

Sobre identidade e trocas culturais na "Espanha" medieval

Anna Carla Monteiro de Castro

Universidade Federal Fluminense

Resumo: Pretende-se discutir o tema de uma “Espanha” medieval como palco da convivência harmônica entre as três religiões monoteístas que ali coexistiram (cristãos, muçulmanos e judeus) e que seria devido a essa convivência que a identidade do homem medieval moderno teria se forjado. Entre outras coisas, pretendemos mostrar que essa alegada origem medieval de uma identidade espanhola seria na verdade uma construção do século XX que tende a enfatizar trocas culturais como evidência dessa suposta harmonia e aceitação das minorias religiosas, quando na verdade são processos distintos onde troca cultural não equivale a igualdade social.

Palavras-chave: Identidade; "Espanha"; Baixa Idade Média.

On identity and cultural exchanges in the Medieval "Spain"

Abstract: This article aims to discuss the theme of medieval Spain as a place where the three monotheistic religions (catholic, islamic and jewish) would coexist in an harmonious atmosphere and that it would be due to this coexistence that the identity of the modern spanish man would be forged. Among other things, we intend to point out that this alleged medieval origin of spanish identity is in fact a twentieth century construction that tends to focus on cultural exchange as a evidence of harmony and acceptance of religious minorities, when in fact those are distinct process and that cultural exchanges does not equal social equality.

Keywords: Identity; "Spain"; Late Middle Ages.

“Judios son una manera de homes que como quier non creen la fe de nuestro señor Jesucristo, pero los grandes señores de los cristianos siempre sufrieron que viviesen entre ellos” (ALFONSO X, 1807: Part. VII, Tít. XXIV, Ley II, 670). A passagem citada abre o título referente aos judeus nas Siete Partidas, obra monumental coligida durante o reinado de Alfonso X (1252-1284), rei de Leão e Castela, que reúne uma série de leis pensadas para valerem para todo o reino¹, mas que terá outras características, para além do seu caráter legislativo, ao trazer manifesta em suas páginas a necessidade de caracterizar e delimitar papéis e lugares sociais dentro do reino, por exemplo, o que era fruto de um interesse do rei em se afirmar como centro daquela sociedade e definidor de tais lugares sociais. Assim, o título referente aos judeus nessa obra precisa começar necessariamente pela definição de quem são estes: nisso não há nada de muito divergente do restante da obra. O que é digno de nota é o fato de a caracterização se dar a partir de uma marcada diferenciação dos judeus com relação ao restante da sociedade: são apresentados como uma *manera de homes*. Processo semelhante é verificado ainda nos títulos referentes aos mouros - “manera de gentes” (*ibid.*, 675) e aos hereges - “manera de gente loca” (*ibid.*, 681). Em todos os casos, a humanidade destes grupos é reconhecida, então estamos longe de poder falar num processo de desumanização; ao mesmo tempo, as passagens todas situam esses grupos como uma maneira distinta de ser, que difere daquilo que se pensa como o ideal ou enquanto norma, que seria o cristão. No caso dos judeus o título referido segue definindo que essa *manera de homes* tem sua permanência apenas permitida, tolerada pelos senhores cristãos. Logo de início, portanto, o quadro que nos é apresentado define já o lugar que essa sociedade reserva para esses grupos: sendo parte delas e vivendo dentro de regras estabelecidas por ela, dificilmente poderíamos falar nessas categorias como excluídas; o mais adequado seria pensar numa categoria que fica num meio caminho entre a inclusão e a exclusão, que é a categoria de marginalizados. Por outro lado sabe-se que, não raras vezes na Idade Média na Península Ibérica, teremos judeus e muçulmanos ocupando posições de destaque no reino, sendo alguns contemplados com doações dignas da alta nobreza cristã, como se observaria durante o *repartimiento* de terras dado em Sevilha alguns anos após sua conquista pelos cristãos, quando um grupo de oficiais judeus da corte de Alfonso X vai receber não apenas casas, mas parcelas consideráveis de terra, na zona rural sevilhana.

¹ Apesar do projeto, a resistência de diversos setores contra essa tentativa de controle por parte do rei impedirá sua implementação naquele momento. Só em 1348, já no reinado de Alfonso XI, é que de fato haverá a implementação das Siete Partidas através do Ordenamiento de Alcalá de Henares.

