

ABD AL RAHMAN III: A IMPLANTAÇÃO DO CALIFADO E A CONSTRUÇÃO DE MEDINAT-AL-ZAHRA COMO CENTRO DE PODER EM AL ANDALUS

ABD AL RAHMAN III: THE IMPLANTATION OF THE CALIPHATE AND THE CONSTRUCTION OF MEDINAT-AL-ZAHRA AS
A CENTER OF POWER IN AL ANDALUS

Adailson José Rui *
aj.rui@terra.com.br

RESUMO: No presente artigo, tendo como fontes obras escritas, entre outros autores, por Ibn Hayan, séc. XI, e estudos recentes que tratam da história de al-Andalus, apresentamos o processo que culminou com a auto proclamação, em 929, de Abd al Rahman III como califa. A partir desse ato, Córdoba passava a ser a sede do califado Omeya, dando continuidade a sua função de sede do poder iniciada no século VIII, com a implantação do emirado. Porém, a nova situação a ela atribuída em breve seria alterada, pois uma cidade palatina foi construída – Medinat al Zahra – para ser a moradia do califa e abrigar o aparato governamental nomeado e conduzido por ele, reduzindo as intervenções e influências existentes em Córdoba.

PALAVRAS CHAVE: Abd Al Rhaman III, Medinat al Zahra, Califado de Córdoba, Al Andalus, Século X.

ABSTRACT: In this article, having as sources works written, among other authors, by Ibn Hayan, séc. XI, and recent studies dealing with the history of al-Andalus, we present the process that culminated in Abd al Rahman III's self-proclamation in 929 as caliph. From that act on, Cordoba became the seat of the Omeya caliphate, continuing its function as the seat of power that began in the 8th century, with the establishment of the emirate. However, the new situation attributed to it would soon be changed, since a palatial city was built - Medinat al Zahra - to be the caliph's residence and to house the government apparatus appointed and led by him, reducing the interventions and influences existing in Cordoba.

KEYWORDS: Abd Al Rhaman III, Medinat al Zahra, Caliphate of Cordoba, Al Andalus, Xth Century.

Introdução

... y se tituló emir de los creyentes (Amir al-Um'minin) e hizo por el mismo la invocación del viernes en la mesquita (AL KARDABUS, 2008, p. 82).

Duzentos e noventa e sete anos antes de Abd al Rahman III (912-961) se autoproclamar califa, havia sido instituído o *Califado* como forma de governo da comunidade islâmica, sendo o califa, no campo administrativo, o sucessor do profeta Maomé, falecido no ano de 632 do calendário cristão.

Conforme conservado na tradição oral islâmica e nos registros escritos, os quatro primeiros califas estiveram diretamente relacionados a Maomé. Abu Bakr (632-634) e Omar

*Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2003). Atualmente é Professor Adjunto de História Medieval da Universidade Federal de Alfenas.

(634-644) foram seus sogros; Otman (644-656) foi genro e Ali (656-661) primo e genro do Profeta¹. No entanto, o que fez com que cada um em seu momento fosse nomeado califa não foi a relação de proximidade familiar, mas sim, a aceitação e a dedicação ao islã manifestada por eles. Abu Bakr é lembrado por ser o primeiro a aceitar os ensinamentos transmitidos por Maomé e acompanhá-lo. Omar por sua aceitação da nova religião, por estar com o Profeta em importantes momentos da sua trajetória entre os coraixitas e, também, pelo conhecimento e defesa do islã. Otman, por estar entre os primeiros a aceitar o Islã e a memorizar o Corão. Conforme a tradição, em virtude do reconhecimento do seu valor, Maomé lhe deu duas de suas filhas em casamento, tornando-o conhecido como o possuidor de duas estrelas. Ali, por ser também um dos primeiros a aceitar o islã, por defender a fé islâmica e por ser digno também, como os califas antecessores, da confiança do Profeta.

A relação de proximidade, tanto no sentido de ter estado com o Profeta e o acompanhado ao longo de sua peregrinação, como integrante de sua família, em virtude de alianças matrimoniais, deixou de existir quando o governador da Síria, Moawiya (661-680), pertencente ao clã Omeya e parente próximo de Otman, o terceiro califa, assumiu a liderança da comunidade islâmica, sucedendo Ali e dando origem à dinastia Omeya, nome herdado de seu avô paterno Jattab ibn Umayyah. Os Omeya mantiveram o poder até 750, quando o perderam para a dinastia abássida.

A continuidade dos Omeya, enquanto expressão de domínio da comunidade islâmica, somente ocorreu em al-Andalus, após Abd al Rahman I (756-788), neto do último califa omíada de Bagda, ter conseguido assumir a liderança dos domínios islâmicos na Península Ibérica. Esses dados retrospectivos da liderança da comunidade islâmica se fazem importantes para situarmos os motivos que estiveram diretamente envolvidos na autoproclamação do califa Abd al Rahman III, em Córdoba, no ano de 929.

Desde a chegada em solo ibérico de integrantes da família Omeya que conseguiram fugir da perseguição abássida, a forma como a comunidade islâmica lá estava instalada passou a ser alterada. No campo político, o território ibérico dominado pelos muçulmanos era, até então, governado por um “vali”, governador dependente do califado de Damasco e

¹ Sobre as realizações dos quatro primeiros califas ver YALALUDDIN AS-SUYUTI (2006).

subordinado ao centro político sediado em Qayrawan, norte da África (CARRASCO MANCHADO, 2009, p. 24). Com a mudança de dinastia ocorrida em Damasco e com a presença em al-Andalus de integrantes da família Omeya, que se organizaram e conquistaram o poder local, o território ibérico de dependente se tornou um emirado independente governado pelo emir Abd al Rahman I.

Nos primeiros tempos do emirado, a autonomia de al-Andalus em relação ao Império islâmico, governado pelos abássidas, foi sendo consolidada. Conforme Herbert González Zymla (2011), Abd al Rahman I organizou o território em uma espécie de circunscrição territorial, na forma de províncias, denominadas *coras* que coincidiam com a divisão em dioceses da época visigoda. Cada uma das *coras* era governada por um vali ou governador que residia na capital da cora, chamada *medina*, para onde as cidades menores devem se direcionar. Cada uma das *coras* era dividida em territórios menores chamados *iqlim*, algo equivalente ao distrito ou a uma comarca com um município importante e seu território. Como centro de cada *iqlim*, havia uma fortificação em lugar estratégico denominada *Al qalat*, que significa castelo ou cidade fortificada (GONZALEZ ZYMLA, 2011, p. 88).

