEMAS DE SANTA MARIA AL-ĞARB
(TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1SMG	7417	Ġālib b. Muḥammad b. Abī Naṣr al-Sahmī al-Muqrī', Abū Tammām	469/1076		
2SMG	11843	Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsā b. Sulaymān al-Naḥwī al-Šantamarī, al-A'lam, Abū al-Ḥaġġāġ	476/1083		1
3SMG	10779	Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsā, Abū 'Abd Allāh	500/1106		
4SMG	6968	'Amr b. Ismā'īl b. 'Amr (Muḥammad) b. Ismā'īl al-Muqrī', Abū Ḥafṣ	536/1141		
5SMG	2801	Ġa'far b. Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsā, Abū al-Faḍl	546/1151		

ANEXO 113A

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte
2SMG	11843	Yūsuf b. Sulaymān b. 'Īsā b. Sulaymān al-Naḥwī al-Šantamarī, al-A'lam, Abū al-Ḥaġġāġ	476/1083

Alunos:

– Tomou de Yūsuf b. 'Abbād al-Muradī, al-A'raġ, Abū al-Ḥaġġāġ ID PUA 11850 (m. 500/1106-7)

ANEXO 114. ULEMAS DE SÃO BRÁS DE ALPORTEL
(TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1SBA	10117	Muḥammad b. 'Ammār b. Ḥusayn b. 'Ammār al-Andalusi al-Mahrī, Dū al-Wizāratayn, Abū Bakr	477/1084		

ANEXO 115. ULEMAS DE SALTÉS (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1SAL	5211	'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad Abī Zayd b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī al-Wazīr, Abū 'Ubayd	487/1094		

ANEXO 116. ULEMAS DE NIEBLA (TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO)

ID G	ID PUA	Nome (latino)	Data morte	Professores	Alunos
1N	4004	Ḍarġām b. 'Arwa b. 'Amr b. Ḥaġġāġ b. Abī Qarī'a (Farī'a) Yazīd (Zayd)	138/756		
2N	4476	'Abd al-Raḥīm b. Ġayṭ	238/852-3		
3N	2749	Ġābir b. Ġayṭ, Abū Mālik	299/911		
4N	10177	Muḥammad b. 'Amr b. Muḥammad b. Ayyūb b. 'Amr al-Bakrī, Abū al-Qāsim	366/976		
5N	9042	Muḥammad b. Sa'id b. Iṣḥāq b. Yūsuf al-Umawī, Abū 'Abd Allāh	418/1027		
6N	11726	Yazīd b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Ḥālid	438/1046		
7N	11520	Yaḥyā b. ḏū al-wizāratayn Abī Muḥammad b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	475/1082		
8N	11585	Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. al-Ġadd al-Fihri, Abū Bakr	507/1113		
9N	2946	Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥmān b. Nām b. 'Abd Allāh b. Nām al-Bahrānī, Abū 'Alī	515/1121		
10N	9487	Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Fihri al-Aḥḏab, Ibn al-Ġadd, Abū al-Qāsim	515/1121		
11N	3438	Sa' ḏūn b. Mas'ūd al-Murādi, Abū al-Fatḥ	520/1126		
12N	4825	'Abd al-Ġafūr b. Ismā'il b. Ḥalaf al-Sakūnī, Abū Muḥammad	540/1145		
13N	7160	'Amr b. Zakariyyā' b. Zakariyyā' b. Baṭṭāl al-Bahrānī al-Muqri', Abū al-Ḥakam	549/1154		

ÍNDICE DE DIAGRAMAS, FIGURAS, GRÁFICOS, MAPAS E TABELAS

Diagrama 1. Redes de transmissão até 400H	296
Diagrama 2. Redes de transmissão entre 401-550H	296
Figura. O al-Andalus segundo al-Idrīsī	33
Gráfico 1. Ulemas do Ġarb e do Šarq al-Andalus	71
Gráfico 2. Ulemas e conexões familiares	144
Gráfico 3. Ulemas e uso de nisba	159
Gráfico 4. Nisba simples e nisba composta	162
Gráfico 5. Nisba simples	163
Gráfico 6. Nisba composta	163
Gráfico 7. Nisbas tribais até 400H	165
Gráfico 8. Nisbas geográficas até 400H	165
Gráfico 9. Nisbas tribais entre 401-550H	166
Gráfico 10. Nisbas geográficas entre 401 e 550H	169
Gráfico 11. Disciplinas estudadas até 400H	199
Gráfico 12. Disciplinas estudadas entre 401-550H	199
Gráfico 13. Actividades até 400H	201
Gráfico 14. Actividades entre 401-550H	201
Gráfico 15. Cargos até 400H	213
Gráfico 16. Cargos entre 401-550H	213
Gráfico 17. Ulemas e circulação	229
Gráfico 18 . Tipos de circulação por intervalo cronológico	229
Gráfico 19. Destinos da circulação até 400H	236
Gráfico 20. Destinos da circulação entre 401 e 550H	246
Gráfico 21. Destinos da circulação entre 401 e 450H	247
Gráfico 22. Destinos da circulação entre 451 e 500H	247
Gráfico 23. Destinos da circulação entre 501 e 550H	248
Gráfico 24. Mestres não-andaluzes por ulema	302
Gráfico 25. Mestres não-andaluzes por local de contacto	303
Mapa 1. Destinos até 400H	261