Em vista destas questões, o problema que se coloca aqui é como pensar a situação dos judeus nesse contexto, se em termos de uma convivência harmônica ou de uma intolerância absoluta (ou ainda, nenhuma das duas abordagens, mas um meio termo). É lícito falar em uma “Espanha das três culturas”, onde se forja a essência do espanhol contemporâneo e onde as três confissões religiosas presentes na Península Ibérica conviveriam em clima de harmonia? Se não, é o inverso disso então que se deve buscar, uma Espanha persecutória, como outros tantos autores caracterizariam, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, após as Guerras Mundiais? Para efeitos do tema da mesa, me concentrarei, nesta exposição, principalmente na primeira questão, isto é, de uma reflexão sobre a natureza desse convívio e contato entre os povos ali presentes, e se tal convívio caracterizaria um suposto clima de harmonia. Essa pergunta é essencial para pensar a questão de identidade e trocas culturais nesse contexto porque a própria concepção de uma convivência harmônica, de uma “Espanha das três religiões” surge de uma preocupação por buscar compreender a identidade do homem espanhol. Assim, me parece oportuno abordar, primeiramente, como a temática das relações entre cristãos, judeus e muçulmanos tem sido abordada pela historiografia.

Podemos aludir a duas abordagens mais expressivas. Uma que busca enfatizar um clima de *tolerância* e *convivência* absoluta na Península Ibérica ao longo da Idade Média e outra que costuma se referir ao período como momento da gênese de uma sociedade persecutória, não limitando, neste último caso, a abordagem à Península Ibérica, mas abrangendo a Europa como um todo. Daremos mais destaque à primeira corrente, porque é de suas construções que decorre grande parte das questões que se pretende discutir aqui. De acordo com a abordagem que prima pela idéia de *tolerância* e *convivência*, a Idade Média ibérica seria o retrato de uma sociedade tolerante, uma “Espanha” das três religiões: por mais anacrônico que o termo Espanha seja, para esse momento, essas formulações historiográficas acabam lançando sobre esse mosaico de reinos cristãos e muçulmanos que é a Península Ibérica nesse momento uma concepção que lhes é completamente externa. Trata-se de vertente que teve grande peso entre hispanistas do século XX, principalmente aqueles que, durante a ditadura franquista, vão buscar se questionar sobre a própria essência da identidade do homem espanhol (RIBAGORDA ESTEBAN, 2001), ao passo que a vertente que prima pelo caráter persecutório vai ter grande força entre a dita “escola de Israel” (NIRENBERG, 1996, 3-9), mas que também sofrerá grande influência da renovação historiográfica da segunda metade do século XX e a preocupação com a história

de grupos até então negligenciados por uma historiografia que primava por grandes personagens políticas.

A corrente que insiste na questão da *tolerância* deve muito de suas reflexões ao caminho aberto pela formulação de Américo Castro, na obra *España en su historia* de 1948, onde o autor analisa a convivência dos três grupos confessionais presentes na Península Ibérica e que conferiria a singularidade e identidade do espanhol contemporâneo. Segundo o autor, a essência de uma identidade espanhola se forja justamente nesse contexto da Península Ibérica onde se daria uma *convivência* única entre os três grupos religiosos aqui citados, realidade que impõe formas de sociabilidade inexistentes fora dali e que faria da região, portanto, retrato único de uma *convivência* harmônica. (CASTRO, 1956 *apud* GARCÍA DE CORTÁZAR, 2004, 32). A formulação de Castro torna ainda mais acirrados os debates, já bastante antigos, sobre a origem de uma identidade espanhola, sobretudo a partir da contestação de sua proposta por Sanchez Albornoz, que afirma que o que caracteriza a identidade do espanhol não seria fruto dessa *convivência* das religiões, mas características gerais presentes muito antes que essa convivência se desse.