Quanto ao campo religioso, em terras ibéricas não era reconhecida a autoridade do califa abássida ficando, com isso, vaga a liderança religiosa expressa por ele na Península Ibérica. Segundo Eduardo Manzano Moreno,

Los omeyas de al andalus mantuvieron una posición muy ambigua: por un lado, no reconocían el dominio político de los califas de Bagdad, pero por otro, mantenían su misma ortodoxia musulmana eludiendo, sin embargo, pronunciarse sobre la autoridad religiosa de la familia, que había sido responsable de la aniquilación de sus antepasados. Tanto en las mezquitas como en las monedas se evitaba así cualquier referencia a los califas abbasíes, mientras que los soberanos omeyas se otorgaban el modesto título oficial de emir (MANZANO MORENO, 2019, p. 12).

Quais motivos levaram um Omeya, após mais de cento e setenta anos, a assumir novamente tal posição e quais as consequências resultaram dessa tomada de decisão? No decorrer deste artigo, fazendo uso de fontes elaboradas em tempos próximos aos acontecimentos tratados e da historiografia recente sobre al Andalus, procuramos apresentar respostas à essas questões. Contudo, consideramos relevante oferecer explicações sobre o significado de Califa e de Califado, segundo autores islâmicos, e, na sequência, verificarmos o contexto, tanto interno como externo à al-Andalus, no momento

em que, em Córdoba, a dinastia Omeya revivia a dignidade califal, segundo eles, usurpada pelos abássidas em 750.

O Califado: as origens da instituição

Mais do que as definições do termo Califa e Califado apresentadas pelos dicionários, ajuda-nos na compreensão de tais termos verificarmos como o islã os concebeu. Um dos meios que nos possibilita isso é a obra de Ali Abd al-Ráziq (1888-1966) intitulada, em espanhol, *El Islam y los fundamentos del Poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el Islam*. Essa obra foi publicada em árabe em 1925, portanto, um ano após o fim do Califado Otomano, e traduzida para o espanhol em 2007. Nela, conforme Juan Antonio Pacheco, al-Ráziq considerava o Califado como uma instituição criada após a morte do profeta. Para ele,

El Profeta, aun determinando normas de acción práctica conducentes al buen gobierno de la nascente comunidad islámica, nunca quiso fundar un gobierno ni imponer una forma jurídica determinada. La religion cuyos fundamentos recibe Muhammad de Dios, es una actitud puramente espiritual y ética que nada tiene que ver con el posterior Califato como forma de gobierno de la *Umma* (PACHECO, 2007, p. 31).

Para sustentar essa afirmação, Abd Al-Ráziq recorreu à história para demonstrar que a instituição do califado foi uma criação posterior ao Profeta. Segundo ele, o “[...] Califato y su sinónimo Imamato, significan ‘dirigir totalmente los asuntos de la religión y los del mundo en suplencia del Profeta’” (AL RÁZIQ, 2007, p. 50). O autor sustentou essa afirmação fazendo uso da definição apresentada por Ibn Jaldún (1332-1406), segundo a qual “[...] la institución califal es la guía de la Comunidad conforme a la visión de las leyes de la xaria, tanto en lo que respecta a los intereses espirituales de la misma, como en lo referido a los materiales que procedan” (AL RÁZIQ, 2007, p. 51)². O temporal, à luz da lei da Charia, deveria ser considerado em sua relação com os interesses da vida futura. Al Raziq constatava

² Conforme o **Diccionario de Islam e islamismo** elaborado por Luz Gómez Garcia, entende-se por *Charia* a via que deus indica a humanidade para que cumpra a sua vontade e cujo seguimento promove a salvação. A Charia é o caminho para alcançar o paraíso. A charia foi constituída tendo como fundamentos os regulamentos da vida do muçulmano que aparecem no corão e no modelo ético que se desprende da vida de Maomé por meio dos *hadites* e da sua biografia. Segundo Luz Gómez Garcia, ainda que a tradição sustente que a charia emana diretamente de Deus, e, portanto é eterna e universal, foi a interpretação humana das fontes primigênicas a que a formulou em leis civis e morais por meio de uma ciência própria. As normas da Charia não se encontram recolhidas em um corpus definido, senão que as codificações normativas clássicas recolhem a análises de diferentes soluções jurídicas dadas pelos *alfaquies* e que, em princípio, são consideradas igualmente legais. Ai isso, soma-se o fato de que essa ciência própria também se ocupa de legislar casos que não tenham um tratamento específico no corão ou na sunna, o que gera uma confusão entre Charia e Legislação islâmica (GÓMEZ GARCIA, 2009, p. 59).

que “La institución califal consiste pues, en realidad, en asumir la sucesión del autor de la Ley en la salvaguarda de la Religión y la dirección de los asuntos temporales por medio de ésta” (AL RÁZIQ, 2007, p. 51).

Assumindo a perspectiva Omeya, afirma que “[...] del mismo modo que Dios eligió a Muhammad (DBS) como apóstol de la Verdad y anunciador de la Santa Ley a las criaturas, también lo esció para conservar esta Religión y gobernar, por su medio, al mundo” (AL RÁZIQ, 2007, p. 51). O califa é o soberano, é o sucessor do enviado de Deus, é, também, o suporte de Deus na Terra. Sendo assim, ele está investido do poder geral e absoluto análogo ao poder de Deus e ao poder desempenhado pelo Profeta. Munido desse poder, o soberano tem o direito de dispor das vidas das pessoas e dos seus bens, como também o tem para ordenar, defender e decidir sobre os interesses da comunidade. Todo poder dele deriva. No entanto, encontra o seu limite na Charia. Seguindo essa perspectiva, Abd AL-Raziq sustenta essa afirmação com as palavras de Ibn Jaldún, para quem

[...] el régimen califal en estado puro há existido en los inicios del Islam y há durado hasta la finalización de la misión de Ali. Tras ello, la institución evoluciono haia la realeza. El espíritu del régimen califal donde predominaba el cuidado de la religión y de sus dogmas y la marcha por la senda de la justiça, permaneció duradera (AL RÁZIQ, 2007, p. 55).