Mapa 2. Destinos entre 401-450H	262
Mapa 3. Destinos entre 451-500H	263
Mapa 4. Destinos entre 501-550	264
Tabela 1. Autor e n.º de biografados por intervalo cronológico	42
Tabela 2. Ulemas do Ġarb e do Šarq al-Andalus	70
Tabela 3. Ulemas do Ġarb e dispersão territorial	74
Tabela 4. Ulemas do Šarq e dispersão territorial	76
Tabela 5. Ulemas das cidades-sede dos reinos-taifa	85
Tabela 6. Ulemas de Lisboa	94
Tabela 7. Ulemas de Santarém	105
Tabela 8. Ulemas de Évora	108
Tabela 9. Ulemas de Badajoz	111
Tabela 10. Ulemas de Mérida	116
Tabela 11. Ulemas de Beja	118
Tabela 12. Ulemas de Marachique	121
Tabela 13. Ulemas de Silves	122
Tabela 14. Ulemas de Santa Maria al-Ġarb	125
Tabela 15. Ulemas de Niebla	131
Tabela 16. Ulemas e conexões familiares	143
Tabela 17. Cronograma das famílias do Ġarb	146
Tabela 18. Ulemas por escalão geracional	153
Tabela 19. Ulemas e uso de nisba	159
Tabela 20. Uso de nisba e conexões familiares	160
Tabela 21. Cronograma das nisbas tribais	168
Tabela 22. Cronograma das nisbas geográficas	170
Tabela 23. Ulemas de Sintra: escalão geracional, nisba e conexões familiares	173
Tabela 24. Ulemas de Lisboa: escalão geracional, nisba e conexões familiares	174

Tabela 25. Ulemas de Santarém: escalão geracional, nisba e conexões familiares	175
Tabela 26. Ulemas de Alcácer do Sal: escalão geracional, nisba e conexões familiares	177
Tabela 27. Ulemas de Évora: escalão geracional, nisba e conexões familiares	178
Tabela 28. Ulemas de Badajoz: escalão geracional, nisba e conexões familiares	180
Tabela 29. Ulemas de Alcântara: escalão geracional, nisba e conexões familiares	183
Tabela 30. Ulemas de Mérida: escalão geracional, nisba e conexões familiares	184
Tabela 31. Ulemas de Beja: escalão geracional, nisba e conexões familiares	185
Tabela 32. Ulemas de Marachique: escalão geracional, nisba e conexões familiares	186
Tabela 33. Ulemas de Silves: escalão geracional, nisba e conexões familiares	187
Tabela 34. Ulemas de Santa Maria al-Ġarb: escalão geracional, nisba e conexões familiares	189
Tabela 35. Ulemas de São Brás: escalão geracional, nisba e conexões familiares	189
Tabela 36. Ulemas de Saltés: escalão geracional, nisba e conexões familiares	190
Tabela 37. Ulemas de Niebla: escalão geracional, nisba e conexões familiares	191
Tabela 38. Categorização das disciplinas por ramo do conhecimento	197
Tabela 39. Categorização das actividades por ramo do conhecimento	198
Tabela 40. Ulemas do Ġarb com disciplinas e actividades associadas	198
Tabela 41. Educação: ulemas por ramo de conhecimento	200

Tabela 42. Actividade: ulemas por ramo do conhecimento	202
Tabela 43. Distribuição geográfica das actividades até 400H	210
Tabela 44. Distribuição geográfica das actividades entre 401-550H	210
Tabela 45. Ulemas com cargos	212
Tabela 46. Cargos e distribuição cronológica	217
Tabela 47. Número de cargos por ulema	217
Tabela 48. Distribuição dos cargos por cidade de origem até 400H	221
Tabela 49. Distribuição dos cargos por cidade de origem entre 401-550H	221
Tabela 50. Ulemas com local de óbito/enterramento	232
Tabela 51. Locais de origem e de óbito/enterramento	233
Tabela 52. Destinos dos ulemas por cidade de origem até 400H	256
Tabela 53. Destinos dos ulemas por cidade de origem entre 401-450H	256
Tabela 54. Destinos dos ulemas por cidade de origem entre 451-500H	257
Tabela 55. Destinos dos ulemas por cidade de origem entre 501-550H	259
Tabela 56. Circulação e conexões familiares	267
Tabela 57. Ulemas com circulação documentada: educação e actividade	271
Tabela 58. Ausência de circulação documentada: educação e actividade	272
Tabela 59. Circulação e cargos	275
Tabela 60. Tipo de circulação e local de exercício dos cargos	277
Tabela 61. Ulemas com contactos de transmissão	291
Tabela 62. Modalidades de transmissão	294
Tabela 63. Circulação e tipologia dos contactos de transmissão	304

Ana Luísa Sérvulo Miranda (Torres Vedras, Portugal, 1976) es doctora en Historia Medieval por la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa, con una tesis, financiada por la Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), sobre los ulemas del Ġarb al-Andalus durante los siglos 5 H./XI d. C. (febrero de 2022). Actualmente es becaria posdoctoral (desde agosto de 2022) en el proyecto financiado por el FCT, «Arqueologia da Cor - Os materiais e as técnicas da cor da escultura medieval portuguesa» (PTDC/ART-OUT/5992/2020); investigadora de LAQV REQUIMTE (Universidad Nova de Lisboa) y colaboradora de CH-ULisboa y UNIARQ (Universidad de Lisboa). Sus principales temas de investigación están centrados en la historia de al-Andalus y del mundo islámico medieval, concretamente en la producción y circulación de bienes, técnicas y conocimientos, las élites letradas y las culturas fronterizas.



9 788400 113223