É importante ressaltar que o contexto no qual tanto Castro quanto Sanchez Albornoz estão escrevendo é específico e explica em grande parte a preocupação de ambos os autores: os dois serão exilados durante a ditadura franquista e os dois estão buscando compreender a identidade do homem espanhol, embora cada um acreditando que esta “essência” estivesse em momentos distintos. O problema da identidade, ou do *ser de España*, já preocupava toda uma geração anterior de intelectuais que buscavam compreender que homem era o espanhol e o que fundamentava sua identidade, mas essa terá grande força durante os anos pós-guerra civil, com o governo de Franco. Para Castro a explicação estava no passado medieval, numa suposta convivência harmônica entre as três culturas, que geraria a já citada forma de sociabilidade específica da Península Ibérica e que seria inexistente em outros lugares: seria nesse contexto de convivência entre os três grupos e das trocas culturais ali realizadas que se forjaria o homem espanhol. Sanchez Albornoz, por sua vez, discordava profundamente de Castro sobre a influência dessa convivência para explicar a identidade do homem espanhol, acreditando que traços essenciais da mesma estariam presentes já desde os visigodos, mudando muito pouco ao longo dos séculos: a “essência” espanhola já estaria dada muito anteriormente ao contexto do qual se ocupa Castro, e deveria muito pouco à essa convivência.

Não nos levará a lugar algum discutir essa “origem” do homem espanhol, nem tampouco é esse o objetivo ao qual nos propomos. O fato é que ambos os autores terão grande influência nas produções posteriores e que a formulação de Castro, juntamente com a noção de convivência, terá um peso enorme entre historiadores que buscarão pensar a relação entre cristãos, judeus e muçulmanos na Península Ibérica durante a Idade Média e que também enxergarão nela um clima de absoluta harmonia entre os grupos ali presentes.

O grande problema, como é evidente, é que com preocupações muito típicas de seu tempo, como vários outros intelectuais daquele momento, Castro estava projetando sobre o passado medieval sua inquietação e busca por algo que sequer se pensava naquele momento. Não que não tenha se dado a convivência entre os grupos e que as trocas culturais resultantes desse contato não sejam dignas de nota. O problema é que tanto Castro quanto os historiadores que seguiram na linha da “convivência harmônica” acabaram não se ocupando de outros aspectos daquela realidade. Geralmente costumam enfatizar casos pontuais de figuras de destaque dessas minorias religiosas como evidência de um clima harmônico e de aceitação, onde era possível que se equiparassem a cristãos; ou então acabam enfatizando em suas abordagens a troca cultural entre estes grupos como evidência de um clima de convivência e harmonia. É esta, aliás, uma das críticas que Sanchez Albornoz lançaria sobre a obra de Castro: que ao buscar mostrar uma simbiose cultural, o autor estaria ignorando o que existe de conflitivo no contato entre os três grupos.

Como tratar então do problema colocado, isto é, das trocas culturais e das relações travadas entre estes grupos? Thomas Glick aborda a questão de forma bastante clara, chamando a atenção para dois equívocos bastante comuns entre historiadores que se debruçam sobre as trocas culturais no medievo ibérico:

1 – A crença de que conflito étnico e trocas culturais são fenômenos mutuamente excludentes;

2 – Identificar aculturação com assimilação.

De acordo com o primeiro ponto, Glick ressalta que ao pensar que conflito e trocas se excluem mutuamente, os historiadores que insistem no caráter conflitivo das relações entre culturas acabariam tendo que ou subestimar o valor positivo das trocas culturais ou então a buscar pequenos intervalos de calma no meio das relações conflitivas para explicar

que as mesmas se dessem. Com relação ao segundo ponto, que aqui nos interessa mais, Glick insiste que os fenômenos são distintos, sendo um cultural e outro social, e que não existe qualquer implicação direta entre estes. Assim, insiste o autor, a redução da distância cultural não implica uma diminuição na distância social (GLICK, 1993, 218). Um maior interesse por certos aspectos da cultura do outro grupo ou uma maior troca cultural nada tem a ver com uma maior aceitação do outro como um igual ou que sua participação naquela sociedade, enquanto grupo, se dará nos mesmos termos que aquela vivenciada por quem estivesse de acordo com a norma, ou seja, os cristãos. Ou ainda, se tomarmos emprestada a tipologia das relações com o outro² proposta por Tzvetan Todorov, poderíamos pensar que um maior interesse ou conhecimento pela cultura do outro não implica uma maior estima ou mudança de postura adotada para com este (TODOROV, 1993, 183-198). Ou seja, a existência de uma escola de tradutores em Toledo, ou o fato de Alfonso X contar com um grupo de intelectuais das três religiões em sua corte, produzindo obras de cunho diverso, embora tivessem importância considerável no que se refere a trocas culturais e produção intelectual, não implicam necessariamente em igualdade social ou que houvesse qualquer sentimento de uma identidade comum entre estes membros da sociedade. A diminuição de distâncias culturais, da qual este é um exemplo, não nos diz muito acerca da relação de poder e das formas de controle jurídico-institucionais que atuam de maneira diferenciada sobre as três confissões religiosas presentes no reino. Não nos informam nada sobre uma noção de comunidade partilhada pelos três grupos, como muitos costumam querer alegar.