A transformação ocorrida com o fim do califado de Ali, porém, não mencionada por Al-Raziq, está relacionada com a divisão interna que passou a existir no islã. No entanto, ainda no decorrer do governo de Ali (656-661), o movimento constituído pelos seus partidários defendia que o legítimo herdeiro do Profeta somente seria encontrado entre os descendentes de Ali e Fátima, filha de Maomé³. Desde então passou a existir duas formas e até mesmo duas possíveis caracterizações da dignidade califal: a sunita, seguida pela dinastia

³O xiismo é um sistema doutrinal islâmico que soma ao credo principal do islã a crença na missão dos imanes descendentes de Ali. As tensões acerca da legitimidade na sucessão de Maomé, minimizadas no decorrer do governo dos três primeiros califas a floraram com o assassinato do terceiro califa Uzman Ibn Affan. Por essa ocasião se enfrentaram duas posições. De um lado os comerciantes de Meca, partidários da fórmula tribal do *primo inter pares*, apoiaram as pretensões de um ramo da tribo coraixita liderada pelo governador da Síria, Muáwiya (605-680). Por outro lado, a família direta de Maomé, liderada por seu genro e primo, Ali Ibn Abi Talib defendeu uma legitimidade de tipo dinástico que não só entraria na sucessão política senão também a espiritual pois, Maomé, sua filha Fatima, seu genro Ali e a descendência deste compartilhavam um caráter imaculado próprio somente dos profetas (GÓMEZ GARCIA, 2009, p. 61-62).

Omeya e a xiita seguida pelos partidários de Ali⁴. Independente da corrente, a instituição califal, garantia aos dois grupos a continuidade da religião difundida pelo Profeta Maomé.

Segundo Maribel Fierro (2011), a perspectiva xiita considerava que o *Imán*, uma vez sendo descendente de Maomé, assegurava, em virtude do seu carisma, a permanência da guia divina após a morte do Profeta. Já a perspectiva sunita, seguida pelos omíadas, era menos abrangente. Para eles, o *Imán* estava disposto a compartilhar a herança do Profeta com os *ulemás*. Contudo, primeiramente, tinha que ser capaz de convencer a comunidade que ele detinha por direito a autoridade política e religiosa. O Imán/Califa deveria assegurar que a comunidade muçulmana, sob seu comando, caminhava para a salvação. No entanto, ele não era o único responsável, pois dividia essa tarefa com os ulemás, que eram os que possuíam a legítima capacidade de interpretar a Revelação (FIERRO, 2011, p. 18).

Em Al-Andalus a própria organização na forma de emirado constituída pelos omíadas se sustentou pela afirmação e comprovação do direito que Abd al-Rhman I possuía por ser neto de Marwan ibn Muhammad ibn Marwan (califa de 744 a 750), o último califa Omeya de Damasco. A manutenção da linhagem era o elemento fundamental de legitimidade dos senhores de Córdoba. Ela garantia a eles, principalmente, a autoridade política. A autoridade religiosa era mantida pelos ulemás. Essa situação começou a sofrer abalos com as diversas rebeliões que passaram a ocorrer ao longo do século IX. Rebeliões no campo político, social e religioso. Nesse último aspecto, tanto em relação às crenças não islâmicas existentes em al-Andalus como as provenientes do próprio islamismo, dentre essas destacando-se o xiismo presente no norte da África e fortalecido em princípios do século X com a criação do califado fatímida.

Al-Andalus as vésperas do Califado

O controle do território de al-Andalus pelos emires, no decorrer do século IX e nas primeiras décadas do século X, pode ser considerado como difícil de ser efetivado em função das diversas rebeliões ocorridas. Se, por um lado, permanecia a prática governamental típica

⁴ Por sunitas entendem-se os seguidores da Suna. Conforme Luz Gómez Garcia, a Suna é a norma que tem como base os ditos, feitos e gestos que a tradição atribui a Maomé. É a guia prática para a vida do muçulmano, complemento instrumental na exegese corânica e fonte de legislação. Para o mesmo autor, historicamente a Suna se caracterizou pelo rechaço de qualquer acontecimento que constituía um fator de divisão da comunidade, e buscou formas de conciliação entre a mensagem original da Revelação e os costumes dos povos islamizados. Pode-se dizer que o ideal da Suna é a unidade e o meio de alcançá-la é o consenso comunitário, pelo qual a dissidência é aborrecível na medida em que pode instigar a *fitna*, a ruptura cismática (GÓMEZ GARCIA, 2009, p. 31).

dos primeiros tempos do Islã, por exemplo, o favorecimento aos árabes, por outro, al-Andalus era constituída por um contingente populacional distinto: árabes, bereberes, muladis, moçárabes e judeus, fato que gerava contestações. Nessa direção, o aumento das conversões da população local ao islamismo, a não aceitação do domínio árabe por famílias muladis e o processo de arabização foram, entre outros, fatores que contribuíram para o desenvolvimento de rebeliões contrárias ao poder central expresso pelo emir. Um exemplo dessas rebeliões pode ser percebido na reação do bispo de Córdoba, Eulógio (800-859), ao tentar impedir o avanço das conversões de cristãos ao islamismo. O bispo referido incentivava fieis cristãos alcançarem o martírio por meio de ações como proselitismo religioso, apostasia e blasfêmias destinadas ao Profeta Maomé. Dessa maneira, visava despertar os ânimos dos cristãos e fortalecer o cristianismo, reduzindo o número das conversões (HERRERA ROLDÁN, 2005). Apesar de tentativas como a mencionada, as conversões de cristãos ao islamismo continuou a ocorrer. Em consequência delas, a comunidade islâmica aumentava numericamente e crescia o desejo desses novos convertidos em participar e estar no poder, desejo não partilhado pela população de origem árabe e por aqueles que eram clientes da família Omeya, gerando dessa tensão conflitos que diretamente atingiam o governo central. Conforme Maribel Fierro:

La sociedade andalusí era una sociedade que consistia en una mayoría de musulmanos nuevos (es decir de origem converso) y arabizadas de distintas procedências étnicas, de entre cuyas filas solían crecientemente los hombres de religión, los que controlaban el orden normativo islâmico y reclamaban por ello, para sí, la herencia del profeta. Esos ulemas compartían- en su mayoría – el ideal de igualitarismo religiosos entre los creyentes, lo que socavaba inevitablemente – aunque dentro de unos limites – la pretensión de continuar en sus privilegios por parte de los árabes (MARIBEL FIERRO, 2011, p. 17-18).