Já falamos da questão da troca cultural enfatizada pelo grupo que insiste no caráter harmônico da convivência e no clima de tolerância. Falta o outro viés mais comum em sua abordagem, que é a do uso de exemplos pontuais de membros das minorias étnico-religiosas que desfrutam de posição privilegiada como exemplo dessa tolerância e convivência. Sabemos que há presença de judeus ilustres na corte, atuando como oficiais do rei, como diplomatas, almoxarifes, médicos, cobradores de impostos e que acabam sendo contemplados com privilégios e doações diversas, comparáveis às que um nobre cristão receberia, como no caso do repartimento de terras de Sevilha, quando cerca de 27 “judeus do rei”, como eram chamados, receberiam doações diretas de Alfonso X, algumas de

² O autor pensa três eixos possíveis, um relativo ao juízo de valor que se faz do outro, um segundo referente à postura que se adota com relação a este e um terceiro, relativo ao conhecimento que se tem do outro – níveis axiológico, praxiológico e epistêmico, respectivamente – e que não possuem implicações necessárias entre si.

monta considerável, numa vila chamada *Paterna Harab*, posteriormente *Paterna de los judíos* (ROMERO-CAMACHO, 1983, 346). Esse tipo de exemplo costuma ser citado como evidência de igualdade entre cristãos, judeus e muçulmanos. Na verdade são casos pontuais, quando a maioria dos judeus do reino não disporia dessas mesmas possibilidades. Não deixa de ser uma informação importante, uma vez que nos força a pensar que outros fatores atuam na posição social naquela sociedade, além da confissão religiosa, servindo como um alerta para pensarmos que as divergências sociais não são encontradas apenas entre os grupos religiosos, mas dentro destes próprios grupos também. Esta última observação parece um tanto óbvia para que seja mencionada, mas é necessária, uma vez que parece haver uma certa tendência a ignorar essas diferenças sociais no interior das ditas minorias étnico-religiosas na hora de pensar sua inserção em sociedades majoritariamente cristãs. Tende-se a abordar a questão da inserção dos judeus, assim, em termos de um grupo homogêneo, prevalecendo generalizações, seja em termos de uma convivência e tolerância total, enfatizando privilégios que na verdade se limitam a uma elite restrita como exemplo de uma igualdade entre grupos, seja em termos de perseguição e intolerância absoluta, não levando em conta que, embora a religião seja um fator de grande importância nas sociedades medievais, ela não é a única componente das relações sociais, e outros fatores deverão ser levados em conta, como *status* social, relações pessoais, poder econômico, etc. De qualquer forma, para a grande maioria da população que não faz parte de uma elite privilegiada, nem que desfruta da proximidade da corte para poder se beneficiar desses laços pessoais, a religião seria um dos fatores que mais influenciariam na sua inserção social. No caso desse mesmo repartimento de Sevilha, aqueles judeus que não fazem parte do seletto grupo dos “judeus do rei”, vão ser alocados numa judiaria que seria separada do restante da cidade por uma muralha; posteriormente, através de compras, aluguel, etc, vamos encontrar judeus vivendo fora desses muros, mas o fato é que, para aquele que não gozasse de certo *status* ou detivesse algum cargo de importância, a religião era o fator primeiro na hora de definir seu lugar naquela sociedade.

Voltemos ao trecho das Siete Partidas com o qual começamos o presente artigo: a presença dos judeus entre os cristãos é dita como permitida, tolerada. Num argumento desenvolvido por Agostinho de Hipona e que fará parte da retórica cristã acerca da presença dos judeus em seus reinos, esta tolerância se daria apenas porque sua presença era necessária enquanto povo testemunha de uma verdade cristã. Uma presença que não era desejável, portanto, mas tolerada, e que situa este, como outros grupos, numa situação de

marginalização. Marginalização porque a condição destes é de inferioridade jurídica e tem implicações sociais, como apontado por Gonzalez Jimenez (1997, 73-74). Isso fica bastante claro nas Siete Partidas: as restrições quanto ao tipo de ofícios que podem ocupar, a limitação no acesso a certos espaços, as restrições em suas relações com cristãos, tudo isso indica que sua condição jurídica e social é inferior a dos cristãos. Proíbe-se que cristãos e judeus comam e bebam juntos, proíbe-se que os banhos públicos sejam usados ao mesmo tempo ou, ainda, que cristãos recebam medicamento de judeus: proibições todas que deixam implícito um medo de contaminação, seja um medo mais abstrato, de contágio de uma alegada “impureza” dos judeus, seja um medo concreto de envenenamento por um grupo que, acreditava-se, queria destruir por dentro aquela sociedade. Proíbe-se que judeus possuam cargos que os coloquem em posição superior aos cristãos. Essas restrições mencionadas aqui remetem à caracterização de marginalização por Bronislaw Geremek, que entende o termo como uma “não participação de privilégios materiais e sociais, na divisão do trabalho e na distribuição dos papéis sociais, nas normas e no *ethos* social dominantes na sociedade global” (GEREMEK, 2004, 190 *apud* GONÇALVES, 2010, 28).

Ainda assim, ainda nas Siete Partidas, há uma série de medidas tidas como protetoras ou alguns direitos que são reconhecidos aos judeus nesses textos. Poderiam ser lidos como sinônimos de *tolerância*, aquela *tolerância* positiva mencionada no início do texto? Afinal, algumas passagens reconhecem direito de culto, reservam um direito a preservar os sábados, data religiosa dos judeus durante a qual seria proibido que fossem levados a juízo, reconhecem mesmo a sinagoga como lugar onde se louva o nome de Deus e que, portanto, devia ser respeitada! Tendo a concordar com Ray e Gonzalez Jiménez que não é esse o caso: de acordo com Ray, tais políticas de proteção de minorias eram apenas uma parte pequena das iniciativas reais e não evidenciavam *tolerância* (em sua acepção mais comum), devendo ser vistas mais como uma medida de segurança numa sociedade na qual a violência teria um papel fundamental e certos grupos estariam mais sujeitos à mesma (RAY, 2008, 75); já Gonzalez Jiménez afirma que é uma tentativa de garantir uma coexistência o menos traumática possível entre cristãos e minorias religiosas, na qual se permite uma observância da religião, mas que isso se dá num plano jurídico e social de inferioridade (GONZALEZ JIMENEZ, 1997, 73-74).

O quadro apresentado anteriormente mostra que o contexto da inserção social dos

judeus na Península Ibérica era mais complexo que aquele que a busca pelo *ser de Espanha* dos herdeiros de Américo Castro acabaram nos legando, e que o ambiente pacífico da convivência, carregado com valor positivo quando usado nessa vertente, acaba deixando de lado algumas questões importantes da realidade social ibérica. Sanchez Albornoz tinha razão em criticar que Castro acabava deixando de lado o que existe de conflitivo nesses contatos, mas não podemos também enfatizar o conflito tão somente. Na vivência e contato cotidiano, sobretudo nas cidades, onde a circulação dos indivíduos faz com que se cruzem em diversos espaços e precisem, de fato, conviver (ou coexistir, caso se queira fugir da conotação que o termo convivência assumiu na historiografia medieval ibérica), provavelmente o contato não seria permeado o tempo todo de tensão, embora fosse o tempo todo regulado por restrições diversas. Contudo, situações de desequilíbrio poderiam fazer com que viessem à tona conflitos onde, então, imediatamente salta a diferenciação dos indivíduos em função de sua religião. Uma situação que pode vir a ser um estopim, como uma crise econômica, por exemplo, faz com que representações negativas do outro, que circulam o tempo todo, mas que não teriam força normalmente nas relações cotidianas possam, nesse momento, adquirir força.³

A “Espanha das três culturas” e da convivência de Américo Castro nos informa mais sobre um momento específico de certos historiadores do século XX que sobre uma identidade comum que estivesse sendo cunhada de fato. Tendo a concordar com a importância que haverá na Península Ibérica da convivência entre as três culturas, desde que não se pese unicamente essa convivência em termos de contatos harmônicos, nem que se minimize as diferenciações sociais e jurídicas existentes entre os grupos nesse contexto. Sendo feita essa colocação, ainda que eu ache problemático, portanto, essa busca pelo “germe” do espanhol, tendo a achar a abordagem de Castro, ao considerar a importância do contato e das trocas entre os três grupos na Península, bastante pertinente, guardadas as devidas proporções.