Com as conversões, a população islâmica cresceu gerando um decréscimo na captação de recursos, uma vez que os convertidos, ao integrarem a comunidade, não tinham mais a obrigação de pagar o imposto (*jysia*), contribuindo com isso para a diminuição dos recursos arrecadados e a redução do poder econômico do emirado. A queda da captação de recursos era um problema a ser enfrentado. Tal dificuldade se ampliava à medida que iam surgindo revoltas de muladis contra árabes; de muladis contra o emir, e de árabes contra o emir, tanto no centro como em áreas de fronteira. Conforme Eduardo Manzano Moreno, com o passar do tempo as populações muladis

Comenzaron a sentirse amenazadas a medida que se configuraba una sociedad cada vez más urbana, en la que los emires omeyas exigían cantidades crecientes de tributos. Conocidos, quizá de forma despectiva, como *muwalladun* o muladies, muchos de estos descendientes de indígenas optaron por oponerse a la soberanía omeya, levantando fortalezas en sus territorios, reclutando ejércitos propios entre las gentes bajo su dominio, y rechazando las crecientes exigencias fiscales de los recaudadores llegados desde Córdoba (MANZANO MORENO, 2019, p. 13).

De acordo com Juan A. Souto Lasala (2009, p. 37) a primeira das rebeliões muladis ocorreu em Toledo, quando a população local, como forma de rechaçar a autoridade de Córdoba, expulsou o governador e partiu para o ataque, chegando a entrar no vale do Guadalquivir. Nessa revolta, os habitantes de Toledo tinham como aliados bereberés e forças cristãs lideradas pelo rei Ordoño I de Astúrias (830-866). Outras revoltas aconteceram na fronteira inferior (cujo centro era a cidade de Mérida) e na superior (com capital em Saragoça) e na Andaluzia. Nessa última, destacou-se a atuação do líder Umar b. Hafsún (850-918), primeiramente como muladi e posteriormente como cristão. Além de se rebelar contra a autoridade do emir, ele atacou Córdoba, demonstrando as fragilidades das forças do governo central.

No entanto, esse fato não foi o dos mais ameaçadores conduzidos por Hafsún. Junto ao poderio de homens e armas que ele detinha, um outro estava se somando: tratava-se da divulgação do xiismo, e esse sim trazia consigo uma ameaça maior à estabilidade dos omíadas no poder. Hafsún fez alianças dentro e fora de al-Andalus. Dentro, constituiu as suas forças com base no apoio de muladis, moçárabes e bereberés, e ainda manteve contato com outros grupos rebeldes. Fora, estabeleceu relações com a Ifríquia (atualmente os territórios da Tunísia e da Líbia), inicialmente com os Aglábidas e na sequência com os vencedores desses, os fatímidas. Fator que colaborou para o aumento da tensão vivenciada pelos omíadas, pois Hafsún chegou a dar acolhida a missionários xiitas (MARIBEL FIERRO, 2011, p. 19).

Segundo a *Crónica del emir Abad Allah I*, antecessor e avô de Abd al-Raham III, durante o governo de Abd Allah I (844-912, emir desde 888), foram quatorze os líderes de movimentos de rebeldia considerados como de maior relevância, no sentido de oferecer maiores problemas à governança praticada pelo emir desde Córdoba e vinte um os de

menor relevância, porém, causadores de problemas ao aparato administrativo conduzido pelo emir⁵.

Internamente, como apresentado, o emirado viveu, principalmente no decorrer do século IX e princípios do X, um período de enfrentamentos internos, porém decisivos visto que as atuações que impunham ao governo central colaboraram na sua construção. Por outro, em virtude de acontecimentos externos ocorridos no norte da África, a questão religiosa que até então não aparecia como sendo um problema em relação à soberania Omeya em al-Andalus passava a existir, em virtude da presença no norte da África, desde finais do século IX, do ismaelismo, ramo do xiismo que acreditava que o sétimo imã xiita havia sido Ismail al Mubarak, filho mais velho do sexto Imã Jafar al-Sadiq (702-765), considerado como o maior erudito e autoridade espiritual dentre os Imãs.

Essa corrente doutrinária foi desenvolvida de maneira clandestina nos domínios abássidas. Por meio da atuação de missionários, propagou aquilo que considerava como sendo a verdade islâmica. Nessa direção, um dos principais pontos atingidos era a instituição do califado. Para os seguidores do ismaelismo, “[...] o imame xiita herdara de Maomé não tão somente a sua soberania temporal, mas, igualmente, a prerrogativa de interpretar a lei islâmica (shari’a), os imames encontravam-se, infalivelmente, acima de qualquer reprovação” (HRBEK, 2010, p. 370).

No entanto, é importante destacar que a orientação seguida no mundo islâmico, inclusive em al-Andalus até princípios do século X era a sunita, considerada pelos xiitas como não verdadeira, uma vez que o califa não era da descendência do Profeta. Com a perspectiva de alterar essa situação, o ismaelismo, via missionários, conseguiu espaços de propagação principalmente no norte da África, vindo, em 909, a proclamar como Califa/Imame a Ubayd Allah (873-934), considerado como descendente de Ali e Fátima, filha de Maomé (HRBEK, 2010, p. 374). O surgimento desse novo califado gerou uma divisão na estrutura maior da organização do mundo islâmico. A partir de tal instauração, o xiismo ismaelita passava a ter um grande espaço geográfico sobre o seu controle político e religioso. Espaço que visava

⁵ Para essa temática são significativos os relatos presentes na crônica de Abd Allah I, relatada por Ibn Hayyan. IBN HAYYAN. *Al-Muqtabis III* (Crônica del emir ‘Abd Allah I entre los años 275H./888-889 d.C. y 299H./912-913 d.C.) Trad. TURIENZO VEIGA, Gustavo & RÍO GONZÁLEZ, Azucena del/ Ver. Mohammad Ali Samara al-Mazawdah/ Ed. BASEN SALEH Mohamed Daoud. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2017, p. 50-103.

ampliar também por meio da ação dos seus missionários. No caminho de tal ampliação encontrava-se al-Andalus sob a dinastia Omeya e, portanto, sunita.

Abd Al-Rahman III (912-961) e sua autoproclamação como califa

A instalação do Califado Fatímida se tornou uma ameaça concreta à soberania de al-Andalus. As rebeliões internas, embora constantes, eram passíveis de controle pelo governo de Córdoba. Já as instigações no campo religioso denotavam maiores cuidados, visto que a propagação dos valores xiitas opunha-se, principalmente no campo do poder, à doutrina seguida pelos sunitas (FIERRO, 2007, p. 33).

Tal oposição atingia diretamente o topo da hierarquia. O emir não era da família de Maomé e, portanto, conforme o xiismo, não tinha a legitimidade necessária para ocupar tal posto. Essa ameaça colaborou para que Abd al Rahman III se autoproclamasse califa, posição que fortalecia o seu poder e cimentava entre os habitantes islâmicos de al-Andalus a unidade religiosa conforme a perspectiva sunita. Seguindo esse propósito, o emir se autoproclamou Califa em 929. Para tanto, utilizou como argumentos justificadores dois elementos principais: em uma direção, o fato do Califa Al-Muqtadir bi Llah (895 -932, califa desde 908), nomeado pelos abássidas em Bagdá, ter à época de sua proclamação apenas 13 anos, idade que lançava dúvidas sobre a legitimidade do processo sucessório e, em outra direção, o fato dos fatímidas terem criado um califado. Para os omíadas, ambos os califados (Abássida e Fatímida) estavam à margem da verdade religiosa, essa, segundo eles, estava na perspectiva sunita, a que seguiam.

Os omíadas se entendiam como os legítimos continuadores da dinastia que consideravam a mantenedora da ordem religiosa e política do islã. Sustentado por esse pensamento tomaram para si o título de califa. Colaborava, também, para que Abd al Rahman III assumisse esse título, a situação em que estava a comunidade islâmica no final do século IX e princípios do X, além da atuação que ele desenvolveu desde 912, quando tornou-se emir ao suceder seu avô Abd Allah I, falecido nesse mesmo ano. Quanto à situação vivenciada em al-Andalus nesse período, Eduardo Manzano Moreno a sintetiza da seguinte maneira:

La sociedad guerrera de los primeros conquistadores habia dado paso a una desmovilización militar que afectó a muchos de sus descendientes, que pasaron a conformar unas influyentes clases urbanas y letradas, que poco o

nada tenían que ganar en el mundo que encarnaba los rebeldes: frente a un modelo político fragmentado y disperso, basado en la percepción del tributo a cambio de acceder de forma más eficiente y compartida a los fabulosos recursos que garantizaba el sistema fiscal también se beneficiaban las emergentes clases urbanas, compuestas por mercaderes, artesanos y hombres de letras con gran peso e influencia, pues sus ingresos dependían de la existencia de clases dirigentes dotadas de recursos que estimularon la demanda de bienes tanto materiales como inmateriales (MANZANO MORENO, 2019, p. 14).

Já as atuações como governante exercidas por Abd al Rahman III haviam eliminado os principais focos de rebeldia internos dando a ele condições de, junto as tendências vivenciadas em seu tempo, promover a centralização do poder culminando na sua autoproclamação em 16 de janeiro de 929 como califa, condição que possibilitou o fortalecimento da unidade religiosa em al-Andalus.

Como califa, passou a se intitular e a exigir o tratamento de *Amir al Mumunin*, que significa *Príncipe dos Crentes* e de *al Nasir li din Allah, o que combate vitorioso por Allah*. Feita a autoproclamação se iniciaram os trabalhos de divulgação e principalmente de reconhecimento e aceitação das diversas áreas administrativas de al-Andalus do novo status ocupado por ele. Conforme a *Crónica Anónima de Abd al Rahman*, a primeira comunicação do califa as áreas administrativas expressa o seguinte:

O nome de Alláh, o clemente e Misericordioso. Bendiga Alláh a nosso honrado profeta Maomé. Coisa mais digna de reivindicar inteiramente seu direito e o mais merecedor de completar sua felicidade e revestir-se das mercês com que Alláh altíssimo nos favoreceu com elas, mostrou sua preferência por nós, elevou nossa autoridade até esse ponto, permitiu obtê-lo por nosso esforço, nos facilitou ganha-lo por nosso governo, estendeu a nossa fama pelo mundo, exultou nossa autoridade pelas terras, fez que a esperança dos mundos estivesse dependente de nós, dispôs que os extraviados voltassem para nós e que nossos súditos se regozijassem por se verem sob a sombra de nosso governo (tudo isso pela vontade de Alláh, louvado seja Alláh, outorgador dos benefícios, que por Ele nos concedeu). Em consequência nos pareceu oportuno ordenar que, daqui para frente, a invocação pronunciada a nosso nome se faça com os títulos de Califa Amir Al Muminin e de Nasir al din, que será, também, empregado em quantos escritos emanem de nós ou a nós se dirijam. Qualquer pessoa, em efeito, que além de nós que reivindique o título de Califa, o faz indevidamente, é um intruso, não tem direito. Compreendemos, também, que seguir por mais tempo sem usar um título que nos deve equivaleria a perder o direito adquirido e uma renúncia pura e simples. Por conseguinte, ordena ao

pregador da sua capital que o empregue desde agora em seus sermões e, o utiliza tu quando tiver que se dirigir a nós. Se Alláh o quiser⁶.

A tomada de decisão de Abd Al Rahman III, o tornava, segundo a visão omíada, o único e legítimo califa, dando assim continuidade à instituição criada em 632 por um grupo de fieis islâmicos que conviveram com Maomé e, com sua ausência, precisaram encontrar uma forma de governar a comunidade criada pelo Profeta. De momento, as pretensões do califa de Córdoba abrangiam a todo o mundo islâmico. Porém, no plano real, não tinha forças para expandir o seu poder pelas áreas dominadas pelos fatímidas e pelos abássidas. Em al Andalus, mediante combates e acordos, por exemplo, dando a autonomia a territórios mediante o pagamento de impostos, Abd Al Rahman III conseguiu o reconhecimento pelos senhores locais da nova condição de califa assumida por ele. Em consequência dessa condição, realizou o maior projeto arquitetônico da dinastia Omeya em terras ibéricas. Mandou construir a cidade palácio de *Medinat al Zahra*, expressão concreta e simbólica do poder alcançado e exercido por ele.

A construção de Medinat al Zahra

São várias as explicações para a construção de *Medinat al Zahra* presentes em fontes – crônicas e literatura – escritas tanto no período da construção, como posteriormente a ela. Nessa última perspectiva, uma das mais populares segue o relato apresentado pelo filósofo e místico Ben Arabi de Murcia (1165-1240), no qual informa que a cidade foi construída em função de uma quantia de dinheiro que uma das concubinas de Abd al Rahman III, chamada Zahra, havia destinado para que fosse utilizada no resgate de muçulmanos que pudessem ser prisioneiros de algum dos reinos cristãos localizados ao norte da Península. Não sendo encontrado nenhum prisioneiro, o califa destinou o recurso para a construção de uma cidade palácio, localizada na ladeira sul da serra de Córdoba.

Como homenagem à concubina, o Califa denominou a cidade de *al-Zahra*. Segundo os poetas, Zahra era uma mulher caprichosa que, no período de construção da cidade, comparava a brancura dos seus muros com a negrura das montanhas da serra de Córdoba que rodeavam o vale onde se dava a construção. Abd al Rahman III, desejando que tudo

⁶ Crônica Anônima de Abd Al Rahman III AL Nasir – tradução feita por Adailson José Rui a partir da tradução elaborada por Levi Provençal e Emilio Garcia Gómez. Apud: GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert – Año 929 El Califado de Córdoba. s/l: Ediciones Del Laberinto, 2011, p.51-52

fosse branco, para agradar Zahra, mandou plantar nos montes almendros e figueiras; assim, quando florescessem na primavera, um manto branco cobria as montanhas negras como se fosse neve (GONZALES ZYMLA, 2011, p. 174).

Já as crônicas elaboradas no período próximo em que ocorreu a construção e aquelas elaboradas em períodos mais distantes oferecem outras informações. O início da construção, segundo Ibn Hayyan (987-1075), ocorreu em 939, após a derrota sofrida por Abd al Rahman III na batalha denominada pelos cristãos de Simancas e pelos muçulmanos de Campanha de Alhándega. Conforme Isa b. Ahmad al Razi (? – 977), essa batalha foi organizada por Abd al Rahman III como uma resposta aos cristãos em virtude dos ataques que esses faziam às comunidades muçulmanas. Para efetivá-la, o califa:

Ordenó hacer preparativos anticipadamente, reuniendo muchísimos reclutas andalusíes, a más de las gentes de las ciudades bajo su obediência,/y tribos bereberés rurales, enviándoles cartas de incitación a la guerra santa, convocándolos y avivándoles el deseo y dándoles para llegar a al-Andalus y sumarse a su marcha un amplio plazo que no dilataia, al tiempo que apremió a los gobernadores de al-Andalus a enviarle cuantos tuvieran, reduciendo permisos y engrossando las expediciones... (IBN HAYAN, 1981, p. 323)

Preparativos que fizeram com que muçulmanos de várias partes se dirigissem para al-Andalus. No entanto, o atendimento à ordem do califa não significava que todos estivessem contentes em participar do combate. Independentemente dessa situação, segundo Isa b. Ahmad al Razi, Abd Al Rahamm III decidiu reunir forças e enviar uma campanha contra os cristãos em virtude dos ataques que esses faziam às comunidades muçulmanas. Para tanto, muitos partiram

... de buen o mal grado, siendo los cordobeses los que contribuyeron más y más pesadamente, para quitar a los provincianos cualquier propósito de excusarse, alcanzandose en la concentración el colmo y multiplicándose los accesorios de viaje, pertrechos militares y flamantes armas, para cuyo transporte se recurrió a una multitud de acemilas con gran dispêndio, pues transportóse en esta campaña peso nunca igualado por rey ni gobernante entre sus antecesores (IBN HAYAN, 1981, p. 324).

A grandiosidade da campanha expressa pelo número de homens e equipamentos, bem como ao ânimo ou não de muitos que nela estavam se faz importante, pois a derrota foi atribuída a essa situação interna das forças islâmicas. A insatisfação em fazer parte do combate já estava presente entre os muçulmanos desde a convocação para a guerra. Muitos dos que atenderam a ordem foram contra a própria vontade. Isa b. Ahmad al Razi

deixa claro que foi a deserção de muitos líderes que gerou a desordem nas forças islâmicas e a consequente derrota frente aos cristãos.

El ejército pasó a las puertas de Simancas el día siguiente, miércoles y presentó combate en la mañana que siguió a la noche del jueves, quedando 11 de sawwal (8 agosto), em un violentísimo encuentro, y nuevamente el viernes, siguiente día encontrado los musulmanes gran/entereza, pues aunque en un momento fueron rotas las líneas cristianas, se rehicieron y los rechazaron en veronzosa desbandada, con enorme pérdidas...y en la retirada el enemigo los empujó hacia un profundo barranco, que dio nombre al encuentro (Alhándega), del que no pudieron escapar, despeñándose muchos y pisoteándose de puro hacinamiento: el califa, que se vio forzado a entrar allí con ellos, consiguió pasar con sus soldados, abandonando su real y su contenido, del que se apoderó el enemigo y llegándose a un numeroso grupo que había quedado rebasado por la cabalgada, los recogió en su retirada y se detuvo con ellos encima del Q.str.b, sin que el enemigo pudiera seguirle, y allí acampó todo el día cerciorado de que Dios limpiaba las culpas de los musulmanes, y luego regresó, hasta salir por Guadalajara, donde descansó siguiendo posteriormente a Córdoba (IBN HAYAN, 1981, p. 326).

Como consequência, ocorreram algumas alterações na forma de Abd Al Rahman III conduzir o seu governo. Dentre elas, ele deixou de liderar pessoalmente as campanhas militares, se mantendo em Córdoba. Conforme Eduardo Manzano Moreno, a partir de então, “[...] optó por encomendar la defensa de las fronteras a las familias que señoreaban en ellas y podían ofrecer respuesta rápida a las agresiones de guerreros cristianos” (MANZANO MORENO, 2019, p. 134). Permanecer em Córdoba e não mais estar a frente dos combates expressa uma certa mudança de posicionamento por parte do califa. Ao mesmo tempo em que expressa certa insegurança, principalmente em relação aos seus comandados, manifesta um novo posicionamento: al-Andalus é comandada pelo califa e não por um emir. Essa nova situação solicita mudanças. Uma das principais foi a construção de uma cidade palácio cujos muros e aparatos administrativos e militares lhe deram tanto a perspectiva de segurança como a inovação que o seu novo status impunha.

Sobre a construção da cidade, Ibn Hayyan, após relatar o ocorrido na batalha de Alhándega, informa sobre o comportamento do califa:

... an-Nasir quedo abrumado por su fracaso en esta campaña, sin paralelo en todo su anterior período y, disgustado con su suerte, tenía confusos pensamientos y no era justo consigo, por lo que se le aconsejó distraer su preocupación con su mayor placer, la construcción. Dicen que se dedico a ella de modo absorbente, fundando az-Zahra mas abajo de Córdoba, poniendo en la holgura y majestad de sus edificios el descanso de su mente

y olvidándose de los demás, pues desde entonces dejó de guerrear personalmente (Ibn Hayyan, Muqtabis, v. 5, p. 327-328).

Os cronistas apresentam a dedicação do califa ao projeto de construção da cidade em relatos que fazem referência a presença dele vistoriando o desempenho dos trabalhadores no decorrer da construção. Sobre esse aspecto Ibn Hayan escreve:

[É] cabalgó personalmente, mientras se hacían ante él las operaciones de agrimensura y se ponían los jalones en los limites, ordenando congregar obreiros y presurar la obra, que quedó concluída en un mês, con gran provecho de su nueva residências, llamada al Zahara, y de dotos (apud. MEOUAK, 2003, p. 66).

Contudo, a dedicação do califa a essa construção foi, principalmente, manifestada em virtude da ausência dele, por várias sextas feiras, às orações realizadas na Mesquita. A esse respeito Ibn Jaqan (480-529/1087/8-1135) relata:

El califa al-Nasir estaba tan apasionado por la construcción sobre tierra, para edificar sus monumentos, extender sus aguas y traerlas desde regiones lejanas, para la conservación de los vestígios haciendo notória la fuerza de su rango que su exageración le llevó a la constucción de la ciudad de al-Zahra, y que hace célebre su recuerdo y sus historias. Le dedico para ello sus capacidades y la perfección de sus palácios así como la decoración de sus talleres. *Se preocupo tanto de ello que no asistía a las oraciones del viernes que tenían lugar en la gran mezquita* (apud. MEOUAK, 2003, p. 68).

A verificação da dedicação do Califa no processo de construção de Medinat al Zahra, tendo como referência a ausência dele nas orações realizadas às sextas feiras na Mesquita Aljama⁷, fez parte da memória deixada por cronistas, como Al Bunnahi (1313), que seguiram o relato deixado por Ibn Jaquan.

Tendo como referência a importância das orações na Mesquita Aljama às sextas feiras e a relevância do califa estar presente nelas, temos uma ideia da importância dada por ele ao projeto construtivo que estava desenvolvendo. Acima de tudo, implicava em segurança para ele, pois, desde Medina al Zahra:

[...] no dejaba/de enviar fuertes aceifas, que partían en el verano de cada año desde su capital con diversas unidades de voluntários, sin pretexto, alcanzando las más alejadas fronteras e importantes puntos débiles con sus principales y más hábiles caíds, aguerridos en la acción, afortunados y esforzados, quienes, doblando su número, aterraban al enemigo y lo

⁷ Conforme Souto Lasala (2009), a Mesquita Aljama é o edifício mais emblemático do islamismo. Nela, o chefe de “Estado” diante da comunidade de fiéis dirige pessoalmente a oração das sextas feiras representando ritualmente ser união em uma fé e em um destino comum sob a sua direção (SOUTO LASALA, 2009, p. 94).

hollaban indefectiblemente, con lo que se sucedían las conquistas, acompañándole el triunfo y corriendo a él la fortuna, de modo que pasó la mayor parte de su califato tranquilo en su trono, disfrutando la holgura de su reinado y sin volver a guerrear, hasta que murrió, q.e.p.d (IBN HAYAN, 1981, p. 328).

Medina al Zhara tornava-se a residência oficial do Califa e a sede das oficinas do califado, dentre elas a *ceca* (casa da moeda), trasladada para lá desde Córdoba em 947-948. O esplendor da cidade branca estava presente nas memórias relatadas nas crônicas escritas ao longo do tempo, de um tempo inclusive que já era do conhecimento de muitos que a cidade erigida por Abd al Rahman III não mais existia como tal, uma vez que havia sido saqueada e destruída. A esse respeito Ibn Al-Jarrat (1116 – 1187) nos informa:

Al-Zahra, ciudad próxima a Córdoba, constuida por al-Nasir “abd al-Raman b. Muhammad que fue una de las construcciones maravillosas por su belleza, su fuerza, la calidad de su ubicación y su perfecta organización, habitada sólo por grupos reducidos durante cincuenta años, empezó a caer en ruinas en la época de al-Mahdi. Hasta ahora, la gente de Córdoba coge de ella sus mármoles, sus pilares, sus piedras tiernas y todo que es material de construcción (apud. MEOUAK, 2003, p. 67).

Al-Idrisi (1100-1165) descreve Medinat al Zahra da seguinte maneira:

De la ciudad de Córdoba hasta la ciudad de al Zahra hay cinco millas, y ella [al-Zahra] es autónoma con sus murallas y el trazado de sus palácios. En ella, hay grupos de habitantes con su gente y sus hijos, y son pocos. Ella misma es una ciudad importante de construcción graduada, una ciudad sobre una ciudad. La terraza del tercio superior es paralela a al tercio inferior; y cada uno de estos tercios tiene una muralla. En la parte superior, hay palácios que ninguna descripción puede retratar. En la parte media, hay jardines y huertos, y en la tercera parte, están las casas y la mezquita, y hoy está en estado de ruína contínua (Apud: MEOUAK, 2003, p. 66).

Considerações Finais

Nos últimos 40 anos, a maneira de entender os motivos que levaram Abd al Rahman III a mandar construir Medina al Zahra tem passado por alterações. Nos anos 80 do século passado, Pedro Chalmeta Gendron (1980) considerava que a dedicação do califa ao projeto construtivo da cidade palatina aconteceu em virtude da insegurança que o califa sentia em Córdoba. Para esse autor, a derrota sofrida em Simancas ocorreu, em grande parte, em virtude do comportamento de seus homens e não especificamente em função do poder cristão. O califa tinha receios. A construção de uma cidade fortaleza atendia a razões estratégicas de defesa e segurança do domínio que pretendia continuar exercendo sobre al-Andalus.

No final da primeira década do atual século, Mohamed Meouak (2004, p. 54) no artigo *Madinat al-Zahra en las fuentes árabes del Occidente Islamico*, considera a construção de *Medinat al Zahra* como o resultado de uma vontade política. Para esse autor, as razões para a realização de tal projeto podem ser encontradas em questões internas e externas à al Andalus. No campo externo, contribuiu a atuação dos fatímidas ao adotarem para o seu líder o título de califa e ao expandir os seus domínios no Magreb. Os omíadas precisavam reagir a essa situação para tentar proteger os seus interesses comerciais no Saara e no Magreb, fundamentais para a economia de al Andalus. No campo interno, colaborou a integração dos antigos senhores territoriais que foram inimigos dos omíadas. Tal integração possibilitava a consolidação das estruturas políticas e administrativas permitindo um maior controle por parte do califa.

Conforme o levantamento de referências a *Medinat al Zahra* realizado por Meouak em fontes árabes, ecos que fazem menção à estrutura, beleza e imponência da cidade palatina feita sob as ordens de Abd Al Raham III estiveram presentes na memória de cronistas de diferentes tempos e partes do Ocidente muçulmano (MEOUAK, 2003).

Sem descartar os posicionamentos dos autores citados, mas apresentando uma argumentação diferente a oferecida por eles, Eduardo Manzano Moreno, na obra *La Corte del Califa*, cuja primeira edição foi publicada em 2019, faz uso do conceito de *disembedding capital* (Capital dissociada) para explicar a atitude de Abd al Rahman III em construir *Medinat al Zahara*. Conforme esse historiador, uma capital dissociada é um centro urbano de nova planta criado por uma elite governante que abandona a capital já existente com a finalidade de exercer o poder sem os obstáculos de diversas naturezas gerados pela antiga (MANZANO MORENO, 2019, p. 326). Para Manzano Moreno:

Todos los elementos que caracterizan a las capitales dissociadas aparecen en la configuración de Madinat al Zahra. Su fundación y sucesivas remodelaciones sólo se entienden en el nuevo marco que representa el califato omeya, y que supone la plasmación de un modelo social y político profundamente renovado con respecto al que había existido durante la época del emirato (MANZANO MORENO, 2019, p. 327).

A implantação do califado era algo novo e como tal solicitava novos posicionamentos e novas formas de expressar e apresentar o poder. A construção de uma nova cidade com toda a sua ornamentação e demonstração real de sua organização e

riquezas foi um instrumento de apresentação e de divulgação do poder do califado, cuja imagem permaneceu na memória deixada por poetas e cronistas.

Enquanto permaneceu na memória dos cronistas, a cidade em sua estrutura concreta foi transformada em um canteiro fornecedor de pedras, colunas, objetos de adorno para construções dentro e fora da Península. Dentro, são exemplos, as mesquitas de Sevilha e de Granada; fora, mesquitas construídas no Marrocos. Desaparecia o esplendor da cidade califal, porém, não as lembranças dos seus áureos tempos. Lembranças que contribuíram para a sua localização séculos depois.

Segundo Jesús Miguel Muñoz Díaz, em 1911, Ricardo Velásquez Bosco iniciou os trabalhos identificando a localização de *Medinat al Zahra* em um espaço que até então acreditava-se que eram as ruínas de Córdoba Velha (MUÑOZ DÍAZ, 2006, p. 4). Desde então, por meio dos trabalhos realizados pelos arqueólogos, a cidade brilhante de Abd al Rahman III vem reaparecendo enquanto jazimento arqueológico, proporcionando e incentivando a realização de estudos, pesquisas e a própria difusão do patrimônio histórico, destacando-se nesse campo a inauguração, em 2009, do *Centro de Interpretación de Medina Azahara* e, mais recentemente, a recriação da cidade por meio de um audiovisual produzido, segundo Irene Montilla Torres e Antonio Vallejo Triano (2012), a partir dos conhecimentos obtidos pelas pesquisas desenvolvidas nas últimas décadas⁸.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL KARDABUS, Ibn. *Historia de Al-Andalus*. Madrid: Akal, 2008.

AL RÁZIQ, Ali Abd. *El Islam y los fundamentos del poder*. Estudio sobre el Califato y el gobierno en el Islam. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2007.

CARRASCO MANCHADO, Ana I; MARTOS QUESADA, Juan; SOUTO LASALA, Juan A. *Al-Andalus*. Madrid: Istmo, 2009.

CHALMETA GENDRON, Pedro. Después de Simancas-alhandega. Año 238/938-940. *Hispania: Revista Española de Historia*, 1980, p. 181-195.

FIERRO, Maribel. *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*. Ediciones Nerea, 2011.

FIERRO, Maribel. Abd al-Rahman III frente al Califato fatimi y el reino astur-leonés: campañas militares y procesos de legitimación político-religiosa. In: SINGUI, Francisco (Dir.) *Rudesindus "San Rosendo. Su tiempo y su legado"*. Xunta de Galicia, 2007, p. 30-50.

⁸ O audiovisual pode ser acessado por meio do link:<<https://www.youtube.com/watch?v=iPICS2pQ720>>.

GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert. *Año 929*. El año del Califa Abd Al Rahman III de Córdoba. S.L. Ediciones del Laberinto, 2011.

GÓMEZ GARCIA, Luz. *Diccionario de Islam e islamismo*. Madrid: Espasa-Calpe, 2009.

HERRERA ROLDÁN, Pedro. (Ed.) *Obras Completas San Eulogio de Córdoba*. Madrid: Akal, 2005.

HRBEK, Ivan. O advento dos fatímidas. In: *História Geral da África. III África séculos VIII ao XI*. Editor: Mohammed El Farsi: Brasília: UNESCO, 2010.

IBN HAYYÂN. *Muqtabis V, Crónica del Califa Abderrahmân III an-Nâsir entre los años 912 y 942*, ed. y trad. de M^a Jesús Viguera y Federico Corriente. , Zaragoza: Anubar, 1981.

MANZANO MORENO, Eduardo. *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de Al-Andalus*. Barcelona: Critica, 2006.

MANZANO MORENO, Eduardo. *La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los Omeyas*. Barcelona: Critica, 2019.

MEOUAK, Mohamed. Madinat al-Zahra em las fuentes árabes del Occidente Islamico. *Cuadernos de Medinat al –Zahra*. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, Cordoba, v. 5, 2004, p. 53-80.

MONTILLA TORRES, Irene & VALLEJO TRIANO, Antonio. Medinat Al-Zahra. La ciudad Brillante. La investigación como difusión. *Virtual Archaeology Review*, v. 3, n. 6, 2012, p. 7-11. Disponível em: [file:///C:/Users/Windows/Downloads/Dialnet-MadinatAlZahraLaCiudadBrillanteLaInvestigacionComo-4230457%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Windows/Downloads/Dialnet-MadinatAlZahraLaCiudadBrillanteLaInvestigacionComo-4230457%20(1).pdf) . Acesso em: 20 mar. 2020.

MUÑOZ DÍAZ, Jesús Miguel. *Medina al Zahra cronologia de um conflicto*. OPHE, disponível em: <http://www.ugr.es/~ophe/020DOCUMENTACION/013-002.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2020.

VALLEJO TRIANO, Antonio. Medinat Al-Zahra: la construcción de uma ciudad califal. In: ARIZAGA BOLUMBURU, Beatriz & SOLÓRZANO TELECHEA, Jesus A. (Editores) *Construir la Ciudad en la Edad Media*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. 2010, p. 547-569.

YALALUDDIN AS-SUYUTI. *Los primeros califas del Islam*. Granada: Madrasa, 2006.