³ Na verdade a própria coroa contribuiria na circulação de certas representações negativas dos judeus, num esforço que teria de definir a identidade de súdito que é, por excelência o cristão. Como a afirmação da identidade se dá sobretudo em contraposição ao outro, não raras vezes nos deparamos com documentos de origem real circulando imagens negativas desses “outros”, como veremos nas Cantigas de Santa Maria, por exemplo. É curioso que, portanto, a própria coroa, que tinha interesse em gerir as relações e mantê-las dentro de certa “ordem”, acabaria por contribuir na circulação de representações negativas que, embora não tivessem tanto peso nas relações cotidianas, poderiam atuar ganhar plena força em contextos de perturbações sociais.

Bibliografia

ALFONSO X (1807). *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sábio*. 3 t. Madrid: Real Academia de Historia; Imprenta Real.

BAER, Yitzhak (1981). *Historia de los judíos en la España Cristiana*. Vol. 1. Madrid: Altalena.

CANAVAGGIO, Jean (1994) (ed.). *Historia de la literatura española*. La Edad Media, t. 1. Barcelona: Editorial Ariel.

CASTRO, Américo (1983). *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Editorial Crítica.

DUBY, Georges (1995). História Social e Ideologias das Sociedades. In Jacques Le Goff; Pierre Nora (eds.). *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

FELDMAN, Sergio Alberto (2010). Exclusão e marginalidade no reino de Castela: O judeu nas *Siete Partidas* de Afonso X, *História*, 28, 1, 589-620. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v28n1/21.pdf>. Acesso em: 20 de novembro de 2010.

FERNANDEZ, Mônica Farias (2001). *Si tomas los dones que te da la sabiduría del rey: a imagem de rei sábio de Afonso X: Castela, 1252-1284*. Tese de Doutorado. Niterói: Programa de Pós-graduação em História.

GARCIA DE CORTÁZAR, José Angel (2004). *Sociedad y organización del espacio em la España medieval*. Granada: Editorial Univesidad de Granada.

GLICK, Thomas F. (1993). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Madrid: Alianza Editorial.

GLICK, Thomas F. Thomas (1979). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives On Social And Cultural Formation*. Princeton: Princeton University Press.

GONÇALVES, Beatris dos Santos (2010). *Os marginais e o rei: a construção de uma estratégica relação de poder em fins da idade média portuguesa*. Tese de Doutorado. Niterói: Programa de Pós-graduação em História.

GONZALEZ JIMENEZ, Manuel (1999). *Alfonso X el sabio: historia de un reinado – 1252-1284*. Palencia: Editorial La Olmeda.

GONZALEZ JIMENEZ, Manuel (1997). Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares e judíos. In Miguel Rodríguez Llopis. *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*. Murcia: Consejería de Cultura e Educación..

NIRENBERG, David (1996). *Communities of Violence – Persecution of minorities in the Middle Ages*. Nova Jersey: Princeton.

RAY, Jonathan (2008). *The Sephardic frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*. Ithaca: Cornell University Press.

RIBAGORDA ESTEBAN, Álvaro (2001). La fractura de la historiografía española durante la postguerra franquista, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 23, 373-383.

ROMERO-CAMACHO, Isabel Montes (1987). Notas para el estudio de la judería sevillana en la Baja Edad Media, *En la España Medieval*, 10, 251-277.

RUCQUOI, Adeline (1995). *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa.

TODOROV, Tzvetan (1993). *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

VALDEON BARUQUE, Julio (2003). *Alfonso X el Sábio: la forja de la España moderna*. Madrid: Temas de Hoy.

VALDEON BARUQUE, Julio (2004). El mundo, ante el gran debate sobre la identidad de España – I. *El Mundo*, 5370, 22 de agosto de 2004. Entrevista concedida a Asunción Domenech e Arturo Arnalte. Disponible em: http://www.almendron.com/historia/entrevistas_historiadores.pdf [Acesso em 25 de outubro de 2010, às 01:41]

ZUMTHOR, Paul (2009). *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva.