

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LEONARDO AUGUSTO SILVA FONTES

**ÀS MARGENS DA CRISTANDADE:
OS MOROS D'ESPAÑA À ÉPOCA DE AFONSO X**

NITERÓI
2011

LEONARDO AUGUSTO SILVA FONTES

**ÀS MARGENS DA CRISTANDADE:
OS MOROS D'ESPAÑA À ÉPOCA DE AFONSO X**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. Área de concentração: História Social. Setor temático: História Antiga e Medieval.

Orientadora: Prof^a Doutora VÂNIA LEITE FRÓES

NITERÓI
2011

LEONARDO AUGUSTO SILVA FONTES

**ÀS MARGENS DA CRISTANDADE:
OS MOROS D'ESPAÑA À ÉPOCA DE AFONSO X**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. Área de concentração: História Social. Setor temático: História Antiga e Medieval.

Aprovada em abril de 2011.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Vânia Leite Fróes – Orientadora
Universidade Federal Fluminense

Profª Drª Beatriz Juana Isabel Bissio Staricco Neiva Moreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª Drª Renata Rodrigues Vereza
Universidade Federal Fluminense

Profª Drª Raquel Alvitos Pereira (suplente)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Profª Dr. Roberto Godofredo Fabri Ferreira (suplente)
Universidade Federal Fluminense

NITERÓI
2011

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

F683 Fontes, Leonardo Augusto Silva.
Às margens da cristandade: os *moros d'España* à época de Afonso X /
Leonardo Fontes. – 2011.
il.
Orientador: Vânia Leite Fróes.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História,
2011.
Bibliografia: f. 314-320.

1. História de Castela (Espanha); Afonso X, 1252-1284. 2. Árabes;
Espanha. 3. Marginalidade. 4. Cristãos. I. Fróes, Vânia Leite.
II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e
Filosofia. III. Título.

CDD 946.02

DEDICATÓRIA

A meus pais, Lúcia e Carlos, que colaboraram para que eu transpusesse as fronteiras entre sonho e realidade.

EPÍGRAFE

EVANGELHO E ALCORÃO

Num tom de voz que a piedade ungia,
falava o padre ao crente do Alcorão,
que no leito de morte se estorcia:
– “Implora de Jesus a compaixão”.

“Deixa Mafoma, ó filho da heresia,
e abraça a sacrossanta religião
do que morreu por nós...” E concluía:
“Se te queres salvar morre cristão.”

Ao filho de Jesus, o moribundo,
Ergueu o olhar esbranquiçado e fundo,
onde da morte já descia o véu.

Mas logo se estorceu na ânsia extrema
e ao ver da redenção o triste emblema,
ruge expirando: “Alá nunca morreu”.

Augusto de Lima (1859-1934)

AGRADECIMENTOS

Um trabalho como este nunca se realiza sozinho, pois somos parte de uma tradição pré-existente e de uma teia atual de relações. Sendo assim, cabe agora agradecer aos que contribuíram direta ou indiretamente na elaboração desta dissertação.

Inicialmente, à professora doutora e orientadora Vânia Leite Fróes, por sua confiança e incentivo a mim direcionados desde os primórdios da graduação, além de sua solicitude e ética. E, acima de tudo, pela respeitosa e proveitosa relação estabelecida ao longo dos anos. Sua paixão pelo medievo e sua dedicação ao magistério, à pesquisa e aos alunos são firme exemplo a ser seguido.

Agradeço às professoras Renata Rodrigues Vereza e Beatriz Bissio pelo aceite da leitura e pelas considerações pertinentes à época da qualificação e àquela pelas observações quando da defesa. À professora Raquel Alvitos, pela gentileza em ceder material bibliográfico ao longo da pesquisa e por sua importante participação em minha defesa.

À Universidade Federal Fluminense, ao seu corpo funcional, docente e discente – do qual tenho o privilégio de fazer parte. Não é à toa que seu curso de História obtenha constantemente a famigerada “nota 7” na CAPES, pois isto é resultado de excelentes trabalhos.

Ao Arquivo Nacional que, através de seu Programa de Capacitação dos Servidores para Participação em Pós-graduação *Stricto Sensu*, permitiu que eu pesquisasse com tempo e qualidade sem preocupação com perda remuneratória, e por entender que conhecimento é investimento.

Neste sentido, cabe um agradecimento aos coordenadores Mauro Lerner e Carmen Moreno pelo apoio em todo o processo de capacitação e, especialmente, a Beatriz Moreira Monteiro (Bia), chefe da Equipe de Documentos Privados. Fico grato por sua compreensão

nestes últimos anos, o que foi fundamental para minha formação; assim como o apoio dos demais colegas de “repartição” (de outrora e de agora): Aline, Ana, Antônio Henrique, Carol, Mariza e Rodrigo “El Cid”.

Às amigas Tereza Rocha e Roberta Marsili, companheiras de aventuras nos fascinantes caminhos da medievalidade, marginalidade e contemporaneidade. Meu agradecimento sincero pela amizade, apoio e compartilhamento de dúvidas, anseios, sonhos, textos, hipóteses e risadas.

Aos colegas de *Scriptorium*, Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos, pelas discussões, reuniões, cursos, eventos, debates e trabalhos de altíssimo nível ali realizados e que muito contribuíram em minha formação e na elaboração desta dissertação.

Ao Real Gabinete Português de Leitura, à Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, à Biblioteca Central do Gragoatá da UFF, pelas fontes primárias e secundárias ali encontradas. Acima de tudo, à *internet*, sem a qual este trabalho não teria sido feito.

À Bruna Williams, por suas cobranças por mais foco no mestrado e por sua companhia. Ao “nefando” cidadão Felipe Svaluto, por seus papos críticos e interessantes.

Aos amigos Rodolfo, Igor, Rafael, Felipe e Danilo, pelos momentos de diversão que, apesar de quase terem me desviado, ajudaram a renovar minhas forças para escrever este trabalho que parecia em alguns momentos “não acabar nunca”. Aos demais amigos, pela simples amizade.

Ao pessoal do Arquivo Nacional, colegas e amigos, que por serem tantos e pelo receio de cometer alguma injustiça, agradeço em conjunto.

Por fim, reitero meu agradecimento à minha família, principalmente meus pais, pelo apoio incondicional e pelo orgulho que sentem por mim e por minha pesquisa, mesmo às margens do mundo acadêmico.

RESUMO

Esta pesquisa analisa o processo de marginalização dos mouros à época de Afonso X, rei de Castela e Leão (1252-1284), quando os movimentos de *reconquista* e *repoblación* marcavam fortemente esta sociedade, que consolidava uma identidade fronteiriça, mas acima de tudo cristã. Através de um extenso projeto político-cultural, o rei sábio fundou uma escrita do poder, que incluía uma vasta produção narrativo-histórica (*Cantigas de Santa Maria, Primera Crónica General e General Estoria*) e jurídico-normativa (sobretudo *Siete Partidas, Fuero Real e Setenario*), entendidas aqui como orientadoras de distintas representações e práticas sociais. Neste corpo social, cujo centro era cristão, os outros eram postos na esfera da subordinação. Interessa aqui o caso dos *moros d'España*. Estes teriam interrompido a glória do passado visigótico com sua chegada em terras hispânicas, vivenciando ao longo do século XIII uma condição de marginalidade – conceito marcado pelas contribuições de Bronislaw Geremek e Jean-Claude Schmitt. Buscou-se explicar os mecanismos régios utilizados no trato desta coexistência ambígua – durante um reinado muitas vezes dito tolerante, em que os mouros estariam às margens da Cristandade.

Palavras-chave: Afonso X – mouros – cristãos – Castela e Leão – marginalidade

RESUMEN

Esta pesquisa analiza el proceso de marginalización de los moros a la época de Alfonso X, rey de Castilla y León (1252-1284), cuando los movimientos de *reconquista* y *re población* marcaban fuertemente esta sociedad – que consolidaba una identidad fronteriza, pero sobre todo cristiana. A través de un extenso proyecto político-cultural, el rey sabio fundó una escrita del poder, que incluya una vasta producción narrativo-historiográfica (*Cantigas de Santa Maria, Primera Crónica General y General Estoria*) y jurídico-normativa (particularmente *Siete Partidas, Fuero Real* e *Setenario*), aquí comprendidas como ordenadoras de distintas representaciones y prácticas sociales. En este cuerpo social, cuyo centro era cristiano, los otros eran puestos en la esfera de la subordinación. Interesa, aquí, el caso de los *moros d'España*. Estos terían interrumpido la gloria del pasado visigótico con su llegada a tierras hispánicas, sufriendo al largo del siglo XIII una condición de marginalidad – concepto marcado por las contribuciones de Bronislaw Geremek e Jean-Claude Schmitt. Buscóse explicar los mecanismos regios utilizados en el trato de esta coexistencia ambigua – durante un reinado muchas veces dicho tolerante, en el cual los moros estarían a las márgenes de la Cristiandad.

Palabras-clave: Alfonso X – moros – cristianos – Castilla y Leon – marginalidad

ABSTRACT

This research analyzes the process of marginalization of the moors at the time of Alfonso X, king of Castille and Leon (1252-1284), when the movements of *reconquista* and *re población* deeply marked this society, giving it a frontier identity, but above all a Christian one. Through an extensive political-cultural project, the Wise king founded a writing of power, which included a vast narrative-historiographical production (*Cantigas de Santa Maria, Primera Crónica General* and *General Estoria*) and an also broad juridical-normative one (particularly *Siete Partidas, Fuero Real* and *Setenario*). These works are here understood as means of directing social representations and practices. In this social body, whose center was Christian, the others were put into subordination, like the *moros d'España*. These were accused of having interrupted the glory of the visigothic past, living throughout the XIII century under the sign of marginality – a concept related to the contributions of Bronislaw Geremek and Jean-Claude Schmitt. It is intended, here, to explain the royal mechanisms used in the dealing with this ambiguous coexistence – during a kingdom many times seen as tolerant, in which the moors would be at the margins of Christianity.

Key-words: Alfonso X – moors – Christians – Castille and Leon – marginality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 16
------------	-------

PARTE I – A ESCRITA DO PODER

CAPÍTULO 1 – SOCIEDADE AFONSINA NO SÉCULO XIII	p. 21
-------------------------------------------------------	-------

1.1) AFONSO X E OS MOVIMENTOS DE <i>RECONQUISTA</i> E <i>REPOBLACIÓN</i> : PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS	p. 21
----------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------

1.2) UM OLHAR SOBRE A ALTERIDADE: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS	p. 44
---------------------------------------------------------	-------

1.2.1) MARGINALIZAÇÃO E REPRESENTAÇÃO	p. 44
---------------------------------------	-------

1.2.2) IDENTIDADES E FRONTEIRAS	p. 58
---------------------------------	-------

CAPÍTULO 2 – O REI FAZ O LIVRO	p. 70
---------------------------------------	-------

2.1) O PROJETO POLÍTICO-CULTURAL DO REI SÁBIO	p. 70
-----------------------------------------------	-------

2.2) A ORDENAÇÃO SOCIAL ATRAVÉS DA LEI	p. 86
----------------------------------------	-------

2.2.1) <i>FUERO REAL</i>	p. 91
--------------------------	-------

2.2.2) <i>SIETE PARTIDAS</i>	p. 95
------------------------------	-------

2.2.3) <i>SETENARIO</i>	p. 100
-------------------------	--------

2.2.4) PRIVILÉGIOS REAIS E LEIS MENORES	p. 109
-----------------------------------------	--------

2.3) NARRATIVAS ESTRUTURANTES	p. 113
-------------------------------	--------

2.3.1) <i>PRIMERA CRÓNICA GENERAL</i>	p. 117
---------------------------------------	--------

2.3.2) <i>GENERAL ESTORIA</i>	p. 129
-------------------------------	--------

2.3.3) <i>CANTIGAS DE SANTA MARIA</i>	p. 135
---------------------------------------	--------

PARTE II – O PODER DA ESCRITA

CAPÍTULO 3 – A AMBIGÜIDADE DA MARGEM	p. 145
3.1) UMA SOCIEDADE FRONTEIRIÇA: OS ESPAÇOS DOS OUTROS	p. 145
3.2) MAOMÉ E SUA <i>MALA SECTA</i> – FILHOS DE SARA OU DE SATÃ?	p. 166
CAPÍTULO 4 – Os MECANISMOS DA MARGINALIZAÇÃO	p. 202
4.1) MOUROS NA GUERRA	p. 202
4.2) MOUROS NA PAZ	p. 223
4.3) MOUROS DO REI	p. 237
4.3.1) CONVERSÃO	p. 240
4.3.2) RELAÇÕES INTERÉTNICAS	p. 248
4.3.3) RELAÇÕES RELIGIOSAS	p. 252
4.3.4) TRIBUTOS	p. 254
4.3.5) SERVIDÃO	p. 258
4.3.6) PARTICIPAÇÃO NA GUERRA	p. 263
4.3.7) TRIBUNAL	p. 268
4.3.8) INDICAÇÕES E CARGOS RÉGIOS	p. 270
4.3.9) COMÉRCIO	p. 273
4.3.10) TRANSMISSÃO DE BENS	p. 274
4.3.11) IDENTIDADES	p. 276
4.3.12) <i>REPOBLACIÓN</i>	p. 280
4.3.13) JURAMENTOS	p. 286
CONCLUSÃO	p. 290
ANEXOS	p. 293
ANTOLOGIA DE FONTES	p. 293
TABELAS DE ANÁLISE DE CONTEÚDO	p. 298
CRONOLOGIA	p. 312
BIBLIOGRAFIA	p. 314

LISTA DE ABREVIATURAS DAS FONTES PRIMÁRIAS

Cantigas de Santa Maria – CSM

Espéculo – ESP

General Estoria - GE

Fuero Real – FR

Leyes Nuevas - LN

Ordenamiento de las Tafurerias – ODLT

Primera Crónica General – PCG

Setenario - SET

Siete Partidas – SP

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA	TÍTULO	REFERÊNCIA	PG.
1	Mapa de al-Andalus em 756	http://explorethemed.com/Images/Maps/AlAndaluz750Pt.jpg	22
2	Mapa de Al-Andalus no séc. X	GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando & GONZÁLES VESGA, José Manuel. <i>História de Espanha. Uma Breve História</i> . Lisboa: Editorial Presença, 1997. p. 472.	24
3	Mapa dos reinos cristãos e Al-Andalus (Reinos de Taifas) em 1030	The Historical Atlas by William R. Shepherd, 1926. In: http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/spanish_kingdoms_1030.jpg	26
4	Os reinos de taifas no século XI	GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando & GONZÁLES VESGA, José Manuel. <i>História de Espanha. Uma Breve História</i> . Lisboa: Editorial Presença, 1997. p. 473.	27
5	Mapa da Península Ibérica em 1210	The Historical Atlas by William R. Shepherd, 1926. In: http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/spanish_kingdoms_1210.jpg	31
6	Mapa da <i>reconquista</i> das cidades ibéricas ano a ano	http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f0/Spain_Reconquista_cities.png	32
7	Península Ibérica no século XIII	GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando & GONZÁLES VESGA, José Manuel. <i>História de Espanha. Uma Breve História</i> . Lisboa: Editorial Presença, 1997. p. 474.	33
8	Península Ibérica em 1262	http://explorethemed.com/Images/Maps/AlAndaluz1265Pt.jpg	43
9	Gráfico indicando o caráter intermediário da marginalidade	Autoria própria	47
10	As representações sociais no âmbito da marginalidade.	GONÇALVES, Beatris dos Santos. <i>Os marginais e o rei. A construção de uma estratégica relação de poder em fins da Idade Média portuguesa</i> . Doutorado em História. Niterói: UFF, 2010. p. 23.	47
11	Gráfico das ocorrências de termos referentes ao universo islâmico nas CSM.	Autoria própria	182
12	Maria intervém contra os mouros liderados por sultão.	<i>Cantigas de Santa María</i> de Alfonso X el Sabio, rey de Castilla. Estudio preliminar por Matilde López Serrano [3ª ed.], Madrid: Patrimonio Nacional, 1987. CSM 165.	190

13	Maria protege sua Igreja da sana dos mouros.	Ibid., CSM 169.	195
14	Ocorrência de termos referentes aos muçulmanos na PCG.	Autoria própria.	202
15	Grupos mais associados aos mouros na legislação afonsina.	Autoria própria.	238
16	Recorrência dos termos referentes aos mouros e suas variantes nas obras legais afonsinas (<i>Siete Partidas, Fuero Real, Setenario, Especulo, Leyes Nuevas e Ordenamientos de las Tafurerias</i>)	Autoria própria.	239
17	Principais contextos referenciados nas leis afonsinas	Autoria própria.	239

LISTA DE TABELAS

TABELA	TÍTULO	PÁGINA
1	Palavras e expressões mais recorrentes nos contextos mais significativos da PCG.	202
2	Grupos mais associados aos mouros na legislação afonsina	236

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é resultado de um longo caminho percorrido desde a graduação e o fascínio ali solidificado em mim pelas relações entre o mundo cristão-ocidental e o árabe-oriental no baixo-medieval – cujos ecos ressoam ainda hoje. Particpei desde cedo do *Scriptorium* (Laboratório de Estudos Medievais). Dedicado inicialmente à rica cultura islâmica desta época, acabei me fascinando pelos estudos da marginalidade medieval e pelas *Cantigas de Santa Maria*. Conjugando estes múltiplos interesses, elaborei a monografia “Os *barvudos* de *Mafomete*: análise da inserção social dos mouros através das *Cantigas de Santa Maria* (Castela e Leão, século XIII)”.

A partir da vontade de continuar trilhando os caminhos da História e de incentivos contínuos da professora orientadora Vânia Fróes, decidi tentar uma vaga no Programa de Pós-Graduação da UFF. Após aprovação e dois anos de pesquisa, reuniões e mudanças no projeto inicial, este processo tem por fim esta dissertação, que buscou analisar e explicar como os *moros d’Espanña* foram marginalizados à época de Afonso X, rei de Castela e Leão (1252-1284).

Tais reinos foram centrais na configuração ideal do que o rei conhecido como sábio denominou *Espanña*, uma idealização histórica (e historiográfica) e uma nostalgia geopolítica da época visigótica. Tanto os mouros quanto esta *Espanña* foram representações veiculadas pelo rei em sua escrita do poder com forte correspondência social, num momento em que o movimento de *reconquista* e a política de *re población* alteravam os eixos sócio-políticos na Península Ibérica.

Para melhor atingir a compreensão deste processo, a dissertação foi composta por quatro capítulos, divididos em duas partes: “A escrita do poder” da corte de Afonso X e a segunda, “O poder da escrita”, que analisa os mecanismos régios de marginalização dos muçulmanos nesta sociedade. A primeira parte destinou-se a informar, por um lado, do que dispõe a historiografia sobre o tema bem como de parte dos recursos empíricos disponíveis para o fazer histórico. Recortou-se aí, com informações mais detalhadas, a natureza das fontes que foram utilizadas na dissertação.

O primeiro capítulo, “Sociedade afonsina no século XIII”, traz um panorama sobre o contexto desta época, conflagrada pelo embate militar e político-religioso da *reconquista*,

intensificada em 1085 com a retomada de Toledo, e pelo movimento de *repoblación*, ou seja, o (re)povoamento por cristãos de terras antes sob domínio mouro ou mesmo desabitadas.

Buscou-se perceber de que forma esta sociedade foi marcada pela guerra, principalmente nos aspectos que se relacionam à fluidez e às modulações da centralidade e das margens, ou periferias. Apresentam-se também os pressupostos teóricos de análise, no segundo item, “Um olhar sobre a alteridade”. Aqui, conceitos utilizados ao longo da pesquisa, como representação, marginalidade, fronteira e identidade foram discutidos, assim como a filiação deste trabalho às suas respectivas vertentes.

A partir de toda esta discussão conceitual, percebeu-se que as margens foram encaradas como estruturantes por Afonso X, que atuou de forma ambígua em relação aos mouros. No terreno da cultura houve uma política de abertura ao legado científico e cultural de judeus e muçulmanos, diferenciando Castela do restante da Europa do século XIII. Já no âmbito político, apesar de permitir a presença de mouros e do exercício de sua fé em terras novamente cristãs, o monarca buscou marginalizá-los não apenas jurídica, mas também socialmente. Como se vê, trata-se de um capítulo essencialmente bibliográfico e teórico, que busca localizar o leitor acerca da relação de pertinência da pesquisa e da natureza da construção disponível no campo da História.

No terceiro capítulo, “O rei faz o livro”, como o próprio título sugere, objetivou-se demonstrar de que forma o amplo projeto afonsino – político, científico, cultural e normativo – consolidou uma nova escrita do poder e, a partir dela, representou novos grupos e categorias do corpo social castelhano, encabeçado pela figura régia. Para facilitar a compreensão deste projeto, dividiu-se este capítulo em três itens, sendo o primeiro de caráter explicativo e intitulado “O projeto político-cultural do rei sábio”. Neste, demonstrou-se que a escrita foi um meio através do qual Afonso X atuou diante das distintas identidades presentes em sua sociedade, buscando, assim, sua salvação pessoal e política.

Os outros se referem às fontes utilizadas na pesquisa e integrantes deste projeto, que por isso mereceram itens à parte. Este corpus documental dividiu-se entre as fontes de caráter jurídico-normativo (*Fuero Real*, *Siete Partidas*, *Setenario*, *Ordenamiento de Las Tafurerías*, *Espéculo*, *Leyes Nuevas* e privilégios reais), reunidas no segundo item e consideradas em seu aspecto de ordenação social e construção identitária de cristãos e mouros, além das histórico-narrativas (*Primera Crónica General*, *General Estoria* e *Cantigas*

de Santa Maria), compiladas no terceiro item devido às especificidades de sua natureza cronística e transmissoras de representações estruturantes do vivido.

A segunda parte da dissertação, “O poder da escrita”, objetivou dimensionar o impacto sócio-cultural trazido pela escrita do poder afonsino, principalmente no que tange à relação dos cristãos com os outros. Para isso, houve uma análise exaustiva de fontes afonsinas em relação aos mouros e aos mecanismos régios de marginalização. Esta parte foi dividida em dois capítulos.

O terceiro capítulo da dissertação e o primeiro desta parte foi dividido em dois itens. O primeiro “Uma sociedade fronteiriça: os espaços dos outros” delineou principalmente o pensamento e a atuação régia diante da convivência e dos espaços – sociais, jurídicos e mentais, sobretudo – das minorias na Castela de Afonso X, como judeus, hereges, leprosos, e, principalmente, os mouros. Desta forma, percebeu-se e explicou-se como as margens foram marcadas pela ambigüidade neste contexto de centralidade afonsina.

Esta postura ambígua estendia-se às questões étnica e linguística. Por isto, o segundo item traz as representações mais recorrentes dos mouros na escrita afonsina, questionando e buscando responder se eles foram mais “Filhos de Sara ou de Satã”. Isto significa dizer que Afonso X veiculou mais de uma representação deste grupo, cujo resultado foi uma síntese ambígua, mas ao mesmo tempo marginalizante. Fez-se, assim, um levantamento etimológico dos epítetos mais recorrentes destinados a este grupo, como mouros e árabes, e de que forma e em que contexto eles se inseriram nesta escrita e naquele projeto mais amplo.

Por fim, o último capítulo aprofundou extensivamente o estudo das fontes, cruzando-o com todas as questões historiográficas e teórico-metodológicas vistas nos capítulos precedentes. No primeiro item, analisou-se a veiculação da representação dos mouros no contexto da guerra de *reconquista*, em que as disputas militares e ideológicas se intensificaram. Estes fatores foram tratados como facilitadores e estimuladores da visão destes povos como inimigos da cristandade e, por isso, portadores do mal e merecedores de derrota e subjugação. Ou seja, as fronteiras entre o centro cristão e a periferia muçulmana eram acentuadas, diferenciando ambas as identidades étnico-culturais e explicitando o caráter marginal dos mouros.

O segundo item traz justamente o outro lado da questão, a representação dos árabe-islâmicos nos momentos de acordo, aliança, paz e convivência com os cristãos. Demonstrou-se que houve, sim, espaço para relação menos conflitiva, até porque a corte afonsina

pregava a conversão pelo convencimento (*persuasio*), não pela força (*coercitio*). Por fim, o último item traz uma análise de como Afonso X lidou juridicamente com “seus mouros”, ou seja, os mudéjares – aqueles que permaneceram subjugados em terras cristãs reconquistadas.

A conclusão apontou que os ditos infiéis, embora tenham contribuído com o projeto cultural do rei sábio e com diversos outros espaços nesta sociedade, ficaram às margens da cristandade durante a época afonsina. Entretanto, isto não significa dizer que eles foram excluídos; ao contrário, sua condição marginal permitiu tanto sua circulação em diferentes campos de Castela quanto os diferentes tratamentos que lhes foram dispensados. Os “mouros afonsinos” não eram tão homogêneos quanto poderiam parecer à primeira vista e à luz de uma leitura rápida e superficial. Houve espaço para servos, agricultores, militares, sábios, oficiais, convertidos, e até mesmo reis poderosos. Uma coexistência tão intensa cujas margens serviram para aprofundá-la, através de uma porosidade que nem a representação mais pejorativa nem a mais severa das leis conseguiram combater.

Ao longo desta dissertação foram utilizados esquemas e tabelas, criados pelo próprio autor, além de mapas que ajudam a melhor compreender os acontecimentos históricos, políticos e geográficos aqui retratados. Destaca-se que só de tabelas de análise de conteúdo, foram mais de 50 páginas. Portanto, entraram como anexo apenas como amostra da metodologia utilizada.

Por fim, ressalta-se que esta pesquisa se encaixa plenamente no campo da História Político-Cultural, para usar o termo definidor do projeto afonsino. Num sentido mais amplo, integra a História Social, cada vez mais enriquecida pela interdisciplinaridade. Buscou-se, aqui, mais uma contribuição ao ainda incipiente, interessante e rico campo de estudos da marginalidade medieval. Bronislaw Geremek dedicou sua atenção mais aos criminosos e vagabundos no limiar da modernidade, mas podemos ampliar a quantidade e qualidade dos marginais.

Além disto, convém sublinhar que as relações entre Ocidente e Oriente continuam bastante tensas, sem tantos pontos de interseção quanto à época de Afonso X e com margens bem mais definidas do que as da *España* medieval, esta mesma tida muitas vezes como periférica e tolerante no âmbito europeu. É com estas reflexões sobre alteridade, poder político e tolerância, num sentido mais amplo, que esta dissertação procurou contribuir.

PARTE I

A ESCRITA DO PODER

CAPÍTULO I – SOCIEDADE AFONSINA NO SÉCULO XIII

1.1 Afonso X e os movimentos de *reconquista* e *reoblación*: perspectivas historiográficas

A história da Península Ibérica medieval resultou de uma confluência de cristãos, judeus e muçulmanos dividindo e disputando este espaço habitualmente tido como periférico da Europa. Conhecida por sua “tolerância” – mais política do que verdadeiramente religiosa – em relação ao resto do continente, esta região foi marcada também por uma situação política interna fragmentada e inconstante. Desde 711, quando o último rei visigodo da *Hispania*, Roderico (Rodrigo), sucumbiu aos muçulmanos na batalha de Guadalete, o Islã se tornou presente durante o medievo na península, alternando períodos de dominação e subjugação, até 1492, com a capitulação de Granada e 1502, quando seus adeptos que permaneceram em terras hispânicas foram finalmente forçados à conversão ao cristianismo pelos reis católicos Isabel e Fernando.

O reino visigótico era no século VI o mais bem-sucedido entre os bárbaros, mas nos finais do século VII e princípios do VIII revelou

fraquezas perigosas, agravadas por um contexto de crise económica e social de grande amplitude. A ausência de um modo de sucessão dinástica, as rivalidades que opõem os diversos clãs aristocráticos, uma série continuada de más colheitas associadas a uma seca persistente, eplbid.ias de peste mortíferas, a situação miserável da grande maioria, submetida ao domínio arbitrário dos *potentiores*, tudo isso contribui para fragilizar perigosamente o reino visigótico na altura em que, nos primeiros anos do século VIII, a conquista muçulmana chega às margens marroquinas do Atlântico¹.

A conquista de diversos territórios pelos árabes foi relativamente fácil. Diz a tradição que tal fato foi facilitado pelos judeus, muito perseguidos pelos visigodos nas últimas décadas do reino, e que teriam acolhido os muçulmanos como libertadores. Entretanto, “os

¹ CONRAD, Philippe. *História da Reconquista*. Sintra: Publicações Europa-América, 2003. p. 11.

habitantes da Península sem dúvida que não tiveram consciência do que poderia representar a prazo a conquista muçulmana. A ideia da ‘perda da Espanha’ e a nostalgia da unidade realizada pela monarquia visigótica² só apareceriam mais tarde. E já em 756 o domínio islâmico sobre a Península Ibérica era quase integral.



Figura 1: Mapa de Al-Andalus em 756.

Convém observar que o Islã era uma religião inicialmente muito mal conhecida pelos cristãos, e não era sentida nas primeiras décadas após a chegada dos árabes na Península como a inimiga privilegiada da cristandade, que depois se tornaria. Os muçulmanos

inscreviam-se numa tradição da mesma linhagem dos judeus e cristãos e sua religião era muitas vezes considerada como uma nova heresia oriental, fenômeno conhecido numa Espanha em que o arianismo e o catolicismo cristão se encontravam em concorrência³.

² Ibid., p. 15.

³ Ibid., p. 16.

Os berberes, que compunham a maioria dos primeiros invasores, não pareciam tão ameaçadores quanto o seriam mais tarde os muçulmanos andaluzes. Philippe Conrad destaca que por trás desta discussão há um debate muito mais fundamental, sobre a importância da contribuição árabe-islâmica na formação da nação espanhola:

Aqui confrontam-se duas escolas. A primeira é representada sobretudo por Claudio Sánchez Albornoz, o maior medievalista do século passado [que] sustenta que os sucessivos invasores não beliscaram em nada uma 'personalidade' ou uma 'idiosincrasia' espanholas de que ele segue a constância até à Antiguidade [...]⁴

Nesta perspectiva, pouco se vê a contribuição dos maometanos, tida como superficial, sem modificar profundamente a "hispanidade". Apesar da islamização ocorrida durante o período de Al-Andalus, a identidade hispânica-gótica teria sido preservada. Ramon Menendez Pidal e outros historiadores franceses corroboraram esta visão, que se viu confrontada

com as críticas veementes de Americo Castro, que, pelo contrário valoriza a estrutura 'judeo-islâmica' da Espanha e insiste no papel das 'três religiões' no nascimento, durante a Idade Média, do facto espanhol⁵.

Conrad defende uma posição intermediária, afirmando que não se pode "sustentar a tese de uma superficialidade da influência árabe quando a arabização linguística surge muito rapidamente, designadamente entre os habitantes de al-Andalus que se mantiveram cristãos"⁶. A importância do impacto e da influência arabo-islâmica em terras hispânicas não pode ser descartada, como demonstra a endogamia desta sociedade e sua organização em tribos, que perdurou até meados do século IX:

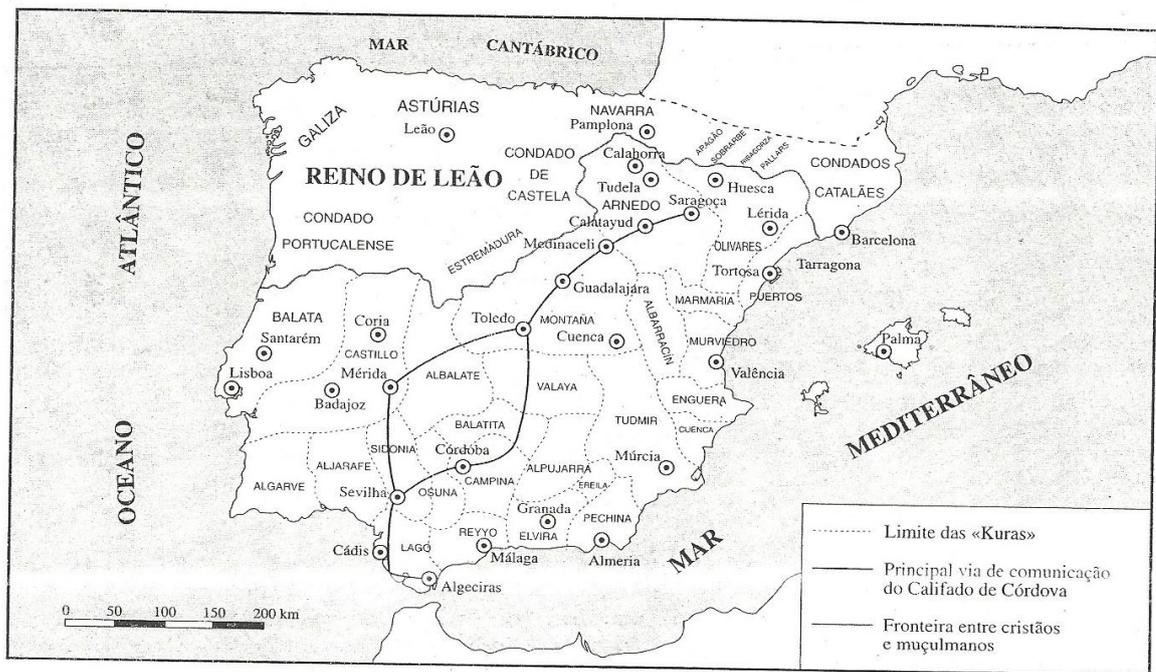
A persistência em Espanha de estruturas familiares do tipo oriental atesta bem que a 'mestiçagem' rápida imaginada por Sánchez Albornoz não aconteceu realmente... Finalmente, podemos admitir que os conquistadores tiveram um forte dinamismo geográfico, devido ao facto da poligamia e da tradicional tomada das mulheres na sociedade dominada. Podemos por isso concluir a este propósito que a 'arabização' da Península surge como uma realidade menos superficial do que pensava Sánchez Albornoz⁷.

⁴ Ibid., p. 18.

⁵ Ibid., p. 18.

⁶ Ibid., p. 19.

⁷ Ibid., p. 20.



Al-Andalus, século X

Figura 2: Mapa de Al-Andalus no século X.

Entretanto, a contribuição islâmica não foi tão bem recebida pelos ibéricos quanto a romana e a visigótica. Após a constituição de al-Andalus, os dois mundos se tornaram cada vez mais antagônicos, levando a um combate crônico e perene. Durante os três séculos seguintes à invasão, o domínio dos muçulmanos foi quase pleno (só os reinos do norte lhe resistiram); todavia, eles enfrentaram desde sempre a tentativa de *reconquista*⁸ cristã, processo que só se acentuou entre meados do século XI e fins do XIII, quando houve uma profunda mudança na correlação de forças nas terras ibéricas, apontando o avanço cada vez maior dos cristãos em direção ao Sul.

O califado de Córdoba (929-1031) perdeu então a predominância sobre os diversos núcleos cristãos nortenhos. Entretanto, após a morte do líder cordobês Almançor (Al-Mansur), em 1002, este sistema político mostrou o estado de esgotamento em que se encontrava, permeado por tensões internas e disputas entre diversos grupos por sua hegemonia.

Cabe destacar que, durante os primeiros séculos da conquista islâmica, grande parte da população de al-Andalus manteve-se cristã – que assim como a minoria judaica,

⁸ Este conceito é assaz polêmico e alvo de divergências historiográficas significantes, como veremos doravante. Por isso, sempre quando o mesmo for aqui utilizado, aparecerá em itálico, para demarcar sua historicidade e sua carga ideológica.

conservou alguns direitos. Eles eram protegidos (*dhimmi*) dos muçulmanos. Esta sociedade que daí emergiu tinha como marca a coexistência de diversas comunidades religiosas, que tinham suas legislações respeitadas, ainda que cristãos e judeus permanecessem subordinados aos muçulmanos, inclusive fiscalmente:

A persistência desta situação durante vários séculos vai naturalmente suscitar insurreições e revoltas que terão por respostas execuções e deportações. As autoridades muçulmanas respeitam geralmente as condições que haviam sido fixadas aquando da submissão dos *dhimmi*, na medida em que têm um interesse evidente em tratar bem uma população que lhes garante uma boa parte das receitas fiscais⁹.

Os cristãos representavam ainda três quartos da população de al-Andalus no início do século X. Após a instauração do califado de Córdoba, em 929, houve progressivas conversões e no início do século XI os cristãos não passavam de um quarto da população em terras muçulmanas:

Apesar de ser impossível calcular com precisão o declínio das comunidades moçárabes na época dos califados, é claro que o Cristianismo andaluz foi progressivamente ‘comido aos bocadinhos’ pelos conquistadores muçulmanos, revezados pelos convertidos cada vez mais numerosos. [...] A partir do início do século X, torna-se claro que a solidez do Islão andaluz está bem estabelecida e que os cristãos, maioritários no início da conquista mas, daqui em diante, menos numerosos que os muçulmanos, não devem esperar nada de vãs revoltas...¹⁰

O refúgio dos cristãos eram os reinos do Norte, de onde armaram e idealizaram a *reconquista*. E logo após a retomada cristã de Toledo (1085), importante política e simbolicamente por ter sido o centro do reino visigótico por vários séculos e principal referência de *hispanidade*, iniciou-se na Europa a primeira Cruzada¹¹ (1096), de caráter militar e religioso. É importante demarcar que esta inversão entre centro e periferia ocorreu num contexto de forte belicosidade, mas, ao mesmo tempo, de grandes trocas comerciais, culturais e científicas entre os mundos cristão e muçulmano.

Daí Adeline Rucquoi afirmar que a guerra “entre cristãos do Norte e muçulmanos do Sul em Espanha perdia, desde então seu carácter de ‘guerra civil’ para se inserir no quadro

⁹ CONRAD, op. cit., p. 28.

¹⁰ Ibid., pp. 32-33.

¹¹ As Cruzadas davam aos guerreiros uma dupla possibilidade redentora, por constituírem-se simultaneamente como guerra santa de *reconquista* cristã legitimada por Deus e pelo Papa, e peregrinação ao mais sagrado de todos os lugares santos, Jerusalém.

mais vasto da luta da ‘Cristandade’ contra o Islão, a Cruzada”¹². Este fenômeno possibilitou à Cristandade, bastante tensionada internamente, atingir um ponto de coesão diante de um inimigo comum.

Neste século XI, enquanto a *España* muçulmana se fragmentava em um conjunto de pequenos reinos, as *taifas* (1031), “os reinos cristãos iniciavam uma expansão sem precedentes que teve como consequência imediata a incorporação, aos seus domínios, de uma grande extensão territorial (Cáceres, Córdoba, Valencia, Jáen e Sevilha)”¹³, antes controlada pelos muçulmanos. E é com este movimento que Castela angaria prestígio ante a Cristandade medieval, transformando-se num pólo econômico e cultural de distintos contingentes populacionais.

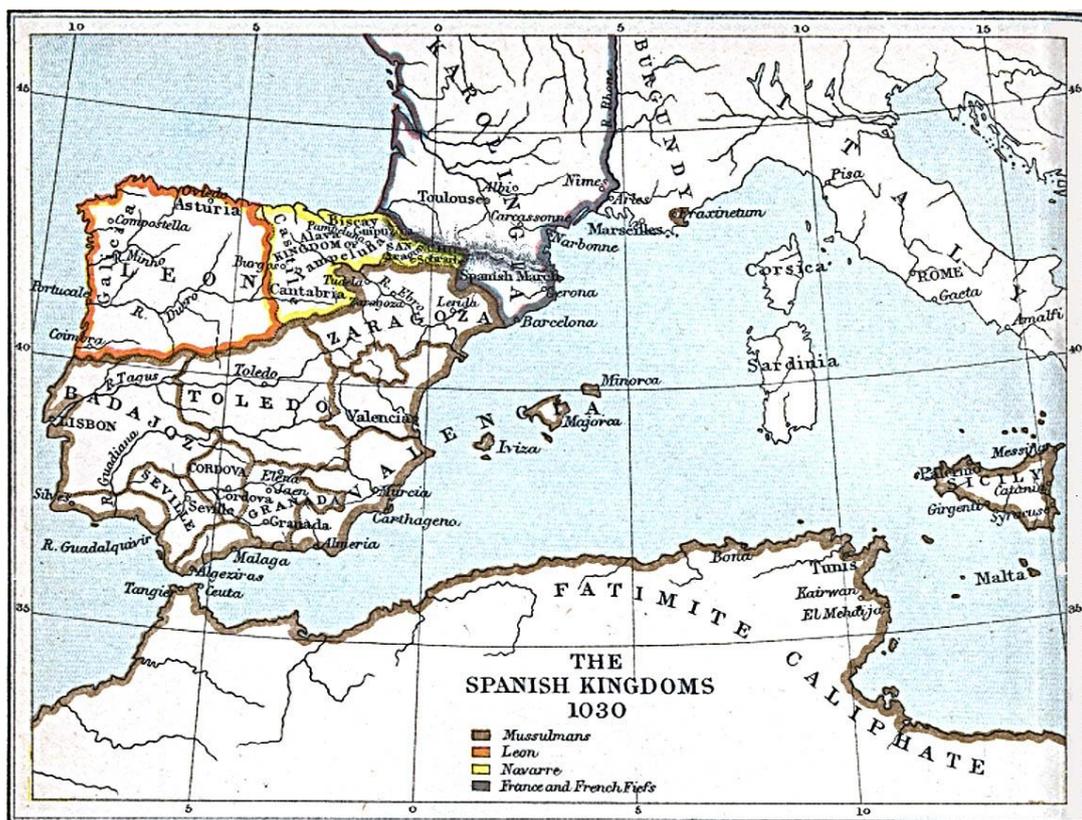
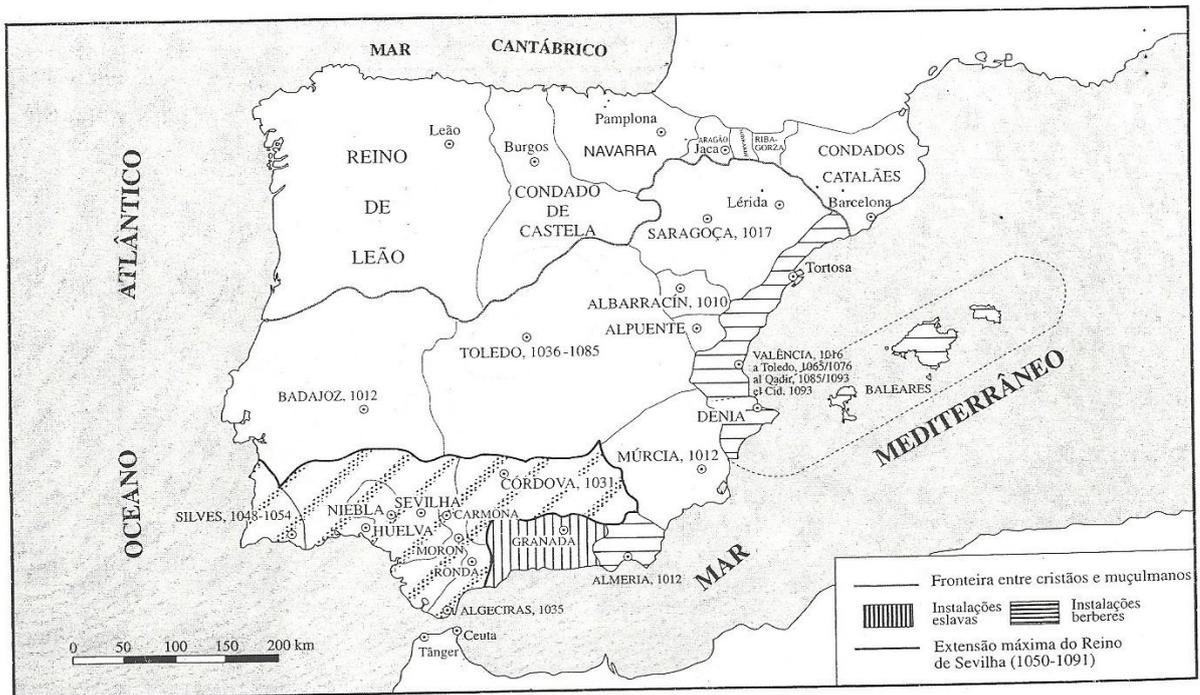


Figura 3: Mapa dos reinos cristãos e Al-Andalus (Reinos de Taifas) em 1030

¹² RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. pp. 168-169.

¹³ SOUZA JUNIOR, Almir Marques de. *A realeza castelhana no contexto da expansão cristã (Península Ibérica - século XIII)*. In: Atas da VI Semana de Estudos Medievais. Rio de Janeiro, 2006. p. 408.



Os Reinos de Taifas, século XI

Figura 4: Os reinos de taifas no século XI

Rucquoi defende o papel mítico e unificador da *reconquista* para os reinos hispânicos, tendo este fenómeno se configurado como guerra santa a partir do século XI. A autora postula uma função unificadora e uma justificação do poder dos reis ibéricos através do movimento, já que “todos os cristãos do Norte da península se identificavam na luta contra o Islão, participando de um mesmo projecto militar, religioso e económico, projecto existencial que se tornou essencial”¹⁴.

Desta forma, foi fundado ao mesmo tempo um conceito e uma prática de poder, hierarquizando esta sociedade fronteiriça em função de critérios militares, num contexto cujo fato dominante e estruturante da vida social seria a guerra – uma ideia que não é consensual. Philippe Conrad corrobora a tese de que a *reconquista* foi o fenómeno principal da história ibérica durante a época medieval e de que a guerra

permanece de facto omnipresente. Acefas muçulmanas, cavalgadas, entradas ou correrias cristãs, cercos de cidades ou expedições de razia organizadas pelas milícias comunais da ‘fronteira’, a luta é quase permanente. Uma situação que comanda em grande medida a evolução económica e social dos reinos cristãos¹⁵.

¹⁴ RUCQUOI, op.cit., p. 216.

¹⁵ CONRAD, op.cit., p. 89.

Derek Lomax, por outro lado, postula que nem todos os cristãos

abrazaron el ideal de la reconquista de la misma manera en todas las épocas, que la mayoría tuvo motivos distintos, que esta diversidad variaba según los individuos, que el poder político se consideraba como una mezcla de factores militares, económicos, religiosos, demográficos y otros, y que la Reconquista podía llevarse a efecto por otros medios además de la guerra¹⁶

Como se vê, o Islã e a Cristandade medievais eram duas civilizações antagônicas, por mais pontos de contato que existissem. Antes de hispânicos, os mouros eram muçulmanos, mas

isso não exclui os períodos de tréguas, nem mesmo as alianças pontuais entre os príncipes cristãos e muçulmanos. Igualmente, também não exclui a existência de contactos culturais nem o jogo de influências recíprocas, mas o dado fundamental permanece: a guerra¹⁷.

Nunca houve entre estas duas sociedades um grande período de paz, em todas suas linhas de fronteira. Os acordos eram sempre frágeis e parciais, como a própria cronística afonsina relata.

James W. Brodman ressalta que este *estado de guerra religiosa*¹⁸ tem sido alvo de visões historiográficas marcadamente divididas. De um lado estariam Bernard Reilly e James Powers. Este vê o conflito em termos meramente técnicos e bélicos, como uma disputa por terra e poder, ignorando sua dimensão ideológica e cultural, enquanto aquele é ainda mais radical, tangenciando o pró-cristianismo ao retratar a *Reconquista* por um viés puramente secular, quase demarcando os muçulmanos como “fundamentalistas” e evitando o termo “cruzada”.

¹⁶ LOMAX, Derek. *La reconquista española*. Barcelona: Ed. Crítica, 1984. pg. 12.

¹⁷ CONRAD, op. cit., p. 8.

¹⁸ Expressão livremente traduzida por mim, pois no original o autor refere-se a um “religious warfare”. Cf. BRODMAN, James W. “The rhetoric of ransoming. A contribution to the debate over crusading in Medieval Iberia”. In: *Tolerance and Intolerance. Social conflict in the Age of the Crusades*. POWELL, James M & GERVERS, Michael (eds.). Nova Iorque: Syracuse University Press, 2001. p. 41.

Do outro lado estaria Robert I. Burns, que abraça plenamente a noção de Cruzada hispânica – que seria um encontro¹⁹ de sociedades mediterrânicas atraídas por um passado helenístico comum e repelidas entre si por suas distintas ideologias. Além de Angus McKay, que descreve os reis Afonso I de Castela e Jaime I de Aragão como possuídos por uma espécie de fervor religioso, cruzadístico. Segundo Brodman, na visão de McKay, “a Reconquista dos séculos XII e XIII representou uma espécie de ‘destino manifesto cruzadístico’”²⁰, ou seja, uma interpretação um tanto fatalista deste fenômeno e mesmo da História.

Uma posição intermediária seria a do já mencionado Derek Lomax e de Thomas Bisson. Lomax entende a noção de cruzada em seu sentido estrito, legalista, como uma proclamação papal outorgadora de privilégios e indulgências; enfim, de recompensas materiais e espirituais pela luta cristã, que não seria mera batalha militar. Ao contrário, o engajamento dos guerreiros dependeria de um sentimento de solidariedade cristã, além de auto-defesa e cobiça. É uma visão que enxerga de fato a união de fé e espada diante dos muçulmanos. Entretanto, Brodman afirma que para Lomax a disputa por terras e postos superaria, em última instância, “todos os outros fatores na explicação da dinâmica da Reconquista”²¹ – conclusão não muito diferente da de Powers.

Thomas Bisson também interpretaria esta auto-motivação cristã como uma consciência cruzadística e um desejo de obter indulgências papais, porém vê “as campanhas de Jaime o Conquistador contra Maiorca e Valencia mais como empreendimentos culturais do que religiosos”²². Portanto, vê-se que há uma grande divergência historiográfica no que tange ao fenômeno da *reconquista*, sendo que a visão que procura conjugar o peso religioso às motivações mais “terrenas” e materiais parece a mais equilibrada. Como Brodman ressalta, o resgate dos cativos é um dos aspectos fundamentais que nos ajuda a entender o papel motivador da religião nesse processo.

¹⁹ Este caráter multicultural e multiétnico da Península Ibérica é ressaltado por diferentes autores. Cf. GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando & GONZÁLES VESGA, José Manuel. *História de Espanha. Uma Breve História*. Lisboa: Editorial Presença, 1997. p. 23: “Enclave entre o Norte europeu e o Sul africano, a península viveu bem cedo a desdita de se converter em campo de batalha entre dois mundos – mas também a sorte de ser lugar de encontro dos respectivos povos, num processo inacabado de mestiçagem de culturas e sangue que depois veio a expandir por terras americanas”.

²⁰ Ibid., p. 42: “the Reconquest of twelfth and thirteenth centuries represented a form of ‘crusading manifest destiny’”. Tradução livre minha, como todas as seguintes.

²¹ Ibid., p. 42: “all other factors in explaining the dynamic of the Reconquest”.

²² Ibid., p. 42: “the campaigns of James the Conqueror against Majorca and Valencia as cultural, rather than religious, undertakings”.

Rucquoi, no entanto, associa movimento militar a legitimação política, ao afirmar que “o poder dos príncipes hispânicos vinha-lhes sobretudo de uma missão divina, a da reconquista da península aos infiéis para a entregar à cristandade”²³. Isso derivava em um poder central que almejava reconhecimento e obediência de todos, independentemente da língua, dos costumes, dos sistemas políticos, da organização social ou econômica.

O aspecto político-cultural de todo este processo é bastante relevante, pois ele reforça as relações entre o mundo islamizado da península e as frentes cristãs de ocupação, ou seja, o caráter fronteiro dessa sociedade – inclusive na linguagem. Há, por exemplo, uma “iminente necessidade de tradução do que, para além dos Pirineus se diz e se lê, oriunda, naturalmente, das inúmeras trocas proporcionadas pelas guerras, dos novos vínculos de casamento e, ainda, da constituição de novos reinos”²⁴.

Portanto, a história da *reconquista* não pode ser limitada à sua dimensão meramente militar, pois os avanços cristãos são

efectivamente acompanhados a par por um vasto movimento de colonização que, apesar de alguns refluxos temporários, lhes fornece a garantia de durabilidade. A *re poblacion* [repovoamento], cujo estudo suscitou grandes debates, permanece um aspecto essencial da história deste período. Esse repovoamento foi possível porque os redutos cristãos do Norte, a Galiza, as Astúrias, o maciço cantábrico, o País Basco e os vales altos dos Pirinéus estavam populados em excesso nos séculos VIII a X²⁵.

Este inchaço populacional resultou de um dinamismo demográfico próprio, mas também do afluxo de um certo volume de refugiados que deixaram as regiões subjugadas pelos invasores muçulmanos. De acordo com o processo de urbanização, podemos identificar, no reino castelhano, três regiões distintas:

Uma primeira região, que se estendia do norte do território castelhano até o vale do Duero, onde houve forte influência das linhagens nobiliárquicas mais antigas, que concentraram uma maior quantidade de terras, além de uma série de distritos reais. Uma segunda região, que se estendia de Toledo até o sul, anexada a partir do movimento de Reconquista, marcada pela exploração tributária sobre as comunidades muçulmanas que ainda a ocupavam. Uma terceira região, situada na Extremadura, também conquistada em grande parte através da Reconquista e

²³ RUCQUOI, op. cit., p. 215.

²⁴ PEREIRA, Raquel Alvitos. *Pastores de Deus, Pastores del Reino de España – um estudo da produção da imagem dos rústicos no teatro do Baixo Medievo (sécs. XV – XVI)*. Niterói: UFF, 2005 (Mestrado em História). p. 56.

²⁵ CONRAD, op. cit., p. 101.

ocupada por camponeses livres que trabalhavam a terra, formando comunidades onde não havia ingerência senhorial e nem tributária²⁶.

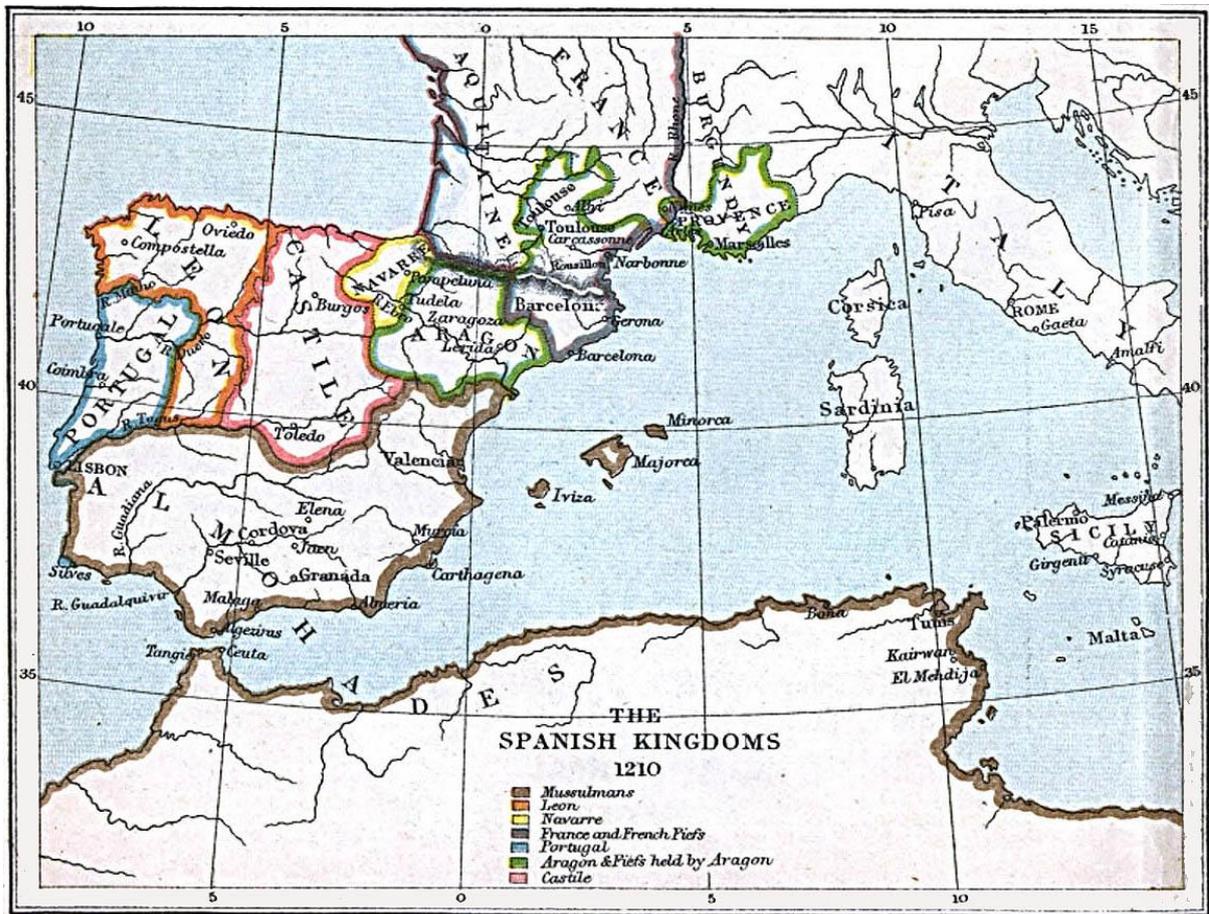


Figura 5: Mapa da Península Ibérica em 1210

Fernando III, o Santo (1217-1252), deixou para seu filho e sucessor Afonso X (1252-1284) uma espécie de “herança bendita”, já que após seu reinado o domínio muçulmano restringira-se a poucas regiões, de importância apenas o reino de Granada, e este resistiu ao avanço cristão somente devido à vassalagem que foi obrigada a prestar daí em diante ao monarca castelhano-leonês – tornando-se um porto seguro para os mouros exilados dos territórios *reconquistados*. Há que se ressaltar que

a Reconquista levou séculos, exigiu muitos esforços e a atuação conjunta de várias forças da Cristandade para se realizar. Porém, todo povo acostuma-se a esquecer das derrotas e a vangloriar-se das vitórias, por mais que as primeiras, trancadas nos subterrâneos, em vários casos, se transformem em ódios inexoráveis. Alfonso X, em seu intento de afirmação, quis que se considerassem apenas as vitórias, para

²⁶ SILVEIRA, Marta de Carvalho. *O tempo nas penalidades: uma análise comparativa do Fuero Real e do Fuero Juzgo*. In: *Revista de História Comparada (PPGHC-UFRJ)*, vol. 3, 2009. p. 9.

assim melhor valorizar o sucesso de seu comando e do comando de sua linhagem. Ele mesmo, ou seu pai Fernando III, aparecem em algumas cantigas lutando contra os mouros e sendo vitoriosos. Essa mesma perseverança aparece de maneira explícita nas crônicas do período²⁷.



Figura 6: Mapa da *reconquista* das cidades ibéricas ano a ano

Afonso X teve de lidar, principalmente, com os resultados da guerra contra os “infiéis”²⁸, que se reduzira a poucos conflitos nos reinos hispânicos. A coroa castelhana buscou, então, se consolidar frente às forças concorrentes da nobreza e do clero, além de lidar com os mouros. Assim, o “risco das confrontações aumenta sobremaneira a partir do

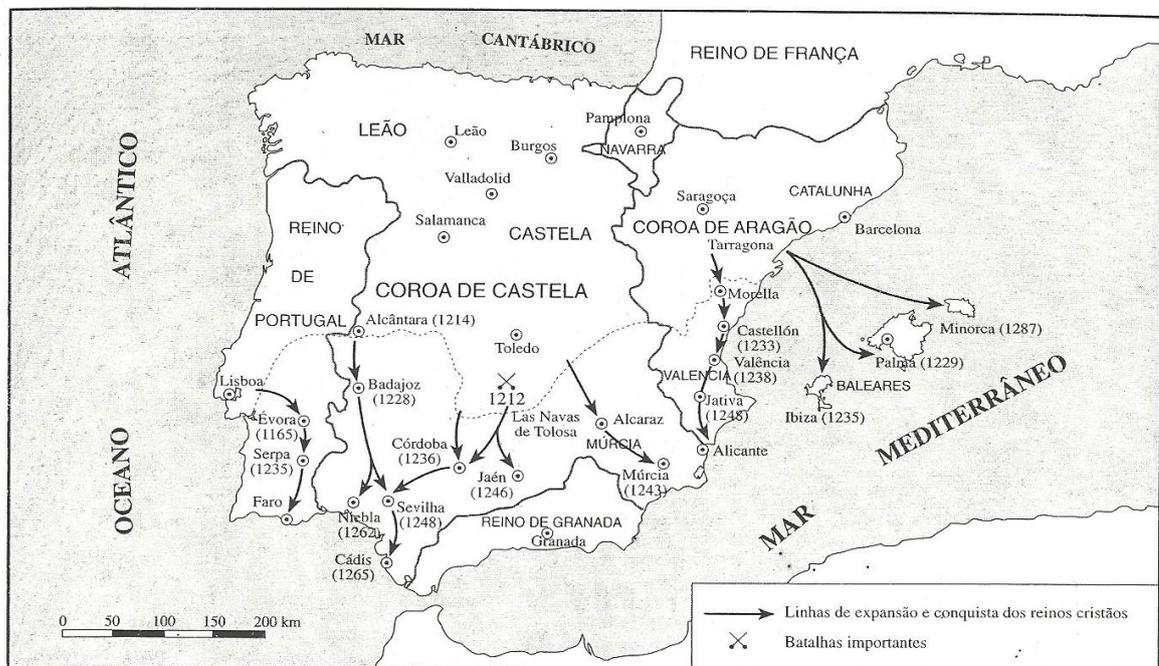
²⁷ VEREZA, Renata. *Espaços de interação, espaços de conflito: a representação sobre os muçulmanos em Castela no século XIII*. Revista do Mestrado de História (Universidade Severino Sombra), v. 11, 2010. p.52.

²⁸ Cf. FLORI, Jean. “Jerusalém e as Cruzadas”. In: LE GOFF, Jacques & Schmitt, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial SP, 2002. 2 vols. pp. 7-23. *Passim*: Guerra Justa (por Santo Agostinho): guerra declarada por autoridade legítima com o fim de defender o (Sacro) Império, restabelecer a justiça ou retomar terras e bens espoliados. Guerra Santa: guerra de reconquista de territórios cristãos ocupados pelos muçulmanos. Cruzada: elementos característicos são a pregação pontifícia, a vontade declarada de socorrer as Igrejas do Oriente e libertar os lugares santos de Jerusalém.

século XIII, quando a conquista da maior parte do Sul peninsular desactiva para sempre o perigo muçulmano e encerra o caudal dos seus tesouros”²⁹.

Segundo Vicens-Vives, a partir desse momento a coroa castelhana-leonesa, cuja unificação data de 1230, se voltou cada vez mais ao exterior:

La plenitud económica alcanzada por Castilla al final del reinado de Fernando III dio a la monarquía un singular realce, tanto en el interior como en el campo internacional. Este prestigio se tradujo muy pronto en el juego de la política europea en el ofrecimiento de la Corona imperial alemana a Alfonso X el Sabio, hijo y sucesor de aquel monarca y de Beatriz Stauffen, por la república de Pisa en 1256³⁰.



A Península no século XIII: Avanço dos Reinos cristãos para sul

Figura 7: Península Ibérica no século XIII

Tema bastante trabalhado pela historiografia tradicional, o reino castelhana-leonês durante o governo afonsino foi e ainda é tido como o refúgio medieval de tolerância religiosa neste contexto de luta contra os *infiéis* (*Reconquista*); porém, recentes estudos

²⁹ GARCÍA DE CORTÁZAR & GONZÁLEZ VESGA, op. cit., p. 15.

³⁰ VIVES, Jaime Vicens (org.). *Historia social y económica de España y América*. Barcelona, Espanha: Editorial Vicens-Vives, 1959. Tomo II. p. 348.

matizaram esta questão, colocando-a em parâmetros medievais. Isto significa historicizar o conceito de tolerância, dissociando-o dos termos atuais de ecumenismo religioso, e inserindo-o numa perspectiva política, no contexto de uma coexistência impositiva – demarcando no caso peninsular uma especificidade cultural.

Convém lembrar que, externamente, a pretensão de Afonso X de se tornar imperador resultou em fracasso político e dispêndio pecuniário. Internamente, o processo de avanço sobre as *taifas* (reinos muçulmanos independentes) por parte dos reinos cristãos só foi possível graças a alguns fatores, como o crescimento demográfico vivenciado por estes reinos, principalmente os de Castela e Leão, que permitiu não só um crescimento do contingente militar, mas também disponibilizou colonos suficientes para a ocupação dos territórios conquistados (*reoblación*), além da própria ideologia da *reconquista*:

A reconquista e o repovoamento das terras arrebatadas ao islamismo reforçam a personalidade específica de cada um dos enclaves. Enquanto os senhores catalães e aragoneses, incapazes de avançar para sul devido à barreira urbana do vale do Ebro, retiravam a liberdade e as posses ao campesinato, essa terra de ninguém que era o ‘deserto’ do Douro constituía uma verdadeira válvula de escape em Castela e León. Ao contrário dos catalano-aragoneses, os homens da Meseta conservavam um elevado grau de liberdade, sobretudo em Castela – onde as constantes razias islâmicas obrigavam a combinar espada e arado³¹

Manuel González Jiménez aponta para o caráter ambicioso da expansão e para a validade epistemológica do termo *reconquista*, diferenciando-o de *reoblación*, que foi “algo más que una mera colonización de tierras de nadie”³². Primeiro teria havido a resistência, logo a colonização, e, por último, a (re)conquista e a *reoblación* sistemática e programada – não só territorial, mas política e cultural. Conrad afirma que a expansão territorial era “acompanhada por um ‘repovoamento’ que, em alguns casos, a precede e a prepara, ao longo de uma ‘fronteira’ de colonização totalmente original na Europa dessa época”³³.

José Angél García de Cortázar³⁴ defende que estes dois processos, de *reconquista* e de *reoblación*, marcaram profundamente o espaço na história medieval espanhola, estando ligados diretamente à sua colonização. O autor classifica estes espaços, respectivamente, de controlado (*reconquista*) e ocupado (*reoblación*). No que se refere à *reconquista*, o autor

³¹ GARCÍA DE CORTÁZAR & GONZÁLEZ VESGA, op. cit., p. 33.

³² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Sobre la ideología de la Reconquista: Realidades Y Tópicos*. In: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/santiago/reconquista.htm> (acesso em 21/05/2010). s/p.

³³ CONRAD, op. cit., p. 89.

³⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angél. *Sociedad y organización del espacio en la España medieval*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.

reconhece que se trata de um termo polêmico, cujo uso possui uma corrente de negadores e outra de defensores. Entre os primeiros, a negativa se apóia em três possíveis razões:

La Reconquista es un concepto, tan simple como falsificador [...] dirán otros, es la simple invención historiográfica que dota a ocho siglos de historia del artificial argumento de un finalismo histórico [...] es una pura invención semántica, que trata de justificar lo injustificable; esto es, la expulsión de España de los musulmanes en virtud de pretendidos derechos de los cristianos a ‘recobrar’ un territorio que no era el suyo³⁵.

Por outro lado, Cortázar diz que também há três posturas significativas do lado dos defensores do termo, sem se posicionar diante das duas correntes:

La Reconquista tiene de manifestación histórica de una deliberada voluntad de los cristianos, constituidos en herederos de los visigodos, de recuperar un espacio ocupado por musulmanes [...] es simple resistencia de los pueblos del Norte frente a un poder meridional, que, desde el punto de vista cultura, en su más amplio sentido, podría aparecer ante los primeros como un heredero de romanos y visigodos. [...] la tercera postura tiende a oscurecer el vocablo Reconquista para considerar el proceso implícito en él como la manifestación más ostensible de la expansión de la formación económico-social feudal³⁶.

A *reconquista* e a *reoblación* iniciadas nos séculos IX e X mudam no final do século XI, quando “os soberanos cristãos se apoderam de regiões muçulmanas fortemente povoadas, onde tinham subsistido igualmente importantes comunidades de cristãos moçárabes”³⁷.

A *reoblación* pode ter dois sentidos diferentes. Antes de tudo, é a instalação dos camponeses nas zonas vazias de habitantes, destinadas a se transformarem em terras de colonização, mas pode ser ao mesmo tempo a tomada de controle político de populações até então isoladas. Portanto, este fenômeno possuía um caráter regional, territorial e outro mais amplo, régio, político – todos ligados à questão fundiária. As modalidades de ocupação do espaço variaram, fundamentalmente, em função da existência ou não de inimigos nele. E dada a ordenação do espaço própria da civilização islâmica, baseada nas cidades,

lo normal es que los reconquistadores aplicaran un modelo de ocupación del espacio que empezaba por las correrías devastadoras del mismo, a fin de privar a la población de su sustento, seguía por la captura de los castillos que constituían defensas avanzadas de la ciudad y concluían con el asedio sistemático de ésta³⁸.

³⁵ Ibid., p. 18.

³⁶ Ibid., pp. 18-19.

³⁷ CONRAD, op. cit., pp. 89-90.

³⁸ GARCÍA DE CORTÁZAR, op. cit., p. 20.

Além disto, este fenômeno comportava duas origens. Uma mais espontânea, levada adiante por camponeses, por nobres acompanhados pelos pais e familiares ou por uma comunidade religiosa. Tratava-se da ocupação e exploração de terras despovoadas, sem dono. A outra forma era através das “operações de grande envergadura que consistem na ocupação de vastos territórios ou de cidades, que são empreendimentos que exigem a instalação de meios de defesa importantes”³⁹.

Neste caso, era o poder real ou condal que intervinha; e, a partir do século XIII ele o faz de forma exclusiva. É esta *re población* oficial a mais conhecida e a que deixou mais documentação, como a que será utilizada adiante neste trabalho.

A preocupação inicial, nesta época, era manter no local a abundante mão-de-obra muçulmana que assegurava a prosperidade hortícola dessas regiões e que a permitiu ficar, pagando ao soberano cristão os tributos que pagavam até então ao califa. Apenas os muçulmanos que tinham preferido o exílio eram substituídos por colonos cristãos. A situação era diferente nas cidades e seus arredores imediatos:

aí, os habitantes muçulmanos eram obrigados a partir, por razões de segurança evidentes. As suas casas e as suas propriedades fundiárias eram então distribuídas pelos recém-chegados, geralmente os combatentes que tinham participado nas campanhas vitoriosas do soberano cristão. [...] O espaço urbano é reestruturado com a criação de bairros atribuídos às categorias profissionais ou a comunidades específicas⁴⁰.

Somente o estabelecimento humano garantia o domínio pleno destas terras. Portanto, “la búsqueda de hombres, la creación de estímulos a su arraigo en la tierra, se convirtió así, en una época de tan escaso nivel tecnológico como la medieval, en objetivo prioritario de los jefes cristianos”⁴¹. A *re población* de terras vazias, ou ermas, foi, do principio ao fim da Idade Média, o fim de toda política real hispânica.

³⁹ CONRAD, op. cit., p. 104.

⁴⁰ Ibid., p. 106.

⁴¹ GARCÍA DE CORTÁZAR, op. cit., p. 21.

Os repovoadores castelhanos, salvo breves e episódicas ocasiões, não compartilharam o espaço com os muçulmanos submetidos. Eles, na verdade, os substituíam completamente ou, mais ao norte, instalavam-se em terras de ninguém. Estes repovoadores vivenciavam, deste modo, duas situações possíveis: “el repoblador se apropria del espacio, el repoblador recibe el espacio que le concede quien se há apropiado de él. En el primer caso, nos encontramos ante la presura; en el segundo, ante la concesión”⁴². Este último tipo era formalizado através de instrumentos legais, como a pura concessão territorial, a carta-puebla, o *fuero* e o *repartimiento*.

O eixo econômico e simbólico central deste mundo, como se vê, ainda era a terra – base da produção e das relações sociais –, embora a Península também fosse marcada pela herança islâmica de uma acentuada vida urbana. Porém, a islamização havia também reforçado a vocação agrária do Sul e do Leste peninsulares, importando novas espécies alimentícias, como frutas, legumes e vegetais, enquanto a agricultura romana servia de modelo para os reinos cristãos nos espaços *reconquistados*.

Cabe lembrar que o clima era rigoroso, a chuva escassa e os solos, pobres na região central da Meseta e nas terras montanhosas, opondo-se à fertilidade do Ebro e do Guadalquivir, onde prosperou desde cedo a agricultura. No interior, o gado logo se firmou como a salvação das primeiras tribos a ocuparem essa região. No Baixo Medievo hispânico, “a luta dos reinos castelhano-leonês e aragonês contra o islamismo dá um novo alento a esta especialização pastoril, transformando a ovelha no rei dos animais”⁴³.

Esta importância central para a economia hispânica da produção lanífera leva Raquel Alvitos Pereira, em sua tese de doutorado, a se perguntar se o pastor teria sido aí uma figura marginal, relativizando as proposições de Bronislaw Geremek, que

sustentam a idéia da constituição, na região da Germânia, de um estatuto de marginalização em torno do grupo de pastores. No caso específico da Península Ibérica, notadamente em Castela e, posteriormente, na Espanha, não se verifica, no âmbito pastoril, a vivência e a experimentação de processos de exclusão social por parte desses rústicos devotados ao cuidado de rebanhos. Há, no universo do campo castelhano e espanhol, uma expressiva inserção político-econômica do pastor, sobretudo após a confirmação e consolidação da corporação da Mesta⁴⁴.

⁴² Ibid., p. 26.

⁴³ GARCÍA DE CORTÁZAR & GONZÁLEZ VESGA, op. cit., p. 24.

⁴⁴ PEREIRA, Raquel Alvitos. *Das Cañadas ao palco. Pastoreio e imaginário político na Baixa Idade Média espanhola (séculos XIV – XVI)*. Tese de doutorado. Niterói: UFF, 2010. p. 211.

Destaca-se igualmente que ao longo da Idade Média aumentou-se a derrubada de árvores, incentivada pela política de terra queimada desenvolvida por Castela e Aragão, pela progressiva humanização da paisagem ao norte do Douro e pela grande quantidade de oliveiras, árvores frutíferas e hortas nos vales hispânicos submetidos ao Islã. O equilíbrio medieval “entre terra cultivada e o solo virgem é depressa reproduzido nas grandes propriedades nobiliárias do Sul, que conservam parte das suas áreas silvestres por falta de mão-de-obra e para uso do gado”⁴⁵.

No campo social, apesar de ideológica e aparentemente trifuncional, nos encontramos, segundo Julio Valdeón, com “una típica sociedad feudal caracterizada por las relaciones de dependencia a todos los niveles. El eje fundamental de la articulación social estaba constituido por la dicotomía señores-campesinos”⁴⁶. Além disto, os monarcas castelhano-leoneses passam a dispor de uma enorme massa de recursos e de uma arma jurídica sem paralelo, com a política de *re población*, legitimando a apropriação de terra.

Assim, eles passaram a se situar acima dos seus pares, diferentemente de Catalunha e Aragão, que “não participam deste projecto [...] a reconquista como tal foi-lhes alheia e não exerceu qualquer papel na estruturação social ou no conceito de poder, como foram definidos a partir do século XIII”⁴⁷. A *re población* foi, assim, um instrumento político para a afirmação da superioridade régia e cristã, sobretudo em terras castelhano-leonesas.

Portanto, fica mais fácil compreender que a idéia de sociedade organizada para guerra a qual Rucquoi se refere, ainda que a autora generalize a importância deste fenómeno, ao afirmar que a guerra “é o facto dominante que estrutura a sociedade e sua economia na Península Ibérica medieval”⁴⁸. O empenho e o interesse diferenciados dos reinos hispânicos se fazem notar também pelo fato de que em Catalunha e Aragão os reis esgotam rapidamente suas posses, vendo-se instados a pactos com a nobreza.

Esta diferença decorre da forma territorial dos estados: os monarcas castelo-leoneses conseguiram ultrapassar as divergencias regionais e fundir os seus reinos com o chamariz das terras do Sul; no Leste as elites nunca cederam porém ao processo integrador⁴⁹.

⁴⁵ GARCÍA DE CORTÁZAR, & GONZÁLEZ VESGA, op. cit., p. 27.

⁴⁶ VALDEÓN, Julio. “Leon y Castilla”. In: LARA, Manoel Tuñón. *Feudalismo e Consolidación de los Pueblos Hispánicos (siglos XI–XV)*. Barcelona: Labor, 1994. pp. 31-32.

⁴⁷ RUCQUOI, op. cit., p. 216.

⁴⁸ Ibid., p. 217.

⁴⁹ GARCÍA DE CORTÁZAR & GONZÁLEZ VESGA, op. cit., p. 33.

Tal matização deve ocorrer em outros setores da realidade de Castela e Leão, pois vemos também no que se refere ao movimento *reconquistador*, Valdeón afirmar que dos séculos XI ao XIII o incipiente e novo segmento social, integrado por artesãos e mercadores, resultante do crescimento urbano, se achava subordinado à estrutura feudal:

El renacimiento de la vida urbana significó, según ha venido repitiendo tradicionalmente la historiografía, la irrupción de una nueva clase social, en aquellos momentos solo embrionaria, la burguesía. Pero, al estudiar la sociedad de los reinos de Castilla y León en los siglos XI-XIII, hay que hacer algunas matizaciones. La mayoría de las ciudades tenían un acusado carácter rural. En ellas vivían los caballeros, los eclesiásticos, gentes dedicadas a la agricultura y a la ganadería y, por supuesto, los menestrales o artesanos de los diversos oficios. Existía una burguesía en el sentido de habitantes de los burgos, pero no entendida cómo una clase en expansión, integrada por personas que, gracias a la práctica de la artesanía o del comercio, habían hecho fortuna y empezaban a tener conciencia de su fuerza⁵⁰.

Deste modo, o despertar de atividades econômicas não-agrícolas, como as comerciais, não significou a ruptura das estruturas feudais da sociedade; ao contrário, as cidades e os burgueses daqueles séculos ter-se-iam adaptado perfeitamente a tal sistema – como já foi dito, a ovelha era a rainha dos pastos, assim como seu principal produto, a lã, teve grande importância econômica e social:

A baixa Idade Média trouxe consigo outras mudanças importantes nos cinco reinos. **A conquista do Al-Andalus trouxe a Castela a seiva das cidades islâmicas, com a sua multiplicidade de atividades artesanais e mercantis que se juntam ao triângulo do ouro das feiras de Valladolid e às exportações de lã os portos nortenhos, vindo a formar o coração económico do reino.** A lã permite a Castela abrir-se ao Norte da Europa, enquanto os interesses económicos estreitam os laços da Meseta com a Andaluzia e as cidades do litoral cantábrico⁵¹.

A atividade lanífera desempenhou, portanto, um papel-chave na estruturação econômica, social e cultural em Castela, atingindo mesmo a função de eixo normatizador, pois, “em um primeiro momento, auxiliou a monarquia, ao longo do processo de Reconquista, a colonizar áreas longínquas e muitas vezes inóspitas”⁵². O próprio Afonso X aprovou a criação do *Honrado Concejo de la Mesta*, realizada em 1273, cuja função foi integrar pequenas mestas de caráter regional.

⁵⁰ VALDEÓN, op. cit., p. 56.

⁵¹ GARCÍA DE CORTÁZAR & GONZÁLEZ VESGA, op. cit., p. 36. Grifo meu.

⁵² PEREIRA, op. cit., 2005, p. 99.

Deve-se igualmente destacar que “a monarquia, desde muito cedo, estimulou e mesmo regulou a pecuária, utilizando-a, sobretudo, para expandir e consolidar as fronteiras do reino espanhol”⁵³. Deste modo, percebemos que o papel desta economia tangencia, e muito, o aspecto institucional dos reinos.

O gado ovino e o desenvolvimento de sua derivada produção lanífera teriam sido estimulados pelo próprio processo político de expansão territorial, segundo o historiador espanhol Julio Valdeón, que acrescenta ter contado “a favor del impulso de la ganadería el **carácter fronterizo** que tenía aquel territorio”⁵⁴. Em terras castelhana-leonesas teria sido ainda mais reduzida a influência da “embrionária burguesia”, composta por mestres das corporações, comerciantes e banqueiros. Em Castela e Leão os *caballeros-patricios* teriam sido o grupo dominante das cidades.

Esta análise de Valdeón talvez tenha sido influenciada pela hipótese clássica de Vicens-Vives sobre o “fenômeno latifundista” em Castela e Andaluzia e uma consequente feudalização destas áreas, o que vai de encontro a uma tendência historiográfica mais recente, adotada por Manuel González Jiménez e Jose Antonio Maravall, e por esta pesquisa. Jiménez afirma que houve um progressivo abandono dos campos repovoados, principalmente após o levante dos mudéjares (1261-1265). Houve, deste modo, uma inversão no movimento migratório, sendo possível “que mucha gente que había acudido a esta zona [Andalucía] acabase vendiendo sus propiedades y regresando a Castilla”⁵⁵.

Fernando García de Cortázar e José Manuel González Vesga postulam que após os rápidos avanços do século XIII na área da Mancha, na Andaluzia e no Levante, as sociedades peninsulares se viram forçadas a enfrentarem novos problemas:

A falta da mão-de-obra e o peso das classes militares forçam à distribuição da terra em grandes lotes, o que acaba por beneficiar exclusivamente os grupos nobilitários e a Igreja, aumentando o seu poder político e social. À margem das diversidades regionais, nasce agora um Sul (castelhana, português ou aragonês) dominado pelos senhorios e pela grande propriedade⁵⁶.

A senhoriação de Castela se completou justamente no século seguinte, o XIV, ao defendido por Valdeón como o do “período feudal” na Península, pois como afirma

⁵³ Ibid., p. 100.

⁵⁴ VALDEÓN, op. cit., p. 38. Grifo meu.

⁵⁵ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *La repoblación de la zona de Sevilla durante el siglo XIV*. 2ª ed., Sevilla, 1993, p. 29.

⁵⁶ GARCÍA DE CORTÁZAR & GONZÁLEZ VESGA, op. cit., p. 34.

Gonzalez Jiménez, o “fenómeno de la repoblación en el área de Sevilla durante el siglo XIV coincide con la difusión en Castilla del régimen señorial”⁵⁷. Castela tornara-se importante pólo mercantil e, através do controle do estreito de Gibraltar, inserira-se no rendoso sistema colonial europeu; ademais, havia-se transformado em excelente mercado para o capital estrangeiro. No caminho oposto às interpretações que relativizam a força desses novos grupos urbanos, Mônica Farias Fernández afirma que

essa incipiente camada burguesa parece constituir o sustentáculo político-ideológico-financeiro das pretensões centralistas de Dom Afonso X. Isto justifica o especial tratamento que lhe é dispensado em seu reino: concessão de privilégios, isenção de impostos e taxas, pouca fiscalização, facilidades em sua mobilização, etc...⁵⁸

Ao percebermos o aumento de concessões régias para os “burgueses”, deduzimos que sua importância e influência não eram reduzidas, assim como no caso dos mouros. Ainda que resvale em certos anacronismos em sua análise, como no uso do sufixo “pré” e similares ao se referir a várias características do período afonsino, como se previssem o desenrolar histórico⁵⁹ – “prehumanista”, “sociedad preburguesa”, “protonacionalismo”, “renascentista antes de hora”, “precapitalista”, “preestatal” – Maravall faz a ressalva de que Afonso X não era um burguês, mas que apoiou a burguesia das “ciudades en su política, se mostró embebido del saber que se suscitaba y desenvolvía en las nuevas sociedades urbanas y se reveló con especial capacidad para captar las nuevas formas de vida burguesa”⁶⁰.

Este teria sido um dos motivos das contestações permanentes da nobreza castelhano-leonesa ante o governo afonsino, fazendo-o revogar inclusive várias leis e *fueros* por ela considerados excessivos. Contrabalançando o poder senhorial, Castela foi também marcada pela divisão em pequenas e médias propriedades, daí os embates entre nobreza e governo, pois a política centralizadora de Dom Afonso lhes era prejudicial. Isso levou a sublevações, revoltas nobiliárias e traições que dificultaram a execução de muitos dos projetos afonsinos.

Além dos já citados mercadores e juristas, que faziam cada vez mais pressão sobre o monarca. Para tentar reverter sua crescente impopularidade e com o intuito de

⁵⁷ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, op. cit., 1993, p. 95.

⁵⁸ FERNÁNDEZ, Mônica Farias. *A Sennor de Dom Afonso X: estudo de um paradigma mariano (Castela 1252-1284)*. Niterói: UFF, 1994. Dissertação (Mestrado em Letras)., p. 95.

⁵⁹ MARAVALL, José Antonio. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1983. passim.

⁶⁰ Ibid., p. 117.

“promover a unidade em torno do reino de Castela, o próprio rei dedicou-se a elaborar textos históricos de grande envergadura que vieram a servir de modelo para a história oficial dos reinos cristãos”⁶¹. Sua escrita do poder pode ser vista como uma tentativa de solucionar os diversos conflitos internos e para se legitimar diante de crescente impopularidade.

Vendo-se alvo de pressões dos grupos sociais mais influentes de seu reino, não causa espanto que o rei sábio tenha se voltado muito mais para o exterior e para seus projetos de vulto cultural, científico e jurídico, já que suas medidas econômicas internas não surtiam os efeitos desejados:

Em virtude de seus projetos políticos, Dom Afonso X dispensa esforços, tempo e quantias fabulosas em empreendimentos exteriores à Castela fadados ao fracasso. Desta forma, acaba por deixar – muitas vezes – seu reino abandonado em meio a disputas entre nobres e insurreições mouras, por perder apoio da incipiente burguesia e por semear antipatias na esfera internacional. A sua sorte não poderia ter sido outra senão a que se vaticina no conhecido aforismo: ‘de tanto mirar al cielo se le cayó la corona’⁶².

Afonso X enfrentava, portanto, grandes adversidades em sua atuação política, envolto sobretudo nas questões oriundas do processo de *Reconquista e repoblación*, além de ter passado por diferentes incidentes ocorridos durante sua tentativa de obter a coroa imperial do Ocidente, seu maior objetivo político: o acordo que desobriga Portugal de prestar vassalagem à Castela, em 1263; os conflitos com a coroa aragonesa pelas possessões de Navarra; o projeto (vetado pelas cortes) de incursão por territórios muçulmanos na África; e as pretensões e investimentos em vão objetivando a obtenção do título de Imperador da Cristandade. Isto também serviria aos seus propósitos de propagandear uma imagem de rei sábio e justo, mas acima de tudo, cristão diante, inclusive, das minorias marginalizadas.

Já em 1262 o rei sábio tinha praticamente a totalidade da Península devolvida à cristandade. Neste mesmo ano enfrentava revoltas desencadeadas por muçulmanos andaluzes, que levaram à sua expulsão e à generalização do sistema de *repoblación* aos campos, onde a Igreja e a nobreza se beneficiaram fortemente desta nova repartição. Estes conflitos demonstram que a relação de Afonso X com os mouros não era tão harmoniosa

⁶¹ MACEDO, José Rivair. *Afonso, O Sábio, E Os Mouros: Uma Leitura Das Sete Partidas*. Disponível em: <http://islamicaforum.blogspot.com/2007/06/afonso-x-o-sbio-e-os-mouros.html> (acesso em 17/01/2008). p.6.

⁶² FERNÁNDEZ, op. cit., 1994, p. 98.

quanto certa historiografia procurou mitificar. Em Múrcia, o rei sábio teve de pedir auxílio a Jaime I de Aragão

para esmagar a revolta, ele também foi obrigado, uma vez restabelecida sua autoridade, a conciliar-se com a população muçulmana, dado que não dispunha de efectivos suficientes para encarar um repovoamento cristão generalizado. Tal como no reino de Valência, as cidades têm agora maioria cristã e a população muçulmana decresce nelas rapidamente, ao passo que ela permanece a mais numerosa nos campos, passados ao controlo da nobreza, da Igreja e das ordens militares⁶³.

O centro e a periferia dos reinos afonsinos tinham sido definitivamente alterados, com a predominância dos cristãos sobre seus antigos dominadores muçulmanos que, tal como os moçárabes na época de al-Andalus, encontravam-se agora numa situação de subordinação mais ou menos tolerada, apesar da proclamações tranqüilizadoras dos soberanos castelhanos. Afirmava-se, assim, diante deste “outro”, sua marginalidade.



Figura 8: Península Ibérica em 1262.

⁶³ CONRAD, op. cit., p. 107 .

1.2 Um olhar sobre a alteridade: pressupostos teóricos

1.2.1 Marginalização e representação

Como o Ocidental medieval encarou o Outro? Quem foram os marginais medievais? Como eles foram representados? Deve-se, pois, contextualizar e discutir estes conceitos. O de marginalização, por exemplo, cuja aplicação a pesquisas sobre a Idade Média é recente, no sentido em que Bronislaw Geremek lhe atribui. Um dos fatores para esta pouca utilização é que somente a partir de 1968 que se impõe nos “estudos históricos a mudança de orientação [...], ao mesmo tempo em que uma nova palavra, os 'marginais', dada pela primeira vez e simultaneamente como substantivo na imprensa e no trabalho dos historiadores”⁶⁴. Segundo Jean-Claude Schmitt, isto se deu pela conjuntura social de marginalizados cada vez mais conscientes e contestatários de uma sociedade capitalista de consumo.

Além deste fator social, a área de História passava por uma renovação de objetos, métodos e abordagens neste período, cruzando diferentes pontos de vista, a “partir de suas margens ou do exterior – múltiplas faces diferentes, reciprocamente ocultas”⁶⁵. É a conscientização da relatividade das perspectivas científicas; a História deixa de ser escrita somente a partir de e para o “centro”.

No caso da marginalidade, voluntária ou involuntária, sua causa é quase sempre a desclassificação, o que indica exclusão dos privilégios sociais, pois como afirmou Hanna Zaremska, discípula de Geremek, “cada época produz seus marginais”⁶⁶. A história da marginalização só pode ser, assim, analisada quando associada à conjuntura de

⁶⁴ SCHMITT, Jean-Claude. “A história dos marginais”. In: LE GOFF, Jacques le. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 263.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 262.

⁶⁶ ZAREMSKA, Hanna. “Marginais”. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 121.

transformações econômicas, sociais e culturais. Mas, diferentemente de Zaremska, Geremek afirma que importa saber outras questões:

A marginalidade enquanto fenómeno social tem os ritmos ditados pela conjuntura geral, mas o seu lugar muda nos diversos tipos de sociedade. Afirmou-se por vezes que os marginais sempre existiram, em todas as sociedades e em todas as épocas, se bem que em número mais ou menos elevado e com características variáveis. [...] **para apreender a marginalidade na sua dimensão social, pouco importa saber onde situar a origem do fenómeno**⁶⁷.

Como se vê, o modelo tradicional de estudo a partir do centro e das elites do poder da história tradicional passava a ser metodologicamente insuficiente. Os pontos de observação são multiplicados com essa nova perspectiva, aprofundando a “história social”, como consequência de um diálogo mais amplo entre historiadores e sociedade. Nesse sentido, o historiador e político polonês Bronislaw Geremek aparece como o grande pioneiro desta senda de estudos da marginalidade medieval e, sobretudo, da vagabundagem moderna.

Para este autor, o marginalizado vive num mundo à parte, diferente, da negação, uma espécie de separação à sociedade constituída. Nos “arquivos de repressão” é que eles aparecem, demonstrando processos de alienação e exclusão, apesar deste autor relativizar o peso destes termos e considerações. Geremek vai além, postulando que

A marginalidade supõe a existência de uma organização social que estabelece certas regras de participação e certas normas de comportamento cuja transgressão é considerada como um acto hostil ao interesse coletivo. Todo o ultraje aos tabus e aos interditos da sociedade, por um lado, e a recusa de se submeter às coacções da ordem social, por outro, produziram marginais. Considerando a noção de tabu na sua acepção mais ampla, facilmente se pode ver o campo de aplicação desta afirmação tanto nas sociedades primitivas como no mundo greco-romano, na sociedade medieval ou nas sociedades modernas até aos nossos dias. [...] É evidente que **uma pessoa não é marginal a não ser em relação a uma sociedade dada e que o conteúdo real da marginalidade dá a medida de um sistema social**⁶⁸.

A origem do marginal no medievo é a figura do exilado, o banido alto-medieval, retirado fisicamente do convívio social num momento em que os agrupamentos sociais conferiam identidade e sentimento de pertença ao mundo, onde o coletivo se sobrepunha ao individual. Portanto, o conceito não é só geográfico, pois as sociedades medievais estavam inseridas em uma forte dinâmica espacial e de movimentação, cuja ilustração maior

⁶⁷ GEREMEK, Bronislaw. “Marginalidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 38. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995. p.191. Grifo meu.

⁶⁸ Ibid., pp. 191-192. Grifos meus.

seriam as viagens. Porém, havia implicações simbólicas causadas pelo desenraizamento físico. A fixidez era mais uma valorização e uma idealização, pois os laços de sangue e de boa vizinhança davam sentido de ordem e segurança social. Assim, tinha-se uma postura ambivalente diante do estrangeiro: hospitalidade e medo.

Exílio e excomunhão se associavam às constantes deslocações e ao modo de vida marginal – uma fuga social voluntária ou a exclusão pela sociedade – constituindo, assim, as situações clássicas da marginalidade alto-medieval, que se modificaram ao longo da Idade Média. Geremek ressalta que o excomungado ficava totalmente destituído de laços e suportes sociais, já que o

etnocentrismo cristão colocava à margem das sociedades européias as pessoas de religião diferente, que encontravam, todavia, apoio nas suas comunidades religiosas e nos laços étnicos, ao passo que a excomunhão [...] determinava o isolamento da pessoa⁶⁹

Nessa época, mobilidade espacial era associada a perigo para a ordem social. Diante desse quadro, o que é teoricamente a marginalidade? Schmitt reconhece a dificuldade em definir esse fenômeno em termos abstratos, mas estabelece um esboço a partir de uma gradação de diferentes noções:

a de marginalidade, que implica um estatuto mais ou menos formal no seio da sociedade e traduz uma situação que, pelo menos teoricamente, pode ser transitória; aquém da marginalidade, a noção de integração (ou reintegração) que indica a ausência (ou a perda) de um estatuto marginal no seio da sociedade; e, ao contrário, além, a noção de exclusão, que assinala uma ruptura – às vezes ritualizada – em relação ao corpo social⁷⁰.

Vemos, assim, que a marginalidade é uma situação intermediária e que junto com as outras noções se referem a dois planos de realidades que não são necessariamente coincidentes: valores sócio-culturais e relações socioeconômicas. Marginal não é a mesma coisa que excluído, é sua pré-condição e uma condição em si mesma, ainda que intermediária:

A condição marginal acarreta também consequências psicológicas específicas, a partir do momento em que forma alguns traços da mentalidade e induz a atitudes face aos valores mais apreciados na sociedade global, em particular face ao trabalho e à propriedade. E no entanto **seria um erro confundir a condição marginal com a 'atitude marginal'. Em situações diferentes e por várias razões**

⁶⁹ GEREMEK, Bronislaw. "O marginal". In: LE GOFF, Jacques (org.) *O homem medieval*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1990. p. 235.

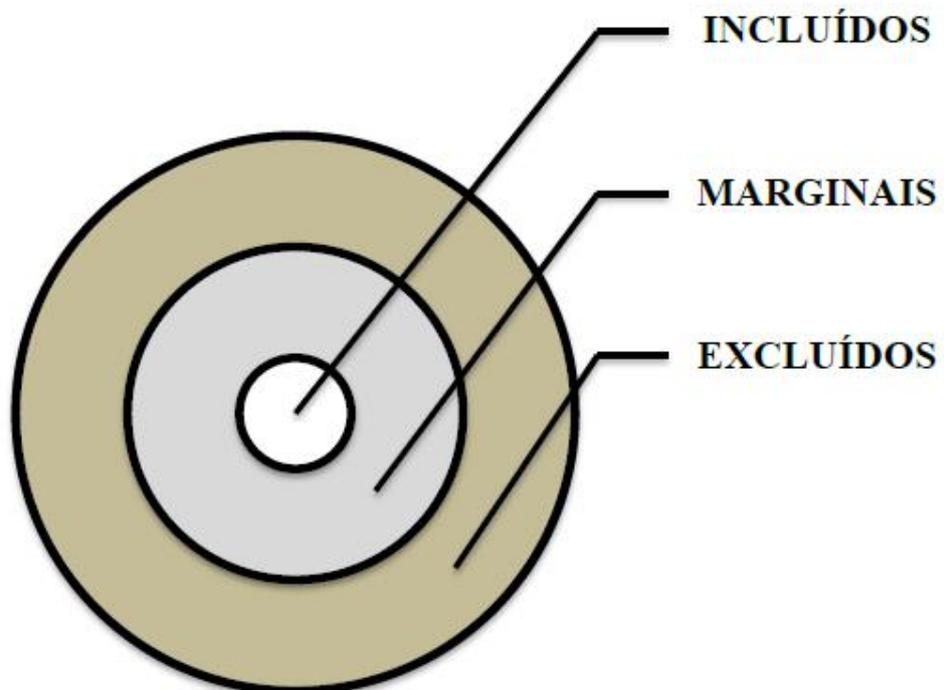
⁷⁰ SCHMITT, Jean-Claude. op. cit., 1990, p. 264.

certos indivíduos e certos grupos não se submetem aos modelos culturais dominantes ou prevalentes. *Grosso modo*, poder-se-ia considerar o aparecimento destas atitudes em dois planos. Antes de mais a hereditariedade cultural do grupo de origem pode pôr barreiras entre o recém-chegado e o sistema cultural hospedeiro, como também entre o autóctone e o sistema cultural que vem instalar-se. Em ambos os casos a atitude marginal é consequência do confronto de dois sistemas culturais diferentes⁷¹.

Estes seriam dois esquemas possíveis para representar a questão da marginalidade:



Esquema 1: Gráfico indicando o carácter intermediário da marginalidade



Esquema 2: As representações sociais no âmbito da marginalidade

⁷¹ GEREMEK, op. cit., 1995a, p. 190.

A noção de “integração” correspondia à identidade do “incluído”, sendo este fundamentado e definido na identidade do “excluído”. Estas são categorias que se definem na alteridade, “assim como centro/periferia [...] não representavam oposição, por serem constituídas de elementos próprios”⁷².

Acrescenta-se que “para estar ‘inserido’ era preciso estar de acordo com os ditames impostos pelas instituições à sociedade, por outro lado, estar à margem social não significava, necessariamente, estar excluído”⁷³.

No que tange ao seu caráter processual, para Geremek, “a marginalização social nem sempre equivale a exclusão e segregação”⁷⁴. Por vezes, ela acompanhava a marginalidade espacial, como nos guetos. Entretanto, isto não era um pré-requisito. Nesse espectro, os lugares desertos e as zonas selvagens (florestais) ganhavam destaque no imaginário medieval. “Na esfera da 'diversidade' estarão os monstros, os selvagens, os pagãos e os infiéis”⁷⁵.

Esta afirmação de Geremek não cabe ao mundo ibérico, pois ali os muçulmanos eram mais do que meras abstrações idealizadas. Entretanto, uma ignorância mútua entre os mundos Oriental e Ocidental tomou lugar em grande parte da realidade medieval, no que se refere a seu universo mental e compreensão de mundo. Ambos os lados ignoravam o outro em sua expressão e o integravam em sua lógica particular, filtrada por representações bastante específicas.

Assim, entende-se melhor a tentativa cristã de agrupar a diferença na esfera da monstruosidade, sendo esta entendida justamente como uma mistura de categorias, do terreno da indefinição, da ambigüidade. Porém, havia um caráter relativo neste tipo de afastamento, pois no fundo continuavam a existir contatos entre grupos e pessoas que obedeciam às normais morais e sociais vigentes e aqueles que as infringiam, ou seja, havia interseções – estimuladoras de fluidez e mobilidade. Ainda mais no contexto das cruzadas e da *reconquista*, que acentuaram as trocas e tensões entre cristãos e muçulmanos.

⁷² GONÇALVES, Beatris dos Santos. *Os marginais e o rei. A construção de uma estratégica relação de poder em fins da Idade Média portuguesa*. Doutorado em História. Niterói: UFF, 2010. p. 23.

⁷³ Ibid., p. 28.

⁷⁴ GEREMEK, op. cit., 1990. p. 248.

⁷⁵ Ibid., p. 236.

Destaca-se que as informações do terreno da marginalidade referem-se mais à própria sociedade que marginaliza do que ao seu objeto de representação e repressão. Desta forma, “mais do que caracterizar o marginal ou o excluído como o sujeito histórico real e ouvir sua própria voz; importa-nos identificá-lo como fora idealizado, o que certamente se vincula muito mais à realidade e à lógica do seu artífice”⁷⁶. Ou seja, estão diretamente vinculados ao discurso de poder marginalizante. Portanto, caracteriza-se não apenas o marginal, mas sua condição diante da sociedade que o marginaliza:

Poderíamos admitir como ponto de partida que a condição marginal se caracteriza pela não-participação nos privilégios materiais e sociais, na divisão do trabalho e na distribuição dos papéis sociais, nas normas e no *ethos* social dominantes na sociedade global. A preponderância do elemento negativo nesta característica é resultado do facto de que se refere às realidades da sociedade global e às decisões nesta última que definem o que é nómico e o que é anómico, e consequentemente também quem é marginal. São de facto as instituições da ordem estabelecida que procedem à exclusão dos grupos e dos indivíduos considerados como inúteis à ordem comum ou indignos. Estas instituições, através de decisões legislativas e do exercício da justiça, afirmam os modelos de vida e condenam a recusa de participar neles⁷⁷.

Ademais, as informações, relações e representações do terreno da marginalidade medieval dizem respeito mais à esfera do ideal do que do cotidiano, e sua repercussão imediata era geralmente local. Muitas controvérsias eram resolvidas por via extrajudicial. Sendo assim, observa-se que a violência era estruturante nas sociedades medievais, mesmo entre o clero e a nobreza, principalmente na Baixa Idade Média. Uma das consequências disso é que “só os comportamentos criminosos que implicam desclassificação e exclusão da sociedade é que conduzem à marginalização de uma pessoa, de uma família ou de um grupo”⁷⁸.

Portanto, a violência era marginalizante somente quando desembocava em atitudes tidas como criminosas pelo corpo social e legal da época, havendo uma espécie de sazonalidade na classificação da maioria dos crimes. Além disso, havia também tipos de vida marginalizantes, como os vinculados aos vagabundos, hereges e às profissões infames, fora do mundo das corporações; enfim, à instabilidade espacial, religiosa e profissional.

⁷⁶ SILVA, Leila Rodrigues da. *Marginalidade e exclusão: aspectos da produção intelectual eclesial no reino suevo*. Semana de Integração Acadêmica. Desafios às Ciências Humanas e Sociais. In: Atas ... Rio de Janeiro: CFCH, 2006. (prelo). p. 3. Disponível em <<http://www.pem.ifcs.ufrj.br/Marginalidade.pdf>>. Acesso em 08/05/2009.

⁷⁷ GEREMEK, op. cit., 1995a, p. 190.

⁷⁸ GEREMEK, op. cit., 1990. p. 237.

O mundo medieval era fortemente marcado por zonas de fronteiras, rígidas e flexíveis ao mesmo tempo: cidade e campo, trabalho e delinquência, vagabundagem e estabilidade corporativa, ortodoxia e heresia.

O aparelho repressivo foi se sofisticando ao longo do medievo, pois Geremek ressalta que nas sociedades antigas ele era pouco desenvolvido e a sua pouca eficácia “devia de certa forma ser compensada pela severidade dos castigos e através da espetacularidade da sua aplicação, com a vigilância da vizinhança e da família e fazendo do criminoso um fora-da-lei”⁷⁹.

Não se pode ver, assim, a marginalidade como um fenômeno estático. Esta é, inclusive, marcada por forte dinamismo, com entrada e saída de grupos marginais ao longo de todo o período. Parece que o fenômeno da marginalidade se delinea a três níveis diferentes:

Em primeiro lugar, os grupos marginais não participam de modo constante da divisão social do trabalho e nas estruturas corporativas ou institucionais que advêm desta divisão. Segundo, os grupos marginais não participam na vida coletiva da sociedade global, nas suas instituições e no seu sistema de solidariedade. [...] Enfim, **os grupos marginais geralmente não partilham os valores, os modelos culturais e os padrões morais dominantes na sociedade**⁸⁰.

Enquanto Geremek reafirma o antagonismo entre marginais e sociedade, Schmitt se pergunta se a condição de marginal é suportada (imposta) ou voluntariamente procurada. Cabe, então, refletir sobre a existência de indivíduos marginais ou somente de grupos marginais. O medievalista francês diz que não há respostas prontas para estas interrogações, que devem ser colocadas diante de realidades históricas específicas. Geremek buscou contribuir com esta reflexão:

Na imagem dos grupos marginais nas sociedades tradicionais distinguem-se planos diversos que não obedecem a um ritmo comum. Os diversos rostos da marginalidade parecem refletir os processos de ordenamento das estruturas sociais e culturais. O reforço da coesão de uma dada sociedade ou da sua ideologia dominante traduz-se muitas vezes numa hostilidade face aos não-submetidos, aos não alinhados, aos inúteis, aos 'excêntricos'; assim, pois, a força repressiva exercida contra os marginais exprime esta hostilidade em maior medida que as dimensões reais do fenômeno da marginalidade. **Os grandes aparelhos da ordem constituída – as instituições da religião, da ideologia ou do poder político – procedem a acções de exclusão, de condenação ou de violência contra os indivíduos ou os grupos marginais quando a sua existência parece pôr em perigo esta ordem, ou**

⁷⁹ GEREMEK, op. cit., 1995a, p. 195.

⁸⁰ Ibid., p. 209. Grifo meu.

quando a luta contra estes indivíduos e grupos pode ser o instrumento de um reforço no domínio do corpo social ou da coesão interna⁸¹.

Existiria, assim, o “marginal” ou um tipo de vida marginal? Esta sempre é decorrente do poder e da sociedade que marginalizam. Como se vê, a marginalidade é dinâmica e a guerra, por exemplo, enseja também processos de marginalização, com a suspensão temporária das normas sociais e da divisão funcional, com o surgimento de banditismo e de salteadores, por exemplo, de gente que nunca tinha praticado atos criminosos.

Ao mesmo tempo em que possibilitava uma mobilidade social, a guerra provocava certa estabilização social dos marginalizados, pois ao se tornarem soldados, muitos deles encontravam lugar na organização social. Portanto, uma “desmarginalização” de curta duração. É interessante observar todas estas ponderações acerca do fenômeno da marginalidade, deixando antever que o processo de marginalização é bastante complexo e mutável e que “entre as normas [...] e a realidade social existia uma certa discrepância”⁸².

Dos séculos XI ao XIII, com todas as transformações em andamento, houve ajustes marginalizantes, o que leva Schmitt a afirmar que eles “permitem a integração de todas as espécies de marginalidades cujo papel é essencial na constituição dessa nova sociedade”⁸³. Este autor vai além, afirmando que “a cidade é, antes de tudo, na sociedade feudal, um corpo feudal”⁸⁴.

Entende-se que neste momento ela surge e atua de modo diferente do campo, pois novos grupos se estabelecem no mundo urbano e desencadeiam consequentes subversões de valores e práticas sociais. Sabe-se que, neste momento, a organização geral das sociedades tradicionais

caracterizava-se por um ordenamento hierárquico das classes e das ordens, pela inserção da vida social em âmbitos estritamente locais, reforçados pelos laços de sangue e pelas instituições ou associações territoriais, e enfim pela consciência das origens profundas na ordem divina da hierarquia social⁸⁵.

Por outro lado, Geremek afirma que o campo de ações das normas continua pouco estudado e, como já vimos, há que se diferenciar marginalização de exclusão, pois “a

⁸¹ Ibid., pp. 198-199.

⁸² Id., op. cit., 1990, p. 243.

⁸³ SCHMITT, op. cit., p. 268.

⁸⁴ Ibid., p. 268.

⁸⁵ GEREMEK, op. cit., 1995a, pp. 192-193.

marginalização dependia, sobretudo, da situação social”⁸⁶. Portanto, havia aí ambigüidade e atualizações da diferença. Caso se reconheça ao se analisar a pobreza medieval, por exemplo, que

o processo da marginalização se baseia na exclusão de laços sociais ou na sua ruptura espontânea, na perda de lugar no mundo do trabalho ou na sua distribuição de funções sociais, torna-se difícil considerar os mendigos como marginalizados. Os mendigos eram necessários [...] ⁸⁷.

Até mesmo porque eles, assim como os doentes, colocavam à prova a caridade cristã. Seguindo tal lógica, esta ambivalência pode ser estendida ao caso dos mouros, pois estes exerciam determinadas atividades necessárias e exclusivas dentro da sociedade afonsina, principalmente as ligadas ao conhecimento médico e científico, ao comércio, à agricultura e à servidão doméstica. Além de serem bastante numerosos e não puderem ser todos expulsos de uma vez só. Podem ser estes outros fatores a explicar que sua condição no período afonsino tenha sido marginal (diferentemente do restante da Europa), tornando-se exclusão na Península Ibérica somente na modernidade.

Os mouros, juntamente com os judeus, eram símbolos da marginalidade porque na Idade Média “o principal critério de diferenciação dos homens consistia na sua fé”⁸⁸. Portanto, eles se inseriam dentro da comunidade cristã, mas de forma subordinada:

O simples fato de não se aceitar a verdade da ortodoxia cristã era motivo suficiente para se ser considerado diferente e ser excluído. Às opiniões estereotipadas acerca desses grupos vinham acrescentar-se outros elementos que punham em destaque essas diferenças. [...] Não tendo qualquer papel na religião e na cultura dominantes esses grupos eram considerados perigosos para as próprias bases da ordem social; aliás, mais do que qualquer categoria de marginalizados, estavam bem conscientes de sua diferença⁸⁹

Percebe-se, nesta passagem, que a marginalização envolve processos sociais objetivos e outros socio-psicológicos, como a consciência da condição marginal. Por parte dos marginalizados, esta consciência da diferença da sua situação por si e pela sociedade na qual estavam inseridos se dá com a interiorização das normas coletivas e dos princípios da ordem

⁸⁶ GEREMEK, op. cit., 1990, p. 245.

⁸⁷ Ibid., p. 246.

⁸⁸ Id. *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia, 1400-1700*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 42.

⁸⁹ Id., op. cit., 1990, p. 247.

social, mediante a condenação daqueles que não se adequam a estas prescrições coletivas. Uma das formas de se marcar essa diferença era pelo vestuário e por sinais distintivos.

A diferenciação religiosa teve um papel fundamental a partir do IV Concílio de Latrão, de 1215, que explicitou que a cristandade caminhava rumo a uma “sociedade da perseguição”⁹⁰. Ademais, o uso desses signos visuais facilitava a conformação, no que se refere aos marginais, do que Geremek chama de um “mundo à parte, bem delimitado em termos de espaço, de organização social e, por fim, de regras morais e elementos culturais, que os separavam do resto da sociedade”⁹¹.

Havia, porém, uma gradação entre os próprios grupos marginalizados, pois nem todos portavam símbolos de distinção, havendo uma atualização e uma instrumentalização da infâmia. Isso significa dizer que havia distâncias entre as margens, e uma matização inclusive no âmbito do centro, com distinções importantes – inclusive visuais – entre clérigos e nobres, por exemplo. A diferença era tanto na maneira de viver quanto no modo de ser.

O foco era maior na vida pública do marginal, pois estava em andamento um recrudescimento do controle social e de uma intensa vigília acerca dos preceitos cristãos. O marginal estava, segundo esta lógica, fora da esfera de correção da Cristandade, do centro. Assim, eram não só tratados, mas também representados como diferentes. Portanto, há que se diferenciar e contextualizar “marginalização”, “diferenciação” e “exclusão”.

Schmitt afirma que nos séculos XI-XII há uma integração da marginalidade. É também, o “tempo das cruzadas [...], em que a Igreja tenta muito mais convencer os judeus [...] do que procura convertê-los à força. A 'persuasio' ainda prevalece sobre a 'coercitio'.”⁹² Tal postura era destinada aos mouros à época de Afonso X já que, mesmo após os cristãos *reconquistarem* suas terras, eles ali mantinham sua religião, fosse sob o estatuto de mudejâres ou mesmo na condição de escravos ou cativos.

Entretanto, a partir do século XIII inicia-se uma rejeição maior aos marginais. As forças de integração atuavam no mesmo momento e se desenvolviam paralelamente aos fatores de exclusão. A família e os grupos sociais passavam a receber a concorrência das estruturas

⁹⁰ Cf. BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano Mil à Colonização da América*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006. p. 243. Ele concorda com Robert Moore ao ressaltar “a formação de uma ‘sociedade da perseguição’ na Europa a partir dos séculos XI a XIII”.

⁹¹ GEREMEK, op. cit., 1995b, p. 42.

⁹² SCHMITT, op. cit., p. 271.

institucionais na (re)integração dos marginais. Somente os que escapavam a todas as estruturas integradoras permaneciam na marginalidade:

No panorama da marginalização, é também necessário ter em conta aqueles grupos que se mantêm fora da sociedade por motivos socioculturais. Nos processos de marginalização é, aliás, difícil distinguir os critérios culturais dos outros. [...] Essa noção é, de resto, utilizada *sensu largo* e abrange igualmente o fator religioso e ideológico. Os excluídos da comunidade cristã e, por conseguinte, das estruturas fundamentais da Europa medieval, não eram só os heréticos, mas também os infiéis, ou seja, pessoas que professavam uma fé diferente, e os pagãos⁹³.

É importante observar que a exclusão da comunidade cristã não configurou uma exclusão social, no caso ibérico, principalmente no que tange ao reinado de Afonso X. Deste modo, a marginalização dos mouros nesta sociedade, segundo a perspectiva de Geremek e Schmitt, parece ser o conceito mais adequado, pois é neste momento que ocorrem grandes mudanças e reajustes na questão da marginalidade. Além disto, ao se ter em perspectiva que o principal critério diferenciador para os medievais era a religião, resta saber de que forma monarcas cristãos, como Afonso X, resolveram a questão da coexistência teoricamente indesejável mas cotidianamente impositiva com grupos marginais como os mouros.

Estes formavam cultura e sociedade à parte, mas ao mesmo tempo estavam inseridos e subjugados à comunidade cristã, estabelecendo com ela diversos tipos de relação. Uma possível solução é lembrar que o mouro guerreiro e o sábio seriam representações idealizadas e pontas do processo de um muçulmano intermediário, ambíguo, marginal.

Há relações contraditórias dos marginais, que são normalmente representados de forma negativa pela sociedade dominante, detentora do monopólio de símbolos e de força, mas cujas representações e mecanismos de controle e marginalização não são estáticos nem fechados. Assim, no caso afonsino, a marginalização dos mouros em boa parte de sua escrita não ocorreu justamente porque eles estavam integrados à sociedade que antes dominavam?

Há pontos de estabilidade visível, como religião, moradia e profissão definidas. Daí a necessidade de se encontrar um lugar social não só para este segmento, reunido sob a entidade pretensamente homogênea de “mouros”, mas a de diferenciá-lo do centro cristão. A representação e a norma seriam, assim, as vias para a marginalização?

⁹³ GEREMEK, op. cit., 1990, p. 247.

Percebe-se que o período medieval concebeu distintas formas de categorização e interdição referentes à marginalização do outro. Nem sempre ser marginal indicava exclusão e banimento como na Alta Idade Média. A Baixa Idade Média conheceu uma sofisticação nos mecanismos de definição e tratamento dos marginalizados.

Havia nessa época uma indistinção entre as fronteiras do mito e da realidade, em que o outro era integrado no mundo ocidental de alguma forma (mesmo que antitética), sendo a modernidade a responsável por alijar o “monstruoso” num mundo à parte. E este tinha um papel modulador neste e deste mundo. Isso se expressava, por exemplo, nas representações da Terra, em que a realidade empírica conhecida se misturava às concepções intelectuais e religiosas do período, levando a uma “coexistência de sistemas muito diferentes e a manutenção das teorias mais diversas”⁹⁴. A Idade Média, de forma muito generalizante, pode ser vista como um mundo de coexistências e justaposições.

Vale refletir, neste sentido, que “nenhuma cultura traz em seu bojo a marca de barbárie, nenhum povo é definitivamente civilizado; todos podem tornar-se bárbaros ou civilizados. Esse é o carácter próprio da espécie humana”⁹⁵. Por isso, deve ser ressaltado o papel do maravilhoso e das representações como ordenadores deste mundo, pois ajuda a melhor traduzir a ambigüidade da qual o pensamento medieval estava imbuído.

O que se entende aqui por representação está diretamente vinculado ao pensamento de Roger Chartier, que assim defende seu uso:

para que se possam apontar e articular (sem dúvida, melhor do que o permitia a noção clássica de mentalidade) as diversas relações que os indivíduos ou os grupos mantêm com o mundo social: em primeiro lugar, as operações de classificação e designação, mediante as quais um poder, um grupo ou um indivíduo percebe, se representa e representa o mundo social; em continuação, as práticas e os signos que levam a reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um *status*, uma categoria, uma condição; e, por último, as formas institucionalizadas pelas quais alguns “representantes”

⁹⁴ KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 14.

⁹⁵ TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. p. 65.

(indivíduos singulares ou instâncias coletivas) encarnam, de maneira visível e durável – “presentificam” – a coerência de uma comunidade⁹⁶.

A construção do mundo social se dá também a partir das representações, que presentificam e corporificam a realidade. Percebe-se na Castela de Afonso X que o poder estabelecido representa e ao mesmo tempo marginaliza grupos que compõem essa sociedade por intermédio de representações, como no caso dos “mouros”. Esta é uma criação homogeneizadora ao mesmo marginalizante e ambígua que abarca todas as populações hispano-árabes já pré-existentes no reinado castelhano-leonês, vinculando-as a uma única categoria identitária. Por fim, a institucionalização desta representação é encarnada através de leis e *estórias* que “presentificam” uma determinada coerência, artificialmente constituída, mas com ampla correspondência social. O ato de representar, assim como o de marginalizar, é sempre artificial.

Portanto, a noção de representação permite articular os múltiplos posicionamentos do poder às práticas que os viabilizam, assegurando uma identidade social e, ainda, sua institucionalização, inclusive no campo narrativo, pois Chartier afirma que “as representações do mundo social ‘produzem’ a realidade”⁹⁷ do mundo. As representações dos mouros – predominantemente militares, cativos e sábios –, veiculadas em sua escrita objetivaram influenciar e comover o leitor/ouvinte/súdito, ou seja, não só representar, mas construir e orientar uma visão de mundo e de práticas sociais. Neste sentido, é importante destacar que:

Existiam três situações ou lugares possíveis para o encontro entre um cristão e um muçulmano, que são as mesmas relatadas em todas as fontes produzidas neste período: o cotidiano, o cativo e a guerra. **Estas diferenças de cenários incluídas diretamente sobre como os mouros são representados e também mostram tipos de relação notadamente diferentes.** Portanto, é de extrema importância explorar cada um destes espaços, ver seus significados e relacioná-los com as representações, tanto de mouros quanto de cristãos, feitas pelas fontes produzidas neste momento. **Cada personagem é representado de uma forma, ocupa uma posição e tem uma função dependendo do cenário onde se desenrola a ação**⁹⁸.

Havia, assim, três ambientes principais de interseção, de encontro destas sociedades. Deste modo, mais do que identificar as representações, cabe explicá-las em seu

⁹⁶ CHARTIER, Roger. *A construção estética da realidade – vagabundos e pícaros na idade moderna*. In: Tempo, Rio de Janeiro, nº 17, 2004. Disponível em: www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg17-3.pdf (acessado em 15/06/2008). pp. 1-2.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁹⁸ VEREZA, Renata. *op. cit.*, 2010, p. 45. Grifos meus.

contexto, além do seu processo de produção e transmissão. Igualmente, convém explicitar que as sociedades não são compostas apenas por dominantes e dominados, pois o próprio Chartier ressalta que há conflitos de representação, ou seja, conflitos sociais, identitários, pela construção de memórias coletivas.

Não se trata apenas da idéia em si, mas do que é feito a partir dela. O mesmo se dá com as representações e seu campo de enunciação, que não deve ser apenas apreendido, mas contextualizado, como um verdadeiro *locus do poder*, pois

as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza⁹⁹.

Este autor reflete ainda sobre a oposição clássica entre as perspectivas estruturalista e fenomenológica da História, em que a primeira seria mais ligada à objetividade do real, do que a segunda, vinculada ao terreno subjetivo das representações. O historiador francês diz que é preciso superar esta divisão, o que significa

a princípio, considerar os esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção como verdadeiras "instituições sociais", incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social [...], mas também **considerar, corolariamente, estas representações coletivas como as matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social**¹⁰⁰.

As representações não estão meramente ligadas a subjetividades. Neste sentido, representação é realidade, pois é também parte do vivido. Os mouros aglutinados pelas representações e práticas afonsinas eram calcados em uma realidade social, ainda que passassem pelo filtro da distorção. Sendo assim, interessa salientar que

é necessário inverter os termos habituais da relação entre realidades sociais e representações estéticas. Estas não representam diretamente uma realidade já presente e constituída, mas contribuem, sim, com sua produção e, talvez, mais fortemente do que outras representações, desprovidas do poder da ficção¹⁰¹.

Este caráter dialético e vinculado a uma “eficácia representativa” é potencializado nas narrativas históricas “fissionais”, como a *Primera Crónica General*, repleta de grandes

⁹⁹ CHARTIER, op. cit., p. 17.

¹⁰⁰ Id. *O mundo como representação*. Estud. av. [online]. 1991, vol.5, n.11. p. 183. Grifo meu.

¹⁰¹ Id., op. cit., 2004, p. 19.

feitos e heróis cristãos, e as *Cantigas de Santa Maria* – estas lidam mais diretamente com as emoções humanas, enquanto as leis, por sua própria natureza, se vinculariam mais à racionalidade e se aproximam a outro campo semântico – mais diretamente da prática e da aplicação do poder. Porém, ainda que de forma recente na historiografia, pode-se ver sua atuação também na construção de memória e identidades.

Sobre os mouros ocorreu uma homogeneização ideológica, bastante recorrente na escrita afonsina, que objetivou assim criar uma identidade étnico-cultural a partir das margens que tangenciavam e separavam os universos muçulmano e cristão. Portanto, representar pode também significar marginalizar, incluir, estabelecer fronteiras e identidades.

1.2.2 Identidades e fronteiras

Assim como no caso das representações sociais, há na História outro importante constituinte e ativo instrumento de idealizações e práticas político-sociais – o conceito de identidade, forjando laços afetivos e verticais entre indivíduos, poder instituído e sociedade. Diferentes manifestações culturais e sociais têm um papel fundamental nesse processo¹⁰².

O uso do conceito de identidade parece mais adequado para o baixo-medieval que o de nação, fortemente vinculado à modernidade, sob a forma de Estado. Nação na Idade Média era um conceito associado a um agrupamento de pessoas com características lingüísticas, históricas, étnicas e culturais em comum, como a “nação goda”, não enquanto um sistema político estruturado, aos moldes do Estado-nação.

Destaca-se igualmente que na construção identitária há dois movimentos complementares: a auto-identificação do coletivo como diferente dos outros e o sentimento interno de compartilhamento de experiências comuns que diferenciam um “povo” de outro (a identificação pela oposição e pela similitude). Deste modo, vale retomar a reflexão de

¹⁰² Cf. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cultura é patrimônio*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 9-10: “A identidade, entendida como patrimônio de símbolos e significados, condensa a evocação da memória e um projeto de futuro, envolve discursos e práticas capazes de legitimar o pertencimento, capazes de incorporar os indivíduos na esfera pública. Quando falo em pertencimento, refiro-me a mecanismos de inclusão e exclusão, de identidade e alteridade. A identidade nacional [...] envolve a soberania do governo sobre um território e pressupõe a existência de mecanismos de incorporação e a construção de um sentimento de identidade para a população – o povo. [...] Diferentes áreas do conhecimento, como história, geografia, literatura, entre outras, desempenham também importante papel na construção da identidade nacional.”

Roger Chartier sobre representações e identidades sociais, em que ele afirma que ao conjugar estes conceitos, uma dupla via se abre:

uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição, de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma; outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo, logo a sua capacidade de fazer reconhecer sua existência a partir de uma demonstração de unidade¹⁰³.

O poder estabelecido por Afonso X busca construir determinada identidade social hispânica a partir de um passado gótico heróico e de coexistência com judeus e mouros, representados de forma homogeneizadora e subordinada, mas, ao mesmo tempo, ambígua. Afirmava-se, na escrita afonsina, uma identidade cristã. Convém lembrar, como Ciro Cardoso, o contexto relacional dos processos identitários, pois

A identidade social é da ordem da construção, mesmo quando baseada em dados objetivos; não é, no entanto, ilusória, não é algum fantasma dependente da pura subjetividade dos agentes e de suas escolhas. Ela produz efeitos sociais reais: é eficaz. Não há, porém, identidade social ou étnico-cultural em si, nem unicamente para si. A identidade envolve sempre uma relação com outros: identidade e alteridade estão em relação dialética indissolúvel e necessária, pois a identidade depende de uma diferenciação tanto quanto de uma identificação¹⁰⁴.

Assim, a construção e a classificação definidas pelo poder afonsino possuíam forte correspondência social, ainda que tenha havido filtros e resistências a estas tentativas. Ou seja, esse processo envolveu a busca pela consecução de uma identidade construída e representada pela via discursiva do poder régio, associando-a à produção de uma marginalidade.

Neste sentido, Cardoso destaca a importância das estratégias identitárias, em que a identidade é vista como um fenômeno apto a reformulações e mesmo manipulações. Portanto, “se a identidade étnico-cultural é construída no social, forçosamente participa da complexidade – historicamente variável – das estruturas sociais”¹⁰⁵. Observa-se que a identidade étnico-cultural dos mouros passou por uma instrumentalização representativa e ideológica a partir de distintas e interligadas classificações sociais e culturais – diretamente

¹⁰³ CHARTIER, op. cit., 1991, p. 183.

¹⁰⁴ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru: Edusc, 2005. pp. 182-183. Grifo meu.

¹⁰⁵ Ibid., p. 184.

conectadas com a materialidade do vivido, pois tanto o simbólico quanto a representação também são do terreno da “realidade”.

Portanto, quando se representa e se define uma identidade social, delimitam-se fronteiras, constroem-se diferenças. Ainda mais nesta sociedade afonsina, em que a dinâmica das hierarquias sociais e de poder estava em plena mudança e efervescência, em que o centro havia mudado de eixo e novas acomodações se fizeram necessárias.

O próprio espaço europeu se reconhecia limitado, em que o vago e a margem alimentavam uma imaginação coletiva “maravilhosa” – o “horizonte onírico”¹⁰⁶, de Jacques Le Goff. A fluidez das fronteiras só é plenamente apagada na modernidade. No caso dos muçulmanos e judeus, por exemplo, a marginalização se transforma em exclusão somente após o século XV. Até então sua presença era tolerada e sua conversão era sugerida, não imposta. Dentro dessa discussão, a própria Península Ibérica, onde estes grupos eram mais presentes, se localizaria, segundo a perspectiva de boa parte da historiografia europeia, às margens geográficas e culturais da Europa medieval.

Adeline Rucquoi discorda desta postura e defende que, ao contrário, o Mediterrâneo e os reinos ribeirinhos, “constituem, pois, durante a Idade Média e provavelmente até o século XVI, o verdadeiro centro a partir do qual se organizam as ‘periferias’”¹⁰⁷. Ainda que não tenha tido a mesma importância de Roma ou Bizâncio, a Península Ibérica medieval não pode ser considerada como uma “periferia”. É por ela, por exemplo, que chega aos reinos setentrionais o conhecimento da filosofia e dos textos científicos gregos, através dos comentadores árabes. Portanto, há que se relativizar quão periféricos teriam sido os reinos ibéricos no medievo.

Por outro lado, os muçulmanos estariam tanto nas margens externas do mundo europeu, quanto nas internas no mundo ibérico. Resta refletir se neste contexto os mouros eram também marginalizados internamente, já que estavam excluídos de boa parte do continente, mas permaneciam em terras afonsinas, atuando ativamente em seus projetos científico-culturais.

¹⁰⁶ LE GOFF, Jacques. “O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico”. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1979. pp. 263-280.

¹⁰⁷ RUCQUOI, op. cit., p. 14.

Jacques Le Goff, ao tratar desta dicotomia centro/periferia¹⁰⁸, enfoca mais os limites físicos e simbólicos do que os próprios conceitos em si – que, por se desenrolarem no tempo e no espaço, devem ser alvo de maior atenção por parte do historiador, a fim de historicizá-los. O espaço produz a história tanto quanto é modificado e construído por ela. As relações entre centro e periferia podem ser centrífugas ou centrípetas, sendo que na maior parte da Idade Média é centrífuga, principalmente no mundo cristão. Parte-se sempre em direção às periferias. Inclusive as periferias internas.

A maior divisão se dá no plano simbólico, em que o centro é marcado mais pela espacialidade terrena do que pela cisão entre um mundo do “alto” perfeito e um do “baixo” imperfeito. A Idade Média é marcada pela descentralização, os territórios não têm fronteiras precisas. Isto se aplica também ao mundo muçulmano medieval. A organização e a representação do espaço medieval não são regidas por um só centro, mas por um policentrismo, uma multiplicidade e uma diversidade de centros. O espaço mesmo se unitário não é contínuo, mas descontínuo. “Espaço de exclusão a margem periférica é também um espaço de refúgio e liberdade”¹⁰⁹.

Seguindo esta lógica, Afonso X teria sido mais tolerante que muitos de seus pares, pois ao mesmo tempo em que atuava como rei cristão, integrava as periferias ao centro, em relação aos mouros e judeus – relativizando margens e fronteiras, principalmente no âmbito da cultura. Porém, há que se contextualizar este conceito, pois a tolerância medieval não cabe e não se aplica aos dias de hoje:

A tolerância religiosa, ao longo dos séculos medievais na Península Ibérica é baseada em princípios religiosos, os do Islã e os do cristianismo, únicos poderes políticos dominantes. **As minorias eram toleradas pelo poder político, mas eram também objeto de muitas pressões e de toda espécie de discriminações**, em nome da religião, sem dúvida, mas principalmente, por causa de todos os interesses convergentes e divergentes das autoridades e das massas populares, interesses definidos pela classe dos religiosos, muçulmanos ou cristãos¹¹⁰.

O Outro medieval tem sua coexistência permitida através da subjugação, do pagamento de tributos, da humilhação, da categorização de minoria – ou seja, o

¹⁰⁸ LE GOFF, Jacques. “Centro/periferia”. In: LE GOFF, Jacques & Schmitt, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial SP, 2002. 2 vols. pp. 201-217.

¹⁰⁹ Ibid., p. 217.

¹¹⁰ EPALZA, Mikel de. “Pluralismo e tolerância, um modelo toledano?”. In: *Toledo - Séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus - o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. p. 213. Grifo meu.

estabelecimento da condição marginal. Mas nem sempre isto se dava desta forma, pois heranças culturais não são facilmente extirpadas, nem sua retirada física era imediata.

A expulsão plena dos mouriscos (muçulmanos forçadamente convertidos à fé cristã, mas que em grande parte continuavam a seguir o Islã clandestinamente) de terras espanholas, por exemplo, só ocorre em 1609. “Assim, a lição de tolerância que nos dá a Espanha da Idade Média, e até mesmo a mítica Toledo das três religiões, só teria uma aplicação reduzida e limitada em nossos dias”¹¹¹, mas de grande valor para o período medieval, a seu ideal de vida em comum.

Jerôme Baschet também discute esta questão e afirma que o termo convivência é o mais apropriado, mormente no que se refere aos judeus, beneficiados por proteções real ou pontifícia, e ocupantes de funções nas cortes. Além de serem menos numerosos que os muçulmanos presentes na Península:

Mesmo em sua fase menos repressiva, a Idade Média não poderia dar lugar à verdadeira tolerância, entendida como aceitação das diferenças e pleno reconhecimento da alteridade. No melhor dos casos, ela pode ‘tolerar’ o outro, no sentido em que ela suporta sua presença, sob a condição de que sua submissão seja clara e, mais frequentemente, para poder se vangloriar de ter triunfado sobre o mal que ele representa¹¹².

Percebe-se, assim, o forte entrelaçamento entre política e moral neste momento. Será que Dom Afonso acaba por utilizar uma imagem cristã combatente para demonstrar a subordinação do Outro, por exemplo, o mouro? Ou haveria espaço para uma coexistência minimamente harmônica? Pois nem sempre esse grupo é associado ao mal a ser triunfado, tendo servido também nos empreendimentos de corte do rei sábio e em sua escrita do poder, principalmente através de seus aportes culturais, ainda que através dos filtros da Cristandade.

Ressalta-se, assim, o caráter delimitador e construtor da identidade, ao estabelecer fronteiras sociais, a partir de critérios culturais, religiosos, sociais, econômicos e étnicos. Frederik Barth¹¹³ aparece então com sua importante e basilar reflexão sobre as fronteiras étnicas, que para ele “são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais

¹¹¹ Ibid., p. 221.

¹¹² BASCHET, op. cit., p. 243. Grifo meu.

¹¹³ BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

abrangentes são construídos”¹¹⁴. Ou seja, ele vê a fronteira étnica como principal mantenedora da coesão social de grandes grupos:

a fronteira étnica canaliza a vida social – ela acarreta de um modo frequente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais. A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente ‘jogando o mesmo jogo’, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes de atividade¹¹⁵.

Dentro do “jogo afonsino”, estas fronteiras étnicas potencializavam as já tensas relações sociais, através de seu caráter relacional, processual e interativo. Isto também significa dizer que essa dicotomia presente no campo social e cultural, em que os outros aparecem como estrangeiros, possuidores de outra identidade étnico-cultural, implica que “se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo”¹¹⁶. Portanto, as representações afonsinas não são apenas veículos de descrições étnico-culturais, mas também de prescrição de regras e julgamentos acerca do comportamento dos mouros e de suas relações interétnicas com os cristãos.

Ciro Cardoso afirma que a revalorização da obra de Frederik Barth nos últimos anos se dá justamente devido à ênfase ter se voltado aos “processos e estratégias identitários” e que este antropólogo germano-dinamarquês priorizou, nos processos de identificação,

a vontade de marcar os limites entre ‘nós’ e ‘eles’, o que o leva a definir e manter a ‘fronteira étnica’. Esta pode ou não coincidir com fronteiras geográficas, ter ou não correspondências territoriais: isto não é essencial. Outrossim, aquilo que define as inclusões e exclusões que estabelecem tal fronteira pode perfeitamente variar no tempo, em função de mudanças nas interações sociais internas e externas¹¹⁷.

Barth teria percebido que a fronteira étnica “depende da cultura, utiliza a cultura, mas não é idêntica a esta última tomada em seu conjunto”¹¹⁸. O papel da cultura é, portanto, essencial na definição e instrumentalização de identidades, numa perspectiva

¹¹⁴ Ibid., p. 26.

¹¹⁵ Id. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. Unesp, 1998. p. 196. Grifo meu.

¹¹⁶ Ibid., p. 196.

¹¹⁷ CARDOSO, op. cit., p. 185.

¹¹⁸ Ibid., p. 186.

dialética e relacional, pois ao mesmo tempo em que as constrói é construída por elas. Não seria apenas um passado comum que une os indivíduos em torno de uma mesma comunidade, mas também sua ancestralidade étnica, muitas vezes tida como heróica – caso dos cristãos ibéricos diante dos derrotados islâmicos, o que é reforçado em diferentes obras afonsinas, que mitificam o período gótico em oposição à chegada dos árabes.

E isso se dá também pelas atribuições consolidadas por sua corte. A identidade social dos mouros, portanto, tinha como eixo norteador a atribuição externa. Neste caso, por exemplo, o fenômeno da *Reconquista* cristã acaba por sublimar na escrita a anterior ocupação muçulmana, numa dinâmica de alteridade bastante intensa, consolidando uma sociedade fronteiriça.

Segundo Benedikt Zientara, a fronteira não “implica uma zona de paragem duradoura, mas sim a paragem perante a falta de condições vitais necessárias, ou então perante a resistência doutro movimento em sentido contrário”¹¹⁹. Igualmente, este autor reforça seu aspecto fluido, pois “a mobilidade é [...] um carácter intrínseco da fronteira, mesmo se algumas sociedades humanas tendem a fixar definitivamente as suas próprias fronteiras”¹²⁰.

Deste modo, ela se aproxima da margem, inclusive na origem etimológica. Principalmente numa época em que os princípios jurídicos ainda não eram universais nas relações “internacionais”, a fronteira podia se tornar uma zona árida, desabitada e inutilizada, o que ocorreu, por exemplo, com a Castela afonsina no contexto de *repoblación* e *reconquista*.

A celebração de um passado mítico é, pois, primordial, criando uma auto-referência positiva de si e uma referência mormente marginalizante do outro. O papel de Afonso X, neste sentido, é de suma pertinência, pois através de suas obras ele buscou criar ou transmutar feitos que simbolizassem a marca identitária que sua *patria* deveria portar e a que os mouros deveriam ser associados. Mas até que ponto sua atuação mitigou as fronteiras entre os povos concorrendo para a construção de uma comunidade?

Portanto, interessa-nos menos as fronteiras e margens geográficas, territoriais, e mais sua abrangência social, ressaltando que entre elas há diálogo e correspondência. O

¹¹⁹ ZIENTARA, Benedikt. “Fronteira”. In: *Enciclopedia Einaudi*, vol. 14. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989. p. 306.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 306.

próprio Geremek atenta para este fato, ressaltando o peso das fronteiras religiosas e mentais neste período:

Antes de mais a consciência de pertencer à grande comunidade da religião introduzia a barreira da fé. Se a consciência da comunidade da cristandade podia não ser muito profunda – referindo-se em primeiro lugar às elites culturais, as únicas capazes de pensar o mundo em termos de ecúmeno –, **as dicotomias cristão/pagão ou cristão/bárbaro estavam presentes na consciência comum, assinalando uma importante fronteira mental.** A capacidade de exclusão desta fronteira era imensa, ao nível de largas massas e da imaginação popular. Para as camadas sociais superiores da época os não-cristãos podiam ser considerados em termos de conversão, mas a atitude mais difusa perante eles era de desconfiança e de hostilidade¹²¹.

No campo das representações e das práticas, percebe-se a importância da ambigüidade e flexibilidade das fronteiras medievais na construção de seu universo mental e social, de intensa alteridade entre cristãos e não-cristãos. Muitas vezes Afonso X associou os mouros tanto aos bárbaros quanto aos pagãos, assinalando uma analogia conveniente ao seu projeto de poder.

Ainda assim, havia espaço para interessantes trocas e interstícios, pois onde as populações vivem em zonas de fronteira, elas originam uma comunidade ambígua, única, fundada em interesses particulares e mantendo entre si uma grande e demarcada comunicação, intensificada neste contexto pelos movimentos de *reconquista* e *re población*. Ressalta-se que cada fronteira vai além dos pressupostos geográficos, sendo também sociais e ideológicas:

Ela depende da consciência do grupo que tende a isolar-se, e é tanto mais sólida quanto mais profunda são as diferenças entre esse grupo e os seus vizinhos. [...] Mas **normalmente as fronteiras entre os sistemas ideológicos são mais importantes do que as fronteiras entre nações e estados;** e fronteiras entre esferas de civilização, mais importantes do que as fronteiras linguísticas¹²².

Portanto, as fronteiras não-geográficas se configuram fundacionais na construção de vínculos identitários e de sistemas comunitários. Zientara menciona a questão fronteira entre estados e nações; entretanto, no que tange à Idade Média o conceito de nação é bastante discutível. Até porque cada comunidade interpreta a fronteira como um limite entre o âmbito da realidade cotidiana e a alteridade, aquilo que lhe é estranho. A hostilidade

¹²¹ GEREMEK, op. cit., 1995a, p. 195. Grifo meu.

¹²² ZIENTARA, op. cit., p. 310. Grifo meu.

é habitualmente a marca do Outro, sendo que no contexto afonsino houve necessariamente a coexistência de vários “outros” no mesmo espaço. Daí Afonso X ter buscado resolver estas divergências através do tratamento dos marginais enquanto súditos especiais (subordinados), ainda que houvesse receio diante destes grupos, pois

a sociedade medieval, de modo muito análogo às sociedades primitivas, consegue conciliar a hospitalidade ao viajante – que na Idade Média assume a forma privilegiada de peregrino – com uma profunda desconfiança contra quem e contra o que é desconhecido, contra tudo o que não pertença ao grupo local. [...] Quando a este não-conhecimento se aliavam diferenças de costumes, de vestuário, de aspecto físico, de língua, o sentimento de hostilidade e de desconfiança prevalecia sobre a curiosidade¹²³.

José Antonio Maravall diz que há nessa época uma nova forma de se agregar identidade, em torno de um líder revestido de aura santificada – não sacerdotal. O autor postula, portanto, que há comunidade sem nação, como no medievo:

si la forma comunitaria de nación es un producto muy moderno, es necesario tener en cuenta que ello no niega que otras formas de sentimiento de comunidad hayan existido en otras épocas, aunque no tengan caracteres nacionales¹²⁴.

Todavía, há historiadores que incorrem em certo exagero, como Paul Zumthor, que ao analisar o caráter político das canções épicas medievais afirma que nossas “epopeyas deben considerarse desde la perspectiva de la formación de comunidades sociales y culturales en el momento en que se inicia el proceso del que saldrán las naciones modernas”¹²⁵. Este autor remete ainda a uma recorrente associação da criação dos Estados modernos à sua gênese e predestinação no fim do medievo. E no caso espanhol, o germe de sua identidade estaria relacionado a uma tradição literária calcada na *Hispania*, seguindo a tendência de uma historiografia “nacionalista”:

El pasado se contemplaba desde la óptica del estado moderno. Así se podía hablar, por ejemplo, de una historia antigua de España, suponiendo que el territorio del estado contemporáneo constituía ya una unidad de estudio inteligible para la época prerromana. Ni que decir tiene que esta concepción ‘nacionalista’ de la historia ha sido fuente de numerosos abusos¹²⁶.

¹²³ GEREMEK, op. cit., 1995a, p. 196.

¹²⁴ MARAVALL, op. cit., p. 17.

¹²⁵ ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994. p. 366.

¹²⁶ VALDÉON, Julio. *Aproximación histórica a Castilla y Leon*. Valladolid: Ámbito, 1982. p. 10.

Julio Valdeón acrescenta que a perspectiva regional acabou se sobrepondo a essa visão e que nos séculos baixo-medievais não só “se gestaron las señas de identidad de Castilla y León, sino que éstas adquirieron su desarrollo más genuino”¹²⁷. A partir do século XVI, ou seja, a era moderna, o específico de Castela e Leão foi se dissolvendo lentamente no amálgama do espanhol. Assim, não haveria dúvida que “el papel desempeñado por Castilla y León, como plataforma en la construcción del estado unitario hispánico, tuvo mucho que ver en ello”¹²⁸.

Por isso, certos posicionamentos que parecem relevar o demarcado regionalismo hispânico transparecem um caráter um tanto teleológico, como quando Zumthor trata das epopéias medievais, ao afirmar que “la de los españoles, más dramáticamente ligada a una toma de conciencia de una nación, parece afirmar con su precisión misma una identidad”¹²⁹.

Por outro lado, Maravall¹³⁰ defende que, em meados do século XIII, a monarquia castelhana transformava-se progressivamente em um sistema de poder mais unitário e concentrado, cuja marca era um crescente programa político e ideológico de fortalecimento da autoridade real, sem lidar com a terminologia de nação. Nas relações étnico-religiosas entre cristãos, muçulmanos e judeus na *España* baixo-medieval, a alteridade passava por grandes modulações. Não podemos descuidar, contudo, que estes grupos estavam envolvidos numa guerra, cujo estado crônico deixou marcas profundas nas instituições sociais, determinando inclusive certas práticas militares.

Partindo-se do pressuposto teórico de Nieto Soria, segundo o qual é “através da análise de imagens e das representações simbólicas que se pode chegar a certo conhecimento da psicologia coletiva profunda”¹³¹, percebe-se a importância de Afonso X na consecução de identidades sociais coletivas em Castela e Leão, como no caso dos mouros e a de seu próprio reinado.

A busca pela uniformização social se demonstra, por exemplo, pela escolha de uma única língua (*castellano drecho*) para a escrita de quase toda sua obra, exceto para a poética (galego-português), buscando com isso mitigar (ou combinar) a influência tanto do árabe quanto do latim.

¹²⁷ Ibid., p. 7.

¹²⁸ Ibid., p. 7.

¹²⁹ ZUMTHOR, op. cit., 1994, p. 366.

¹³⁰ MARAVALL, J. A. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1983.

¹³¹ NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del Poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Eudema. Madrid, 1988. p. 37. Tradução minha. Passim.

Isto se deu não só no campo cultural, mas também no econômico, com a moeda única (*maravedi*); no político, com o modo de governo (monarquia); no fiscal, através da centralização tributária; e no legislativo, com as grandes compilações jurídico-normativas, tendo todas estas iniciativas impacto direto na vida cotidiana dos seus súditos.

Para Nieto Soria, uma das funções das formas simbólicas é justamente objetivar as relações entre indivíduos e grupos. A corte afonsina soube se utilizar da escrita como um veículo construtor de representações e identidades diretamente relacionadas com o corpo social castelhano e com o que este autor teorizou como um “conjunto de elementos, literários, simbólicos o ceremoniales [que] acabán de formar una *mística monárquica*, toda una mentalidad política cuyo análisis abra vías de renovación a la historia de la Europa medieval”¹³². Deste modo, pode-se afirmar que a escrita do poder afonsino, ainda que não elaborada somente com este intuito, reveste-se de grande caráter político, identitário e legitimatório. Neste sentido, ela concorreu para representar, divulgar, reler, construir e integrar grupos, conceitos, identidades e fronteiras numa perspectiva de longa duração.

A aglutinação dos povos, a partir da *re población*, passara a se dar através do arraigamento e da fidelidade à *tierra*, “fornecendo-lhes identidades que assentam as bases de um posterior projeto nacional castelhano”¹³³, ou, a longo prazo, *español/espanyol*, pois Afonso X preconiza que o homem deve amar “tres cosas, de que le deue venir todo bien, que espera auer en este mundo, e en el otro. La primera era Dios. La segunda a su señor natural. La tercera, a su tierra”¹³⁴.

Portanto, por mais que sejam feitas interpolações e ressalvas quanto à germinação de uma pretensa “identidade nacional” em Afonso X, é incontestemente sua preocupação com a definição identitária de seus reinos e dos grupos neles inseridos, o que se vê de forma bastante explícita no caso dos mouros, alvos de diversas leis e representações. Neste sentido, González Jiménez remete ao cronista Ramón Muntaner, segundo o qual: “ ‘lo que Alfonso X pretendía era *esser emperador d'Espanya*’. Desta forma estaria completado o círculo do poder e centralização monárquica pretendida pelo rei sábio”¹³⁵.

¹³² Ibid., p. 27.

¹³³ FERNÁNDEZ, op. cit., 1994, p. 32.

¹³⁴ SP, Partida II, Título XII, Preâmbulo. p. 93.

¹³⁵ ALMEIDA, Cybelle Crossetti de. *Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X*. In: Anos 90 - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vol. 9, Nº 16, 2002. p. 23.

Pode-se, assim, resumir o projeto político afonsino: legitimação da realeza, centralização política, unificação legislativa e criação de uma identidade aglutinadora e cristã de *España*, a partir de Castela e Leão e de elementos romanos, árabes e hebraicos. Apropriando-se de outras populações e culturas pragmaticamente, posto que necessárias e coexistentes, o reinado de Afonso X manteve a centralidade cristã, mesmo com a presença de grupos excluídos do restante do continente; caso dos mouros, que em terras hispânicas vivenciavam uma forma ambígua de marginalização, corroborada pela escrita do poder régio.

CAPÍTULO II – O REI FAZ O LIVRO

2.1 – O projeto político-cultural do rei sábio

A centralidade política pretendida por Afonso X era permeada pela síntese legislativa, poética e historiográfica, ou seja, sua escrita do poder. O período afonsino, se comparado a outros, é pródigo em fontes. “A obra cultural de Afonso X, o Sábio, cobre todos os domínios do conhecimento: o direito e a filosofia do direito, a história, as ciências, os jogos [...] e o longo poema das Cantigas de Santa Maria”¹³⁶.

No que tange à sua atuação interna, portanto, a corte afonsina produziu vasto material textual, de cunho poético, normativo, histórico, científico, narrativo, filológico, religioso e até místico. Sua dedicação à justiça, associada à sabedoria dos reis bíblicos Salomão e Davi, o levou a ficar conhecido pelo epíteto de rei sábio – alcunha que o diferenciava de seus contemporâneos. Sua relação com as minorias étnico-religiosas, quer dizer, os mouros e os judeus, também marcou seu reinado.

Francisco Márquez Villanueva afirma que vista como conjunto, a obra afonsina “es única no sólo por su volumen (como siempre se ha dicho), sino por su carácter fundacional de una cultura de valor permanente y universal”¹³⁷. Este projeto deve ser visto como uma aposta consciente visando a posteridade, que sofreu, como projetos deste vulto, resistências e avanços. Este autor defende que o projeto político-cultural afonsino não teve paralelos no ocidente cristão. De forma elogiosa, Villanueva diz que buscou integrar como historiador, em seu trabalho

el concepto cultural del rey Sabio en el hecho unitario de una experiencia interdisciplinar, que sin fosos ni tabiques subsume a lo político, lo intelectual y lo

¹³⁶RUCQUOI, op. cit., p. 269.

¹³⁷VILLANUEVA, Francisco Márquez. *El concepto cultural alfonsí*. Madri: Colecciones Mapfre, 1994. p. 11.

literário. La labor creadora de don Alfonso representa la reacción con que un hombre, excepcional en ser a la vez un gran realista y un gran visionario, acepta con todas sus consecuencias la crisis de un largo pasado y elabora un proyecto innovador enfocado hacia el futuro¹³⁸.

No campo jurídico, Afonso X buscou unificar os códigos legislativos como elementos de difusão de seu poder, pois como será visto adiante, utilizando-se da lei, ele “estabelecia a sua autoridade sobre os seus súditos e encontrava uma circunscrição para a atuação do seu poder que se sobrepunha [...] ao tempo da igreja e ao tempo do mercador”¹³⁹.

Para isso, o rei sábio ordenou e participou da tradução de diferentes obras, juntamente a judeus e muçulmanos. O princípio jurídico do reinado afonsino pode ser sintetizado com sua própria escrita:

As leys amam e desynam as cousas que son de deus e demandam e demonstrem dereyto e iustiça e os ordiamento dos boos custumes e som guyamento do pobuu e a viuda [...] A ley deve seer moostrada que todo ome o possa entender que nenguu non seya enganado per ella e que seya convenhaviil aa terra e ao tempo e saya onesta e boa e dereyta e ygual e profeytosa a todos ensembra e a cadaa huu per sy. Esta e a rrazon que nos moveo pera fayer leys¹⁴⁰

Portanto, para levar justiça e ordenamento social aos povos, o rei faz a lei, o rei faz o livro. A alcunha de rei sábio não parece, portanto, ter sido aleatória. Assim como não o foi seu tratamento ambíguo diante dos outros.

Villanueva reflete como, porquê e para que – acrescenta-se o “para quem” – tomou corpo esta obra de tamanha envergadura, sem paralelo no Ocidente cristão. Este autor busca integrar em sua análise o que ele demonina de “conceito cultural afonsino”, que dá título à sua já mencionada obra, e que seria um feito unitário de uma experiência interdisciplinar, que interrelaciona o político, o intelectual e o literário. Por exemplo, a busca por uma análise transversal das representações e práticas acerca dos mouros que sobressaem desse universo afonsino.

Este historiador espanhol defende ainda o caráter inovador deste projeto, afirmando que suas soluções pareceram um tanto incompreensíveis à época e que o são até hoje e cuja chave-mestra desse projeto foi a opção pelo vernáculo castelhano frente ao latim, possibilitando que o alcance de sua escrita tivesse uma repercussão inédita e perene.

¹³⁸ Ibid., p. 12.

¹³⁹ SILVEIRA, op. cit., p. 19.

¹⁴⁰ FR, I, 37.

Isto foi muito mais que um feito meramente linguístico ou cultural, pois subjazia uma visão política e de mundo, uma espécie de governo para diferentes culturas, ainda que a cristã estivesse no topo da pirâmide – uma sociedade fronteiriça. Portanto, cabe destacar que

semejante curso de acción no nacía de ningún arrebatado de iluminado medieval, así como tampoco de um anacronico sueño nacionalista a la moderna. Es hora de comprender, por el contrario que si Don Alfonso daba aquel paso para siempre definitivo, lo hacía con los pies muy asentados en la tierra y a partir de un sóbrio diagnóstico de la realidad de sus tiempos y de sus reinos.¹⁴¹

A imagem deste monarca como um intelectual fracassado ou ineficaz nos assuntos políticos vem sendo cada vez mais relativizada. Parece evidente que suas obras integravam um projeto definido e bastante ambicioso de poder e sociedade, como o foi seu desejo de se tornar imperador da cristandade. Apesar do bloqueio e resistência de grupos tradicionais à sua grande reforma institucional, cultural e legislativa, ela foi em grande parte levada a contento, ainda que diversos filtros matizassem suas intenções iniciais.

Porém, nada disso macula a importância destes empreendimentos, inclusive no que tange ao seu relacionamento com os mouros. Desta maneira, convém ressaltar a adoção na corte afonsina de sábios muçulmanos, para além de suas ciências, que foram também integradas no reinado.

O. J. Tállgren, por exemplo, “estudou 312 vocábulos árabes que se transcrevem no texto espanhol da *Astronomia* de Afonso X. Quis assim conhecer a pronúncia árabe do colaborador arabista que ditava esta nomenclatura”¹⁴².

O importante filólogo, historiador e arabista português José Pedro Machado relembra que “há quem ache certas traduções muito arabizadas”¹⁴³, o que ajuda a corroborar a tese de que houve a presença não só dos árabes como de sua língua e cultura nas entranhas deste reinado. Isso novamente aponta para a fluidez das fronteiras e dos interstícios entre estes dois mundos, antagônicos no campo de batalha, mas aliados no campo das letras.

Algumas obras foram diretamente traduzidas do árabe, como o *Livro perfeito dos juízos das estrelas* de Ali e o *Mi'rāj*, a viagem de Maomé aos céus. É sabido, portanto, que

¹⁴¹ VILLANUEVA, op. cit., p. 13.

¹⁴² MACHADO, José Pedro. “Afonso X, o sábio, poeta e tradutor”. In: *7º Centenário da morte de Afonso X, o Sábio*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1987. p. 19.

¹⁴³ Ibid., p. 20.

Afonso X viveu rodeado de idéias, sábios e livros muçulmanos, e que nem de longe os rejeitou; ao contrário, percebeu seu valor e fez questão de assimilá-los à história da cristandade, pela via castelhana.

Um privilégio de Afonso X de 08/12/1254, bem no começo de seu reinado, deixa antever esta postura concernente aos mouros. Estes foram marginalizados ao longo de quase toda sua escrita, mas no campo do saber, Afonso X reconheceu e incorporou suas contribuições, principalmente no que se refere às traduções. Este privilégio concedeu à cidade de Sevilha uma escola de estudos gerais de latim e árabe:

por grant sabor que é de facer bien, é merced, é levar adelante á la noble cibdat de Sevilla, é de enriquecerla, é enoblecer mas porque es de las mas honradas é de las mayores cibdades de Espanna, é por que yase hi enterrado el mui honrrado Rey Don Fferrando, mio padre, que la ganó de moros é la pobló de christianos á muy gran loor é grant servicio de Dios, é á honrra é á pro de todo christianismo, y por que yo fui con él ganarla, é en poblarla, otorgo que aia hi estudios é escuelas generales de latin é de árabigo¹⁴⁴.

Que outro rei cristão fundou concomitantemente casas do saber tanto de latim quanto de árabe? Pode-se ver aí uma condensação do projeto afonsino, de salvaguardar e recuperar o passado hispânico, representado na figura de seu pai Fernando, grande rei *reconquistador*, ao mesmo tempo em que enxerga a realidade do seu tempo, incorporando os contributos da civilização islâmica. Afonso X tinha que lidar com a presença dos muçulmanos que permaneceram em terras cristãs, e uma das soluções foi através da cultura. E para garantir a segurança dos sábios que seriam atraídos a Castela e Leão, o privilégio determina que

Los maestros é los escolares que vinieren hi al estudio, que vengan salvos é seguros por todas las partes de mis regnos, é por todo mio señorío, con todas sus cosas, é que non den portadgo ninguno de sus libros, nin de sus cosas que troxieren pora si, et que estudien é vivan seguramiente é en paz el la cibdat de Sevilla¹⁴⁵.

Apesar de investir na recuperação do passado romano e na aceitação, filtrada, do mundo árabe em seu projeto, a grande marca de Afonso X foi

¹⁴⁴ Privilégios reais de Afonso X. In: FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudejares de Castilla, considerados en si mismos y respecto de la civilizacion española*. Madrid: Imprenta de Joaquín Muñoz, 1866. p. 344.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 344.

la precoz opción del vernáculo castellano como clave de un ambicioso proyecto de renovación intelectual. Esa imensa tarea para la cual ciertamente se disponía en España de materiales privilegiados, pero que representaba un esfuerzo capacitador sin precedentes [...]. El abrazo integral del castellano, que destruía el monopolio del latín y lo relegaba a la categoría de lujo o entretenimiento para unos cuantos, figura sin duda entre los hechos más decisivos en el devenir histórico de los pueblos hispánicos¹⁴⁶.

É notável, de fato, a dedicação com a qual a escrita afonsina foi praticamente toda feita em castelhano. Este, aliás, é um assunto que suscita polêmica. Se a intenção do rei sábio era manter a primazia cristã, cujo idioma mais simbólico era o latim, por que então priorizou o castelhano? Mais do que isso, um castelhano com vários arabismos!

Villanueva repele a idéia clássica de Afonso X como político inepto, pois “el avance de los conocimientos socava cada día la vieja imagen de don Alfonso como un intelectual patéticamente ineficaz en asuntos prácticos o de gobierno”¹⁴⁷. Seu projeto mostra justamente o contrário, pois ele se utilizou de forma estratégica de diferentes campos do saber para legitimar a si mesmo, sua linhagem e seus projetos políticos:

El estudio del concepto cultural alfonsí es el de un gran hecho diferencial. Bajo un razonamiento de *longue durée*, podría reducirse a una manifestación más de la multiseccular presencia musulmana que desconociera el resto de Occidente. El estudio del hecho lingüístico alfonsí (un hecho románico) obliga a replantear de lleno el problema de una vida intelectual en diario contacto humano con las realizaciones de la cultura árabe, que en la práctica era actualizada en la Península por individuos de religión judía¹⁴⁸.

O projeto afonsino, portanto, foi muito além das conquistas de Fernando III. O filho superou o pai, porque contou com a presença de não-cristãos em sua corte, o que enriqueceu bastante seu reinado, principalmente no campo cultural. Afonso viu aí uma oportunidade de beneficiar seus reinos e seus súditos, com os aportes de uma civilização islâmica que amedrontava, mas fascinava a cristandade.

O vernáculo castelhano se identifica como chave de um esforço intelectual que abarcava as três religiões, certamente de forma muito mais favorável para os cristãos. O rei sábio soube separar as esferas do conhecimento e da política. Afonso X, por exemplo, instituiu

¹⁴⁶ VILLANUEVA, op. cit., p. 12.

¹⁴⁷ Ibid., p. 13.

¹⁴⁸ Ibid., p. 14.

dois observatórios em seu reino com o objetivo de corrigir imperfeições referentes à contagem dos dias e anos, observatórios dos quais participavam sábios de diversas partes do reino e cujo resultado das pesquisas foram contemplados, parcialmente, na obra *Libro del Saber de Astronomia* (1276-1279), que se trata de um misto de compilações de traduções de textos árabes para o castelhano e de outros textos baseados nas observações estabelecidas nos observatórios¹⁴⁹.

Porém, nunca comprometeu sua imagem de rei cristão. Ele condenava o Islã e o Judaísmo, assim como deixava em sua escrita uma porosidade aos elementos da sensibilidade e literatura árabes. Ademais, “el monarca se rodeaba a la vez de irremplazables auxiliares hebreos en la administración y en las ciencias, escuchaba la música de sus mudéjares”¹⁵⁰ e socializava com muçulmanas vestidas com túnicas transparentes, como mostram ilustrações do *Libro de los juegos*.

Cabe ressaltar que a valorização do elemento oriental na obra do rei sábio não pretende diminuir, muito menos anular as outras contribuições, como a dos antigos e prelados. Dom Afonso não era judeu nem muçulmano; sua obra era, acima de tudo, cristã. Ainda assim é inegável que nenhuma outra língua românica incorporou, como a castelhana, as colaborações árabes e hebraicas. Deve-se, então, relativizar a latinidade dos reinos ibéricos, já tidos como às margens do Ocidente cristão ainda no medievo.

Mais deste projeto se explicita em sua própria escrita, por exemplo, na introdução ao *Setenario*¹⁵¹. Aí, Kenneth Vanderford afirma, de acordo com os primeiros estudiosos desta obra, que ela é – como seu próprio texto medieval diz – uma continuação de Afonso X do esboço traçado por seu pai. O interesse em unificar os códigos jurídicos dos reinos recém-reconquistados e unificados foi o maior legado que Fernando, rei itinerante e preocupado com a aplicação da justiça em seus domínios, deixou para seu herdeiro. Vanderford postula que “la justicia, según criterios posteriores, fuese extremadamente rara en modo alguno niega el interés que en ella ponía Fernando”¹⁵².

¹⁴⁹ SILVEIRA, op. cit., p. 23.

¹⁵⁰ VILLANUEVA, op. cit., p. 15.

¹⁵¹ VANDERFORD, Kenneth. “Introducción”. In: AFONSO X. *Setenario*. Buenos Aires: Instituto de Filología, 1945. pp. XI-LXXVIII.

¹⁵² Ibid., p. XIII.

Este monarca foi bem sucedido em suas conquistas territoriais e políticas, mas nem tanto no campo legislativo. A chegada dos árabes, com seus costumes, havia trazido instabilidade jurídica, com a substituição da tradição foraleira dos godos. Já a *Reconquista* dos territórios junto aos mouros teve como consequência o “establecimiento de ciudades libres, generalmente situadas en regiones fronterizas. El privilegio era la norma de la época, y los fueros concedidos a esos municipios contenían a menudo disposiciones y exenciones especiales”¹⁵³, visando à indução de pessoas nestas terras, a política de *re población*.

A intensificação da criação e aplicação dos *fueros* se deu justamente no século XIII, quando o movimento *reconquistador* já apontava para sua estabilização. Antes dos muçulmanos, a *España* tinha sua unidade legislativa baseada no *Forum judicum*, o código visigodo de leis. Após o interstício hispanoárabe e a posterior fragmentação jurídica e territorial da Península Ibérica, “un intento de unificar la multiplicidad de la legislación foral se manifiesta ya en la tendencia a modelar los fueros nuevos sobre determinados fueros antiguos”¹⁵⁴, tidos como arquetípicos. Isto se inicia com Fernando, que adotara o *Fuero juzgo* pela primeira vez em língua vulgar, para Córdoba e outras cidades após 1241.

Entretanto, tratava-se de uma preparação para um empreendimento de maior vulto, pois “la unidad jurídica debía ir precedida de la unidad política”¹⁵⁵. Esta foi obtida por Fernando III, que além de *reconquistar* diversas regiões dos mouros, uniu Castela e Leão em 1230. Por volta do ano 1000, cerca de 75% da Península Ibérica estava em posse dos muçulmanos. Porém, o reinado de Fernando culminou “con la conquista de Sevilla en 1248, cerró la era de las cruzadas españolas y dejó a la España musulmana reducida a la estrecha faja de territorio que era el reino de Granada”¹⁵⁶.

Afonso X, ao assumir o trono, encontrou uma situação política relativamente mais tranqüila do que a enfrentada por seu pai e conseguiu levar adiante a unificação legislativa por ele almejada. Neste sentido, de recuperação jurídica da tradição visigótica, Vanderford defende que era “concepto de la Edad Media que el progreso consistía ante todo en el retorno al glorioso pasado, desgraciadamente perdido a causa de la perversidad siempre creciente del hombre”¹⁵⁷.

¹⁵³ Ibid., p. XIV.

¹⁵⁴ Ibid., p. XIV.

¹⁵⁵ Ibid., p. XIV.

¹⁵⁶ Ibid., p. XV.

¹⁵⁷ Ibid., p. XV.

As diferentes obras do rei sábio integram uma tradição e fizeram parte de um mesmo projeto político-cultural e até mesmo pedagógico, através do qual ele “pretendeu orientar os que freqüentaram sua corte e povoaram suas terras”¹⁵⁸.

Na *Primera Crónica General*¹⁵⁹, a escrita de uma história da *España* se insere no longo percurso iniciado pelos romanos e já eivado de heroicidade e especificidade:

el fecho dEspaña, que passo por muchos sennorios et fue muy mal trecha, recibiendo muertes por muy crueles lides et batallas daquellos que la conquirien, et otrosi que fazien ellos en defendiéndose; et desta guisa fueron perdudos los fechos della, por los libros que se perdieron et fueron destroydos en el mudamiento de los sennorios, assi que apenas puede seer sabudo et comienço de los que la poblaron¹⁶⁰.

No intuito de criar uma história com características próprias, louvando um passado quando a *España* era una, especialmente no período gótico, uma releitura unificadora é feita, em contraponto à violência dos *bárbaros*:

esto fizemos por que fuesse sabudo el comienço de los espannoles, et de quales yentes fuera Espanna maltrecha; et de sopiessen las batallas que Hercoles de Grecia hizo contra los espannoles et las mortandades que los romanos fizieron en ellos, et los destruimientos que les fizieron otrosi los vbandalos et los silingos et los alanos et los sueuos que los aduxieron a seer pocos; et por mostrar la nobleza de los godos et como fueron uiniendo de tierra en tierra, uenciendo muchas batallas et conquiriendo muchas tierras, fasta que llegaron a Espanna, et echaron ende a todas las otras yentes, et fueron ellos sennores della¹⁶¹.

Este passado nobre e idealizado – e que só seria recuperado com a *reconquista* cristã – teria sido maculado com a chegada dos muçulmanos vindos da África:

passaron los dAffrica et ganaron todo lo mas dEspaña; et como fueron los cristianos despues cobrando la tierra; et del danno que uino en ella por partir los regnos, por que se non pudo cobrar tan ayna; et despues cuemo la ayunto Dios, et por quales maneras et en qual tiempo, et quales reyes ganaron la tierra fasta en el mar Mediterraneo; et que obras hizo cada uno, assi cuemo uinieron unos empos otros fastal nuestro tiempo¹⁶².

¹⁵⁸ SODRÉ, Paulo Roberto. *Fontes jurídicas medievais: o fio, o nó e o novelo*. In: Série Estudos Medievais, vol. 2 (Fontes), 2009. p. 153.

¹⁵⁹ AFONSO X. *Primera Crónica General de España*. Madri: Editorial Gredos, 1955. Daqui em diante, será utilizada a abreviatura *PCG*.

¹⁶⁰ *PCG*, Prólogo, p. 4.

¹⁶¹ *PCG*, Prólogo, p. 4.

¹⁶² *PCG*, Prólogo, p. 4.

Os antepassados eram associados a bons tempos, aos quais Afonso X procura ao longo de toda sua grande escrita se identificar, seja o Império Romano ou seus ancestrais hispânicos, como ocorre no *Setenario*:

Et aun ssin todo esto quisiera ennobleçer e onrrar más sus ffechos, tornando su ssenorío a aquel estado en que ssolía sser e mantouyeran antiguamente los emperadores e los rreyes onde él viníe; e esto ffuera sennaladamente en ssiete cosas [...]. En rrazón del enperio, quisiera que ffuese así llamado ssu ssenorío e non rregno, e que fuese él coronado por enperador segunt lo ffueron otros de su linaje... Otrosí que **los ffueros e las costumbres e los vsos que eran contra derecho e contra rrazón ffuesen tollidos e les diese e les otorgase los buenos...** Et otrosí la justíçia que ffuese ordenada ssegunt que lo era en aquel tiempo¹⁶³.

Os mal feitos, ou seja, as passagens negativas relativas a esse passado são assumidamente ocultadas, “por que esto non conuiene a los fechos dEspanna, dexamos de hablar dello”¹⁶⁴. O sobrinho de Hércules, Espan, origina o nome da pátria, em que esta associação direta ressalta o caráter heróico deste povo já na sua gênese: “sobre todos fizo sennor un so sobrino, que criara de pequenno, que auie nombre Espan; y esto fizo por quel prouara por much esforçado e de buen seso; e por amor del camio el nombre a la tierra que ante dizien Esperia e pusol nombre Espanna”¹⁶⁵. E uma das principais razões do predomínio romano era sua sabedoria:

Las estorias antiguas cuentan que por tres cosas fueron los romanos sennores de toda la tierra: la primera por saber, la segunda por seer bien acabdellados, la tercera por suffrençia; ca ellos fueron omnes que sopieron los grandes saberes et ayudaron se bien dellos, et ouieron sabiduria por allegar grand auer pora acabar con ello lo que querien, e sopieron tomar conseio a las cosas ante que uiniessen, e fazien sus fechos cuerdamientre e con gran seso¹⁶⁶.

Ao se contar a história de Roma, seu caráter imperial é ressaltado, inclusive ao se falar dos senadores, tidos como homens de bom senso e cuja palavra designante os mouros e judeus ainda utilizavam no período afonsino. A etimologia de imperador é explicada, pois era o título almejado pelo próprio Afonso X:

En latin dizen *parare* por appareiar, et esta palabra *parare*, segund cuenta Hugutio, componese con in, et dizen imperare. Et es imperare en el nuestro language tanto cuemo mandar sobre otros et señorear. E deste *imperare* por tal mandar uiene este

¹⁶³ AFONSO X. *Setenario*. Buenos Aires: Instituto de Filología, 1945. p. 22. Grifo meu. Doravante será utilizada a abreviatura *SET* para esta obra.

¹⁶⁴ *PCG*, Cap. 7, p. 10.

¹⁶⁵ *PCG*, Cap. 8, p. 11.

¹⁶⁶ *PCG*, Cap. 23, p. 18.

nombre *imperator* que es por emperador, por que ell emperador es senor que manda et sennorea sobre otros e sobre reys¹⁶⁷.

Percebe-se adiante a distinção em relação “a que los griegos llaman monarchia, que quiere tanto dezir cuemo um omne seer senor de tod el mundo”¹⁶⁸. No caso do império, há o domínio sobre outros reis, não apenas o territorial.

Esta idéia de império está implícita na própria narrativa afonsina. A *PCG*, por exemplo, é uma história de todos os reinos de *España*, buscando afirmar uma identidade em comum dos ibéricos, desejo acalentado não só por Afonso X, mas por seus antepassados da dinastia de Borgonha, como o próprio Afonso VII, que a inaugurou no reino de Leão e de Castela:

esta nuestra estoria de las Espannas general la leuamos nos de todos los reys dellas et de todos los sus fechos que acaescieron en el tiempo passado, et de los que acaescen en el tiempo present en que agora somos, tan bien de moros como de cristianos, et aun de judios si y acaesciessen en que, et otrossi de los miraglos de nuestro senor Dios quando y acaescieron et quando acaesçieren en el tiempo que es de uenir¹⁶⁹.

A história das *Espannas* inclui não só os feitos dos reis ocorridos no passado, mas também os do presente, inclusive diante de mouros, judeus e hereges; ou seja, a *España* ideal era cristã. Esta passagem demonstra que havia um projeto definido e consciente de Afonso X ao escrever a *PCG*, destacando ser Deus o fiador do discurso régio ali veiculado.

Afonso VII, “imperador de *España*”, era rei de três reinos: Castela, Leão e Aragão – cujo rei era vassalo de Afonso. Ganhou muitas terras dos mouros. Quando morreu partiu, curiosamente, o “império” entre seus filhos. Porém Deus havia dado tanta mercê a Afonso VII e

diol tan grant bien andança que **todos los reys poderosos de Espanna fueron a su mandado**, tambien moros como cristianos; ca el rey don Garcia de Navarra, et el conde don Remond de Barçilona, que tenie estonces ell regno de Aragon en su poder, et los reyes moros Abenphadiz et Çaphadola, et el rey Lop, en un tiempo et a una sazón fueron todos vassallos deste emperador don Alffonssso. Et maguer que ell era tan alto et tan poderoso, **nunca quiso apremiar nin fazer fuerça a ninguno de sus vassallos**, antes enriquecio a muchos dellos de lo suyo mismo¹⁷⁰

¹⁶⁷ *PCG*, Cap. 14, p. 90.

¹⁶⁸ *PCG*, Cap. 135, p. 103.

¹⁶⁹ *PCG*, Cap. 972, p. 653.

¹⁷⁰ *PCG*, Cap. 978, p. 658. Grifos meus.

Segundo a narrativa afonsina, Afonso VII foi um imperador justo, que dominou sem oprimir, sendo assim um modelo de governante para Afonso X. Por fim, o “imperador” Afonso VII enfrentou a chegada de mouros fortes, “que dizien almohades”¹⁷¹, que conquistaram al-Andalus, ou Andaluzia, tendo Sevilha como capital a partir de 1170. Eles seriam descendentes diretos de Maomé. E do profeta mouro Almohadi

ouieron nombre almohades los otros moros que por este nombre fueron llamados, segunt dize ell arçobispo et las otras estorias que acuerdan con el; pero segunt que ell arçobispo departe y mas, almohades en el castellano tanto quiere dezir como ‘ayuntados’, porque por la predicacion daquel su moro Almohadi se ayunto toda aquella muchadumbre de los moros et se fizieron un uando que podien mas que todos los otros moros; ca este vando de los almohades tollio el poder et el sennorio en Affrica et Espanna a los almorauedis, que eran dantes mas poderosos que ellos et mas fijos dalgo¹⁷².

Deve-se ressaltar que o domínio almôada em terras ibéricas resultou numa reunificação das taifas e num fortalecimento do domínio árabe, levando a um grande florescimento cultural e econômico da região, mais do que na época almorávida. Nas páginas seguintes da *PCG* os embates entre Afonso VII e os almôadas são ricamente detalhados. Ao iniciar o relato das batalhas em Baesça e Almaria, ressalta-se o fato que os mouros não eram expulsos das cidades *reconquistadas*, permanecendo ali como tributários do rei. Após estes combates, o “imperador” morre (1157), deixando Castela para Sancho e Leão a Fernando, dissolvendo a união que tanto procurou e proclamou.

Afonso VIII herdou Castela com apenas três anos de idade, em 1158, sendo filho de Sancho e neto de Afonso VII. Este monarca viria a ser o responsável pela expulsão dos almôadas de España, e foi um grande rei cristão, *reconquistador* e repovoador, pois “poblo lo desertido fasta que echo los çimientos de las çipdades et alço las torres de los muros et de los alçaçares, et reffizo lo derribado; et quanto mas cresce, tanto mas aprouechaua en saber de bien et de buen entendimiento”¹⁷³.

Ao tratar de fé e lealdade, a *PCG* as associa à *reconquista*, citando o caso de Afonso VIII, regido e protegido por Deus, que “guardol de los enemigos, deffendiol de los engannadores, diol batalla que uenziesse por que sopiesse que Dios poderoso em todas las cosas gouierna a los reyes et que los príncipes por el tienen la tierra”¹⁷⁴.

¹⁷¹ *PCG*, Cap. 978, p. 658.

¹⁷² *PCG*, Cap. 979, p. 659.

¹⁷³ *PCG*, Cap. 991, p. 672.

¹⁷⁴ *PCG*, Cap. 991, p. 672.

Isto significa que não apenas Deus era o fiador dos discursos régios, inclusive o afonsino, como também governava através dos monarcas, o que lhes dava uma proteção praticamente incontestável. Tanto a *reconquista* quanto a *re población* eram, assim, movimentos que contariam com o aval divino, dando às batalhas um caráter religioso, como a *PCG* demonstra ao longo de toda sua narrativa, incluindo intervenções diretas de São Tiago.

O que se percebe é a visão positivada que Afonso X tem sobre os impérios, o que o leva inclusive à tentativa, frustrada, de obter o título de imperador da cristandade, durante seu reinado. Do mesmo modo são louvados os movimentos de *reconquista* e *re población* de seus antecessores, a fim de legitimar os de seu próprio reinado. O objetivo maior da cronística afonsina foi chancelar suas práticas de governo a partir de uma associação com um passado gótico e um presente guerreiro que reabilitariam Castela, quiçá a *España*, diante da cristandade.

As resistências enfrentadas por Fernando III a seu projeto centralizador persistiram ao longo do período afonsino, principalmente por parte da nobreza. Era a clássica dicotomia entre costume e novidade, tradição e inovação. Ambos os monarcas estavam certos de que a lei servia para dar a direção certa aos homens de seus reinos. Por isso, Fernando:

cató que lo mejor más apuesto que puede sser era de fazer escriptura en que les demostrase aquellas cosas que auyan de fazer para sser buenos e auer bien, e guardarse de aquellos que los ffiziesen malos por que ouyesen a ffazer mal... Et esto que ffuese puesto en libro que oyesen a menudo... Et que lo ouyesen por ffuero e por ley conplida e çierta¹⁷⁵.

A lei, para o bem dos homens, deveria ser escrita, transformada em livro, para que tomassem conhecimento dela. Ainda que Fernando tenha apenas esboçado seu projeto legislativo, ele encontrou em Afonso X o herdeiro ideal para levar adiante todas suas realizações, não só neste campo do conhecimento.

Este projeto de Fernando, continuado por Afonso, corporifica-se no *Setenario*, como exemplo de um projeto que “debía introducir um poço de orden en la caótica legislación de

¹⁷⁵ SET, p. 23.

Castilla y León”¹⁷⁶. Afonso X certamente deu prosseguimento a esta obra não apenas por ser bom filho, mas porque enxergou aí os benefícios de uma unificação jurídica para seu próprio reino, o que é explicitado pelo próprio rei sábio:

queriendo conplir el ssu mandamiento commo de padre e obedecerle en todas las cosas, metiémosnos a ffazer esta obra mayormiente por dos rrazones: la vna, porque entendiemos que auya ende grant ssabor; la otra, porque nos lo mandó a ssu ffinamiento quando estaua de carrera para yr a paraíso, o creemos que él fué segunt las obras que él ffizo [...] quisimos conplir después de su fin esta obra que él auya començado en su vida e mandó a nos que la cunpliésemos. [...] Et nos don Alfonso, desque ouymos este libro compuesto e ordenado, pusiémosle nonbre Septenario segunt que entendiemos que conuienie a la natura de las rrazones e a la manera de ffabla¹⁷⁷.

Portanto, houve assumidamente duas razões para a elaboração do *Setenario*: ser boa em si mesma e em seus propósitos e cumprir o desejo de Fernando. Apesar de revelar detalhes tão interessantes de seu projeto, o *Setenario* é uma das menos conhecidas e mais mal interpretadas obras afonsinas, devido a diversos fatores:

la simple circunstancia de que el manuscrito de Toledo, el primero que conocieron los eruditos, estaba casualmente encuardenado y foliado con otras obras de varia espécie; el hecho de que la escritura del fragmento de la Primera partida que sigue – y que forma com el *Setenario* la parte principal de aquel volumen- es al parecer la misma que la del *Setenario*; una cláusula discutida en uno de los testamentos de Alfonso¹⁷⁸.

Afonso X se associa a uma tradição de homens sábios, que já haviam escrito estórias imbuídas de exemplaridade, de feitos de Deus e de grandes homens – incluindo os reis. Mas também dos povos, e isso o rei sábio teve como projeto de vida. Ao longo de toda sua escrita, vemos não apenas as estórias de heróis, mas também dos povos. É através da sabedoria que se alcança a verdade, na visão afonsina. Ele reafirma em sua escrita ser rei de uma extensa região, por graça divina, e explicita as razões e as fontes que o levaram a escrever a *General Estoria*, por exemplo:

despues que oue fecho ayuntar muchos escriptos e muchas estorias delos fechos antiguos, escogi dellos los mas uerdaderos e los mejores que y sope; e fiz ende fazer este libro, e mande y poner todos los fechos señalados tan bien delas estorias dela Biblia, como delas otras grandes cosas que acahesçieron por el mundo, desde que fue començado fastal nuestro tiempo¹⁷⁹.

¹⁷⁶ VANDERFORD, Kenneth. p. XV.

¹⁷⁷ SET, pp. 9-18.

¹⁷⁸ VANDERFORD, Kenneth. p. XVII.

¹⁷⁹ AFONSO X. *General Estoria*. Madri: Centro de Estudios Históricos, 1930. Prólogo, p. 3. Daqui em diante, será adotada a abreviatura GE.

Houve, como se percebe, critérios de seleção do que era tido por verdadeiro, a partir dos relatos bíblicos, iniciados por Moisés – “que fue sancto e sabio”¹⁸⁰ –, grande legislador e modelo para Afonso X, e de pensadores antigos e judaico-cristãos, “assi como lo departen Moysen e Iheronimo enel primero capitulo del Genesis, et Iosepho otrossi enel primero dela estoria dela Antiguedat delos Iudios, et otros muchos que lo affirman con ellos”¹⁸¹.

Afonso X se mostra tributário à cultura dos antigos, como no caso da música, pois os gregos teriam começado primeiro que os outros a se utilizarem dela como uma arte:

por quela aprendieron por uiento et por agua pusieron le este nombre moys, ca esta palabra moys tanto quiere dezir en la fabla dellos griegos como agua en el nuestro language de Castiella, et sicox en el suyo tanto como uiento en el nuestro. Onde este nombre musica, que es compuesto destas dos palabras griegas moys e sicox, tanto quer mostrar como arte de son fallada por agua e por uiento. Et es musica ell arte que ensenna todas las maneras de sones e las quantias delos puntos, assi como dixiemos; e esta arte es carrera pora aprender a cordar las uozes e fazer sonar los instrumentos¹⁸².

Interessante observar que até com a música há a necessidade de historiar seus primórdios e de classificá-la, numa obra que almejava a totalidade. Isto porque ela fazia parte das sete artes liberais, tema presente na escrita afonsina, por estar diretamente ligado à esfera do saber e da moral:

et las tres artes del triuio como dixiemos ensenna a omne seer bien razonado, et las quatro del quadruuio le fazen sabio, et estos otros tres saberes, con aquellos, le fazen complido e acabado en bondad ele aduzen a aquella bien auenturança empos la que non a otra¹⁸³.

O papel das artes liberais, portanto, tem uma dupla função. Recorre-se até a histórias do Oriente em busca de modelos de sabedoria e de exegese textual:

[...] el rey de Persia non fiziera esto por escarnio dellos, mas por que cuidaua que era uerdad lo que en los libros fallara escripto. Estonces respuso el rey: «**El entendimiento delos libros tal deue seer como te yo agora departire: por los montes deuen se entender los sabios, ca assi como los montes son mas altos que todos los otros logares, assi son los sabios sobre todos los otros omnes en el entender.** [...]», esto se deue entender que coian e ayuntan las palabras e los entendimientos delos libros delos sabios, e quelas magen en sus coraçones estudiando por ellos et mostrando lo que quieren dezir; et aquell entendimiento que dellos sale es el çumo con que untan a los que non saben, que son tales como muertos, e salen daquella nesçiedad en que estan, e son estonces tales como que

¹⁸⁰ GE, Livro I, Cap. I, p. 4.

¹⁸¹ GE, Livro I, Cap. I, p. 4.

¹⁸² GE, Livro VII, Cap. XXXVII, p. 195.

¹⁸³ GE, Livro VII, Cap. XXXIX, p. 197.

resuscitassen de muert a uida. Et desta guisa preciauan los antigos el saber, que al qui lo sabe llamauan le biuo e all otro muerto¹⁸⁴.

O mundo se descortinava, assim, à leitura e interpretação através das palavras. Assim como os primeiros *fueros* e leis, dados pelo rei Júpiter:

sopo muy bien escoger este rey Iuppiter con grand sotileza de coraçon que auie, e con grand estudio que puso y, et ayunto todos los fueros e todas las leyes, e tornolas en escripto, e fizo libros dellas, et mando que por alli se librasen todos los pleitos, e se mantouiessen los pueblos, et non por uso nin por aluedrio por que uinie yerro e se olvidauan mas ayna las cosas. Et por que sopiessen los omnes mas ayna estas leyes, fizo las escriuir sobre las puertas dela çibdad de Athenas, assi como dixiemos dellas artes, e sobre las del palacio de medio dela çibdad, o contamos ques ayuntauan los maestros con los escolares a leer un dia en semana, cada un maestro una lection de su art, e despues departir sobrellas por las saber mejor[...]. Et desi ayunto el todos los fueros e las leys, e puso las en escripto, e ennadio en ellas o uio que era de ennader, calos nuevos auenimientos delos pleitos aduzen cada dia nuevos juyzios; et crescien las leyes, e emendo e meioro et fizo libros dend, et llamaron les en Grecia las leyes delas diez tablas; e daqui los leuaron los sabios de Roma quando fizieron la grand puebla daquela cibdad¹⁸⁵.

Não bastava, portanto, criar leis e *fueros*, tinha que lhes dar publicidade. E Afonso X toma como modelo as dez tábuas gregas, em que a divulgação se dava de cidade em cidade, nas praças públicas, para o conhecimento do maior número possível de cidadãos. Cabe ressaltar novamente o uso de sábios e práticas políticas antigas como exemplo para o bom governo, pois na *GE* “toda estoria leuamos contada por los annos delos padres dela linna poro la cuenta pudimos auer cierta dellos, por la Biblia e por las otras estorias delos sabios”¹⁸⁶, como reis pagãos e hebreus.

Por isso, cabe ressaltar que no capítulo referente às mudanças de leis e *fueros* pelos reis, a *GE* afirma o seguinte:

los reys en mayores cuydados e en mas grandes priessas son siempre quelos otros omnes, ca los labradores e los menestrales usa cada uno de su menester, los caualleros de sus armas [...] Mas los reys an de auer cuidado darmas e de leys e de fueros. De armas pora deffender delos enemigos a nos, e alos nuestros e alo nuestro; de leys e de fueros pora mantener las yentes en justicia et empaz entressi que se non fagan tuerto los unos a los otros¹⁸⁷.

A lei aqui é vista como meio para a pacificação social, papel que não podia ser cumprido pelas armas. E assim termina o primeiro volume da *GE*:

¹⁸⁴ *GE*, Livro VII, Cap. XXXXI, pp. 197-198. Grifo meu.

¹⁸⁵ *GE*, Livro VII, Cap. XXXXII, p. 200.

¹⁸⁶ *GE*, Livro X, Cap. I, p. 265.

¹⁸⁷ *GE*, Livro XX, Cap. XLVI, pp. 580-581.

En este lugar acabamos el Pentateuco e nos desembargamos de todas las razones delos cinco libros de Moysen. E sea bendicto e ensalçado por ende el nombre de nuestro sennor Dios, que biue e regna por siempre jamas. Amen. E biua e regne por muchos annos e Buenos, e venza siempre atodos sus enemigos el dezeno don Alfonso, por la gracia de Dios rey de Castilla, de Toledo, de Leon, de Galizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murcia, de Jahen, e del Algarue, que lo fizo fazer¹⁸⁸.

Afonso X parece, como seus próprios textos demonstram, consciente do poder de sua escrita que, de forma surpreendente, congregou romanos, árabes, judeus e cristãos num mesmo projeto. Não apenas nos territórios geográficos da *reconquista*, mas também nas margens, sempre porosas e maleáveis da cultura e do saber, Afonso X buscou dar um novo sentido e organização a esta sociedade hispânica que nascia do cruzamento de referências e tradições tão díspares.

¹⁸⁸ GE, Livro XXIX, Cap. XXVI, p. 768.

2.2 – A ordenação social através da lei

A sociedade de Castela e Leão do século XIII vivenciava a consolidação da superioridade régia, em que o rei passava a ser o legislador por excelência e, assim, o árbitro da justiça. Baseando-se em Aron Gurevich e sua discussão sobre cultura medieval¹⁸⁹, percebe-se que é a partir desta interrelação que se constrói a sociedade cristã ocidental, cuja vida era cimentada em parte no Direito – em que poder jurídico e político se tornavam indistinguíveis. Da mesma forma, a função maior da política era garantir a justiça; deste modo, “a religião inseria-se nessa dinâmica normativa, reguladora, que ia se configurando quer por meio dos dogmas e cânones elaborados pelos pensadores da Igreja, quer pelo direito do cotidiano e da moral”¹⁹⁰.

Portanto, vemos que ambos Direito e Religião buscavam regular o cotidiano dos medievais; em Castela, sobretudo pela via jurídica, já que até um cancionero sacro de fundo profundamente moralizante e político, Afonso X elaborou em seu reinado. Deste modo, sua escrita do poder buscou não apenas representar e estabelecer identidades, mas também ordenar o mundo social. Descarta-se, porém, a idéia de que este edifício jurídico-normativo afonsino teria sido meramente imposto à sociedade. Sua escrita inscreve uma ideologia cristã marginalizante, mas abre amplo espaço para as contribuições culturais de judeus e muçulmanos, a partir de experiências concretas do cotidiano – especialmente, o cidadão.

Feitas essas considerações, cabe defender o uso da documentação legal e normativa dessa época com as devidas reservas e interpolações, não lhe conferindo peso maior do que à poético-narrativa. É nítida a preocupação de Afonso X com a elaboração e destinação de

¹⁸⁹ GUREVICH, Aron. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. New York: Cambridge University Press, 1988.

¹⁹⁰ NASCIMENTO, Maria Filomena. *Olhar medieval sobre o Brasil Colônia*. Brasília: Revista Múltipla, número 12, ano VII, 2002. p. 120.

sua obra, inserida plenamente numa estratégia política, inclusive de marginalização e alteridade, através de diferentes mecanismos de representação e repressão.

O Direito também constrói e veicula idealizações do real, conforme preconiza uma tendência historiográfica recente, que passou por renovações metodológicas, principalmente a partir da Itália, com Paolo Grossi e Pietro Costa. Estes autores trouxeram novas leituras e interpretações para textos jurídicos modernos e medievais, em que sua carga cultural é explicitada, através de sua historicização. As relações sociais e de poder são também por eles refletidas, dando novo sentido a práticas e representações.

Acrescentam-se ainda os aportes teórico-metodológicos trazidos pelos clássicos *Vigiar e Punir* de Michel Foucault¹⁹¹ e o *Queijo e os Vermes*, de Carlo Ginzburg¹⁹², que através de fontes da justiça trouxeram-lhes uma nova abordagem, voltada para uma história cultural. Como se vê, esse tipo de documentação não está necessariamente associado a seu caráter repressivo, punitivo, mas também de regulação, ordenamento, representação e construção sociais.

No caso afonsino, é forte a carga de ambigüidade da Lei, pois ao mesmo tempo em que o rei faz o livro e cria mecanismos globais de uniformização normativa, ele mantém em seu poder e usufrui da outorga de privilégios de cunho local; inclusive no trato com os mouros. Este comportamento dúbio era uma forma de atender demandas mais específicas da realidade social, conjuntural, que a lei mais geral não conseguia abranger; além disso, era interessante instrumento de concentração do poder, cuja órbita nesse momento gravitava em torno da figura do rei:

Ainda no que tange à instrumentalização teórica dos níveis jurídicos e legais, cabe observar que não se deve ignorar que existem outras instâncias reguladoras da vida cotidiana, que acabam por ser tão importantes quanto as normas jurídicas oficiais no processo de conformação da sociedade, como a moral, a disciplina, a organização da produção, a hierarquização. Ao mesmo tempo, há que destacar que esta espécie de direito do cotidiano não se constitui em oposição ao direito dos letrados mas é, ao mesmo tempo, credor e devedor daquele¹⁹³.

Acrescentam-se a tais instâncias reguladoras textos históricos e narrativos que, como já vimos, possuem forte carga moralizante e estruturante do dito real, que no medievo possuía tênue separação do que se entende atualmente por sobrenatural, havendo deste

¹⁹¹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

¹⁹² GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁹³ NASCIMENTO, op. cit., p. 121.

modo uma espécie de cosmogonia medieval – que congregava pensamento a nosso ver contraditório, mas cuja interpretação lhes era orgânica e compreensível.

A experiência medieval seria, assim, “farta em exemplos de engenharia social: amálgama entre povos e culturas, convivência entre leis e costumes diferentes, superposição de jurisdições”¹⁹⁴. E esta coexistência suscitava diferentes respostas do poder político; ou seja, do monarca, que se via premido pelo dinamismo social que deveria ser acompanhado em velocidade equivalente no âmbito legal. Afonso X tanto elaborou compilações gerais quanto outorgou privilégios locais. Pode-se dizer que era uma sociedade em fase de ajuste, em que as tensões oriundas dos movimentos de *reconquista* e *re población* ainda eram bastante evidentes.

O conceito de “sociedade fronteiriça” pode ser, deste modo, aplicado à experiência ibérica. E podemos levá-lo até mesmo para o Direito, pois dentro dos “parâmetros medievais, era perfeitamente lógica a convivência entre instâncias que, inclusive, faziam da conflitividade, que a superposição de jurisdições criava, uma das garantias de sua existência”¹⁹⁵.

Portanto, a fluidez possibilitava mecanismos de arbitragem que acabavam por favorecer a concentração do poder nas mãos do rei, ao mesmo tempo em que abarcava as questões sociais – como a convivência étnico-religiosa – em seu corpo, a partir de movimentos de inclusão e exclusão, sobreposição e justaposição, mitigando fronteiras e criando identidades.

Essa dualidade entre legislar (leis gerais) e julgar (particulares) era parte da realidade de Afonso X, que desta forma retirava dos poderes concorrentes a capacidade e a função de justiça, pois como Nieto Soria afirma:

la justicia, aplicada a la imagen jurídico-política del rey-juez, tiene dos interpretaciones distintas en La Castilla bajomedieval. Por un lado, se concibe como **ministerio judicial**, por el que el rey dicta sentencias sobre pleitos particulares puntuales. Por otro lado, se entiende también como equivalente de **la idea de gobernar**. El rey-juez modélico, en este segundo sentido, es el que bien rige, el que bien gobierna a su pueblo¹⁹⁶.

No entanto, conforme já foi discutido, no uso dessas fontes legais se deve sempre cuidar de não “supervalorizá-las como elemento efetivo de constituição, no empírico, da

¹⁹⁴ Ibid., p. 122.

¹⁹⁵ Ibid., p. 126.

¹⁹⁶ NIETO SORIA, op. cit., p. 159. Grifos meus.

instância do político; mas lembrar que antes comportavam um modelo de representação de sociedade idealizado”¹⁹⁷, que apesar de nem sempre vivenciados em sua plenitude ou concepção, orientavam e integravam o vivido. Essa distância entre planejamento e resultado, ou seja, o impremeditado – a marca mesmo daquilo que conhecemos como História –, deve ser contextualizada no caso afonsino, pois

Durante seu longo reinado em Castela e Leão, de 1252 a 1284, **Afonso X almejou estabelecer controle real exclusivo sobre todas as matérias legislativas e jurídicas**. Para alcançar tal feito, ele ordenou a composição de dois códigos legais fundamentais. O *Fuero real*, ou carta real, foi um código municipal modelar, dado às cidades de Castela e Extremadura medieval, onde suplantou as cartas municipais existentes. Em Leão, assim como nos recém-conquistados territórios, uma certa uniformidade jurídica prevaleceu à época da ascensão de Afonso, já que ali o livro de leis fundamental era o código visigótico, o *Forum iudicum*, ou no vernacular *Fuero juzgo* – literalmente, o código dos juízes. Não há evidência que Afonso tenha alguma vez tentado impor o *Fuero real* nestes territórios¹⁹⁸.

Assim, percebe-se, mesmo no caso dos textos jurídicos, que se deve relativizar a premência da intenção diante do resultado. Além disso, o caráter polissêmico da escrita medieval concorreu em favor, não em detrimento, de seu conteúdo. Conceitos e visões de mundo transparecem através de diferentes escritas e práticas. Deste modo, a oposição entre as expressões textuais narrativas, supostamente vinculadas ao terreno da mera representação e o direito, em tese mais comprometido com uma suposta concretude social, parece artificial para este contexto. Fontes legais também veiculam representações sociais. Por isso, devem ser divulgadas, propagandeadas.

Uma lei do *Espéculo* deixa bastante claro o projeto legislativo do rei sábio: criar leis mais justas e compreensíveis, em castelhano, para que maior entendimento dos homens:

Dubdas acaescrie en las leyes si non fuesen despaladinas, de que podrien nacer muchas rebueltas e departimientos entre los omes, e por esta razon se levantaraie contiendas porque se avrien de alongar los pleitos. Onde nos **por desviar estos**

¹⁹⁷ FERNÁNDEZ, Monica Farías. *Si tomas los dones que te da la sabiduría del Rey - a imagem de rei sábio de Afonso X (Castela 1252-1284)*. Niterói: UFF, 2001. Tese (Doutorado em História). p. 100

¹⁹⁸ CRADDOCK, James. “The Legislative Works of Alfonso el Sabio”. In: BURNS, Robert I.. *Emperor of culture*. Pensilvânia: University of Pennsylvania Press edition, 1990. Edição online acessada em: <http://libro.uca.edu/alfonso10/emperor.htm> (acesso em 21/08/2009). s/p: “During his long reign as king of Castile and León, from 1252 to 1284, **Alfonso X wished to establish exclusive royal control over all matters legislative and juridical**. To accomplish this task, he ordered the composition of two fundamental legal codes. The *Fuero real*, or royal charter, was a model municipal code, granted to the townships of Castile and medieval Extremadura, where it supplanted the existing municipal charters. In León, as well as in the newly conquered southern territories, a certain juridical uniformity already prevailed at the time of Alfonso's accession, since there the fundamental law book was the Visigothic code, the *Forum iudicum*, or in the vernacular *Fuero juzgo* - literally, the charter of the judges. There is no evidence that Alfonso ever attempted to impose the *Fuero real* in those territories”. Grifo meu.

daños, queremos que estas nuestras leyes sean mas lanas e paladinas, porque los omes entiendan lo que dicen, e porque lo dicen¹⁹⁹.

A partir das leis, Afonso X buscou disseminar entendimento entre os homens, além de atuar junto aos conflitos sociais latentes ou explícitos. Sua relação com os muçulmanos demonstra bem esta estratégia, que se reflete nos seus textos, cuja eficácia e alcance são até mesmo discutíveis – inaplicabilidade e resistência certamente ocorreram. Por isso mesmo, buscou-se extrair desses documentos jurídicos não apenas o que eles trazem de repressivo e punitivo, mas também as representações tecidas nessa escrita do poder. Partiu-se do pressuposto que:

eles revelam não apenas um conjunto de regras para controlar os comportamentos sociais – o que seria reduzir o Direito à explicação simplista da vontade dos mais fortes imposta aos mais fracos –, mas o resultado do amálgama de práticas antigas e da criação de novos valores que, para serem efetivos, têm que encontrar eco na própria sociedade, têm que conformar a cultura da convivência social. **Os instrumentos legais e jurídicos, assim como sua representação, estavam profundamente vinculados à política, chegando a configurar a própria idéia de poder²⁰⁰.**

Não se trata apenas de uma idéia de poder, desencarnada do corpo social, mas da construção e regulação de redes de relacionamento a partir da escrita da lei e de seu entrelaçamento com a cultura e a sociedade da época. Lembrando que o *corpus* documental em questão se liga à esfera de poder da corte, daqueles que representam e marginalizam, não dos súditos, representados e alvo de possíveis marginalizações. Talvez por isso, há quem defenda que é a oposição que caracteriza as relações entre cristãos e muçulmanos, pois o “cotidiano que aparece nestas legislações aponta muito mais para a segregação do que para o convívio. A preocupação das leis reside em delimitar as diferenças e cercear a intimidade dos contatos”²⁰¹.

Há uma espécie de dialética da esfera do macro com a micro-política, sempre voltada a uma correspondência social. E no que tange ao uso dessas fontes legais de distinta natureza e destinação, e à necessidade de equilíbrio em sua análise, pode-se recorrer a James Craddock, que revaloriza as obras jurídicas do rei sábio:

¹⁹⁹ ESP, Livro V. Título VIII. Lei XXV. p. 383. Grifo meu.

²⁰⁰ NASCIMENTO, Maria Filomena. op. cit., p. 128. Grifo meu.

²⁰¹ VEREZA, Renata. op. cit., 2010, p. 46.

Embora todo historiador dos eventos políticos, da lei, ou cultura da Espanha medieval tenha por força lidado com as obras legislativas de Afonso, elas sofreram até recentemente de uma escassez de estudos analíticos, textuais e de fontes realmente bons. Em contraste, pesquisas sobre as Cantigas e sobre as narrativas avançaram muito mais rapidamente no século XX. Este descaso pode ser de difícil compreensão, já que por todos os lados se diz que as obras legislativas de Afonso são uma das maiores glórias do esplêndido passado da Espanha. Acredito que um fenômeno de excessiva familiaridade concorreu para atrasar ou frustrar um estudo monográfico sério. [...] Ademais, a legislação afonsina se destaca como um corpus relativamente unificado, em grande parte de inspiração estrangeira, equilibrando o contraste com a maravilhosa variedade e o caráter pitoresco dos códigos municipais, com suas regulações familiares tão próximas das realidades cotidianas e contínuos conflitos com os Mouros²⁰².

Este autor menciona ainda que o trabalho de historiadores do direito sobre o *corpus* legal afonsino geralmente toma duas formas: uma parte rotulada por uma análise generalista e a outra marcada pela discussão de um tópico específico. Convém ressaltar que através de sua ambígua escrita do poder, Afonso X inscreve grupos, representações e conceitos, além de orientar novas visões e práticas sobre os mesmos. Pode-se, assim, vislumbrar o lugar social – marginalizado – dos mouros na sociedade afonsina, com sua forte presença não apenas no cotidiano social, mas também em suas leis, narrativas, cantigas e histórias.

2.2.1 *Fuero Real*

No bojo das transformações da sociedade baixo-medieval, especialmente a castelhana, e do novo papel assumido pelo rei, de árbitro das contendas sociais, das tensões e conflitos interétnicos, de fronteiras e identidades, além de líder político soberano, a justiça se torna seu maior atributo, sendo a base mesma de sustentação de seu poder. A obra e a atuação de Afonso X são bastante ilustrativas desse processo, tendo sido este rei autor ou idealizador de obras históricas, científicas, poéticas e jurídicas, nas quais se destacam o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*:

²⁰² CRADDOCK, James. op. cit.. s/p: “Although every historian of the political events, law, or culture of medieval Spain has per force dealt with Alfonso's legislative works, those works have suffered until quite recently from a dearth of really close textual, source, and analytical studies. In contrast, work on the *Cantigas* and on the histories has advanced much more rapidly in the twentieth century. This neglect may seem hard to understand, since **on all sides it is conceded that Alfonso's legislative works are one of the chief glories of Spain's splendid past**. I believe that a phenomenon of excessive familiarity was at work in delaying or thwarting serious monographic study. [...]. Furthermore, Alfonsine legislation stands apart as a relatively unified corpus, in large part of foreign inspiration, in balancing contrast with the wonderful variety and pictur-esqueness of the municipal codes, with their homely regulations so close to the realities of everyday life and ceaseless conflict with the Moors”. Grifo meu.

Estas realizações podem ser vistas – apesar de suas diversas formas de expressão – como parte de uma política centralizadora, contrária aos interesses fragmentários da nobreza e a afirmação de um projeto nacional castelhano. Em consequência, Afonso X teve que enfrentar as pretensões autonomistas da nobreza castelhana nos campos de batalha e sua oposição à tentativa de uniformização das leis empreendida em seu governo, através da sobreposição da justiça real às jurisdições privadas e locais da nobreza. A resistência deste segmento foi tão grande que – apesar do papel fundamental que teria para seus sucessores – estes ambiciosos projetos não chegaram a ser completamente implementados²⁰³.

Apesar destas resistências, da reticência acerca de uma suposta “nacionalidade castelhana” e da devida relativização referente à implementação de seus projetos, convém reiterar que a atividade globalizante e compilatória de Afonso X não desprezou as obras legislativas, muito ao contrário. Foi parte de seu projeto centralizador unificar/substituir os *fueros* (leis locais) municipais em detrimento de normas mais gerais como o *Fuero Real (FR)*.

Talvez antevendo dificuldades e resistências, no seu prólogo ele descreve a situação conflituosa de seu reinado: “Porque os corações dos omes son departidos [...] e que os entendimentos nem as obras non acordem [...] e por esta razon aveen muytas discordias e muytas contendidas antros omes”²⁰⁴. Pode-se perceber também sua preocupação com as divergências sociais e a busca por uma pacificação:

conven a todo Rey que ha de teer os poobos en justiça e en deryto que façalles per que os poboos sabyam como an de viver e as desaveenças e os preytos que nasçerem antrelles seyam de partidos de guisa que aquellos que mal fazem recebam pena e os boos vivam seguramente en paz²⁰⁵.

É parte de seu esforço de unificação, a codificação de leis que o monarca via como instrumento necessário de governo, de auto-legitimação e de demarcação das diferenças, a partir de um ímpeto normatizador e legislador. No *Fuero Real* e nas *Siete Partidas* a justiça é apresentada como um atributo divino, concedido ao representante da “divindade na Terra: o próprio rei. Deste modo a religião é colocada como elemento de legitimação do poder real. Assim como Cristo é a cabeça da igreja, o rei é a cabeça do reino”²⁰⁶.

Entretanto, como demonstrariam no caso de D. Afonso X, as interdições nobiliárquicas e a edição de cartas e privilégios reais concorreram para atenuar as orientações mais severas dessa legislação mais geral, resultando em uma postura jurídica

²⁰³ ALMEIDA, op. cit., p. 18.

²⁰⁴ *FR*, p. 23.

²⁰⁵ *FR*, p. 27.

²⁰⁶ ALMEIDA, op. cit., p. 22.

ambígua em que as fronteiras entre o geral e o particular se imiscuíam.

Uma dessas obras de caráter geral é o *Fuero Real*, para cuja datação problemática ainda não se obteve nenhuma solução satisfatória, situando-se entre 1251 e 1254, ou seja, ela teria sido iniciada por Fernando III, o Santo, pai e antecessor de Afonso X. O *Fuero Real* teve vários nomes: *Libro de flores*; *Fuero de las Leyes*; *Fuero del Libro*; *Fuero de Castilla*; *Libro de los Concejos de Castilla*; *Fuero Castellano*; *Flores de Las Leyes*. “De todos êstes nomes, o único que se aproxima do que lhe dera o Rei é o de *Fuero del Libro*, e o que atravessou, vulgarizado, os tempos, foi o de *Fuero Real*”²⁰⁷. Afonso X buscou com esta obra criar

um *fuero* que pretendia ser único, na medida em que substituiria os direitos locais [...]. Esse documento pode ser considerado completo, pois legislava sobre diversos assuntos que afetavam desde as questões cotidianas até a organização econômica daquelas comunidades, estabelecendo princípios acerca dos bens, da prática mercantil etc.²⁰⁸.

Alfredo Pimenta, na *Introdução* da edição da versão portuguesa publicada por ele em 1946, afirma que apesar das reservas acerca da datação, pode-se dizer que ele foi finalizado antes de 1255, pois nesse ano, em “18 de Julho de 1255 foi o *Fuero Real* concedido a Burgos”²⁰⁹. Ainda hoje se disputa sobre o conteúdo e a gênese do *FR*:

Prieto y Sotelo, lastimado autor da *Historia del Derecho Real de España*, diz que o *Fuero Real* é constituído por 'muchas de las disposiciones del Fuero antiguo de los Godos, las del Derecho Civil de los Romanos, y las que por usos, y costumbres del Reyno legitimamente introducidas se hallaban en observancia! Se para Altamira, traduz o sentido do direito visigodo e do leonense e castelhano, Martinez Marina tem-no como compilação das leis mais notáveis dos foros municipais. Galo Sánchez faz tábua rasa dos juízos anteriores, e entende que, com exceção do Foral de Sória, os outros forais em bem pouco entraram na substância do *Fuero Real*²¹⁰.

Sendo a publicação do *FR* de 1255, como de fato Pimenta afirma que é, vê-se quão grande foi a influência jurídica da escrita afonsina no universo ibérico medieval. Quanto à efetividade do *FR*, devemos ressaltar que “se há casos em que teve de ser concedido mais duma vez, o que prova a sua inaplicação (por exemplo – Valladolid e Madrid), é indiscutível ter sido fonte abundante de sugestões e imitações”²¹¹.

As resistências enfrentadas pelo *FR* foram grandes, já que após a *Reconquista*

²⁰⁷ Ibid., p. 9.

²⁰⁸ SILVEIRA, op. cit., p. 19.

²⁰⁹ PIMENTA, Alfredo. “Introdução”. In: AFONSO X. *Fuero Real*. Edição do Instituto para a Alta Cultura, 1946. p. 7.

²¹⁰ Ibid., p. 9.

²¹¹ Ibid., p. 2.

ressurgiram as condições favoráveis a um direito particularista, foraleiro, ao qual o *FR* se contrapunha. Com exceção da Catalunha, “por todos os reinos católicos se espalhou o sistema foralengo, processo útil de povoamento das terras, e de fixação das populações”²¹².

Uma imensa rede de *fueros* cobria a Península Ibérica cristã. E embora se adotasse o sistema de aplicar forais de outras terras ainda ficava larga a margem para a multiplicidade de regras de vida coletiva, com todos os seus inconvenientes, já que inexistia ou desrespeitavam o direito unificado, oriundo da tentativa unificadora e centralista de Afonso X. “Mesmo para ajudar o Fuero Real, D. Afonso X teve que promulgar várias leis entre as quais se destacam o célebre Ordenamiento de las Tafurerías, de 1276, as cinco Leyes de los Adelantados Mayores, e as Leyes Nuevas”²¹³.

A natureza foral do próprio *FR*, várias vezes reproduzido pelas oficinas régias para difusão por dentre os diversos concelhos do reino castelhano, justifica uma dispersão manuscrita do original que vem complexificando seu estudo. A versão aqui utilizada integra os *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio*²¹⁴, uma publicação da Real Academia de la Historia de 1836, que traz também outras leis afonsinas.

Com certo exagero e pendor teleológico, Pimenta afirma que se deve destacar “aspectos modernos da legislação afonsina, seu pioneirismo e importância para a estruturação da própria noção de Estado Moderno. Em primeiro lugar, a noção de território como base de poder e aplicação do direito real”²¹⁵. Na verdade, o rei sábio se utilizou do seu *corpus* jurídico para, em concomitância com outras expressões e veículos textuais de sua escrita do poder, estabelecer tanto uma identidade legislativa para seu reinado quanto cultural e política para seus súditos, buscando regular as fronteiras e estabelecer lugares sociais para cristãos e mouros no espaço castelhano. Maravall chama atenção para a originalidade desta concepção na obra afonsina, pois

ni el Derecho romano, que no se hace cuestión del territorio como factor de orden político, ni Aristóteles, que proyecta sus ideas sobre una ciudad cuyas dimensiones han de permitir que en ella todos sus moradores se conozcan, han podido dar a Alfonso X es otra concepción política del territorio [...] que es lo más característico de su pensamiento. Es, quizá, esa fusión de pueblo y territorio uno de los aspectos más propios de las formas políticas europeas bajomedievales; y dudo de que,

²¹² Ibid., p. 3.

²¹³ Ibid., p. 5.

²¹⁴ AFONSO X. *Opusculos legales del rey Don Alfonso el Sabio*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1836. 2 Tomos (Tomo I: El Espéculo o Espejo de Todos los Derechos. Tomo II: El Fuero Real, Las Leyes de los Adelantados Mayores, Las Nuevas y el Ordenamiento de las Tafurerias; y por apendice Las Leyes de Estilo).

²¹⁵ ALMEIDA, op. cit., p. 32.

antes de 1260, haya habido nadie que le diera más cumplida y clara elaboración doctrinal que Alfonso X²¹⁶.

O *FR* utilizava como base, em sua composição, matérias referentes aos direitos consuetudinários já adotados no reino, o que destaca seu caráter compilatório. Porém ele teve como marca “uma característica inovadora, qual seja, a presença do monarca na lei como o cabeça do corpo social e, conseqüentemente, entendido como a parte ofendida, quando alguma transgressão à ordem social se fazia sentir”²¹⁷.

Vale ressaltar, entretanto, que o *FR* só era aplicado quando não contradizia a lei local, o que demonstra a dificuldade que Afonso X encontrou para unificar a legislação, conforme a elaboração de outro código normativo generalizante, as *Siete Partidas*, demonstra mais um indício dessa tentativa centralizadora e do Direito como um campo de construções e representações sociais, atuantes da esfera do vivido.

O *Fuero Real* ajuda, assim, a explicitar de que forma o pensamento e a prática jurídica afonsina consolidaram um lugar social para os mouros, a partir das interdições legais e das representações presentes na obra. Vemos na obra legislativa de Afonso X que, paralelamente ao monopólio da elaboração e do exercício da justiça percebe-se uma preocupação com “a uniformidade da lei, algo que inovava com a prática medieval de uma multiplicidade de regras que se definiam conforme a região, a tradição e a inserção social dos indivíduos ou grupos”²¹⁸.

2.2.2 *Siete Partidas*

As *Siete Partidas*²¹⁹ (ou simplesmente *Partidas*) são o maior corpo normativo afonsino, redigido com o objetivo de uniformizar juridicamente os reinos de Castela e Leão, sob domínio cristão, e servir de base para um escopo geográfico muito maior. Esta obra incorporou alguns dos preceitos do *Fuero Real* e originariamente se chamava *Libro del fuero de las leyes que fizo el noble don Alfonso*, vindo a se vulgarizar com o nome que agora é conhecida somente no século XV, por causa de sua subdivisão em sete partes, cada uma delas iniciada por uma letra do nome do sábio rei, formando assim um anagrama. Sua

²¹⁶ MARAVALL, op. cit., p. 101.

²¹⁷ SILVEIRA, op. cit., p. 19.

²¹⁸ ALMEIDA, op. cit., p. 11.

²¹⁹ Também se usará doravante a abreviatura *SP*.

datação vai de 1256 a 1265. No que se refere à sua reprodução manuscrita, apenas se conhecem

duas obras originariamente duzentas para a Primeira Partida: o ms. 20787 do British Museum e outro pertencente à Biblioteca Nacional de Paris. Para os outros livros, o que se tem são incunábulo afiliados a uma tradição editorial que buscava subsanar os problemas adscritos ao códice de 1491, de Alonso Díaz de Montalvo²²⁰.

Além dos vários manuscritos e cópias pós-imprensa, houve duas edições principais das *SP* além da acima mencionada, de Montalvo, realizada em Sevilha e que teve oito reimpressões até 1258: uma edição com glosa de Gregório López, publicada em Salamanca em 1255, que teve quinze reimpressões até 1855 e foi a mais utilizada na América Hispânica; e a edição da Real Academia da História, de 1807, declarada oficial por Real Ordem de 8 de Março de 1818. Por não haver descaracterizado o texto original e pela facilidade de acesso, utiliza-se aqui a primeira edição. Ressalta-se o interesse direto na Sétima Partida, que trata da Lei Penal – especialmente o capítulo XXV, “De los moros”.

“Incorporando contributos de fontes variadas, que vão desde a romanística até a tradição gnômico-sapiencial oriental e o legado de Aristóteles, além de ofertar uma exposição dos fundamentos doutrinários da vida política”²²¹, em especial do ofício régio, as *Siete Partidas* trazem uma delimitação detalhada de todos os outros terrenos da sociedade medieval, mas só foram promulgadas legalmente no governo de Afonso XI, com o Ordenamento de Alcalá, em 1348.

Para o reinado de Afonso X seu estudo, portanto, vale mais por seu caráter tratadístico e veiculador de representações sociais, já que ficou mais no terreno da intenção e seu impacto jurídico à sua época foi limitado. Não se nega, contudo, sua importância e validade epistemológica para a História:

Dentre tantas novidades que esta traz, caberia remeter quer à iniciativa pioneira de normatizar conteúdos do terreno do religioso, quer ao fato de, ao fazê-lo, tornar o direito canônico parte integrante da lei civil castelhana, o que vem recebendo uma dupla interpretação pela historiografia. Por um lado, a de uma contraposição política efetiva a Roma, que perpassa pela tentativa de romper o seu monopólio de certa esfera do sagrado. Por outro, e contrariamente, a de construir uma imagem para a Castela, ante o Papado e a Cristandade, como defensora de uma ortodoxia doutrinária com vistas à obtenção de apoio para suas pretensões ao Sacro Império²²².

²²⁰ FERNÁNDEZ, op. cit., 2001, p. 103.

²²¹ Ibid. p. 102.

²²² Ibid., p. 103.

Afonso X buscou se inserir e afirmar não apenas no centro de poder régio, castelhano. Ele almejava participar da Cristandade em seu papel central, de imperador, condutor-mor dos súditos cristãos. Tal projeto também ficou no terreno da tentativa. No que tange às *SP*, como já foi mencionado, seu poder foi relativo, porém sua influência foi enorme.

Há menções às Partidas em cortes portuguesas e nas Ordenações Afonsinas. Mesmo sendo o “monumento mais notável da obra jurídica de Afonso X, só puderam ser aplicadas no reinado de Afonso XI, seu bisneto – quase um século depois de terem sido promulgadas. Isto mostra a força de resistência do direito foraleiro”²²³. Efetivamente foi só com o mencionado Ordenamento de Alcalá, onde se incluem 124 leis agrupadas em 32 títulos, alguns dos quais contém o *Fuero Real* e as *Partidas*, que a nova legislação entrou definitivamente em vigor. No que se refere à sua elaboração:

As *Siete Partidas* constituem um esforço jurídico compilatório, que se enceta dentro do espírito enciclopédico do século XIII, onde participaram elementos oriundos dos quadros burocráticos régios. Entre outros, há que se citar: Jácome Ruiz, o 'Jacob de las Leyes', aio de Dom Afonso X em sua infância; Fernando Martínez, bispo de Oviedo, que defendeu os direitos do Rei Sábio ao Sacro Império diante do papa Gregório X, e, o 'maestro Roldan', a quem foi confiada a feitura do 'Ordenamiento en razón de las tafurerías'²²⁴.

No campo legislativo, elas são a obra mais acabada, já que regulavam todo o aspecto normativo do reino, desde sua vertente eclesiástica e profana à lei civil e criminal. É a mais abrangente e completa obra jurídica de Afonso X. Influenciada pelo Direito Romano, assim como as narrativas foram pela História Romana, representava uma tentativa de fortalecimento do poder do monarca:

Diversas fontes foram utilizadas na composição das *Siete Partidas*. Fueros de Castela e Leão, direito canônico romano e lombardo feudal, código de Justiniano, ditos de sábios antigos (Aristóteles, Sêneca, Cícero, Vegâncaio, Boécio), comentários sobre direito, obras dos grandes padres da Igreja, a Bíblia, e literatura de autores medievais²²⁵.

Portanto, fontes amplíssimas, que resultaram numa obra cujo valor é destacado por diversos estudiosos e vai além da História do Direito, pois representa um trabalho normatizador de grandes horizontes, sendo a legislação vigente na América Hispânica até o

²²³ PIMENTA, op. cit., p. 5.

²²⁴ RIBEIRO, Ana Beatriz Frazão. *O monarca nas obras de Afonso X: construindo as diferenças*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999. Tese (Doutorado em História). p. 54.

²²⁵ *Ibid.*, p. 51.

século XIX, por exemplo. Ela é a mais representativa do projeto legislativo afonsino, de centralidade e também, de ordenamento social.

Serve, outrossim, para ampliar a compreensão das relações sociais entre cristãos, mouros e judeus presentes no reino. Analisa-se melhor esta obra como veículo ideológico, transmissor de representações, construtor de categorias e identidades, e consolidador dos lugares sociais de praticamente todos os segmentos da sociedade, incluindo os marginais.

A importância das *SP* para além do seu aspecto jurídico pode ser comprovada nos dizeres do historiador do direito Garcia Gallo, quando ele afirma que elas “representam uma obra que pode ser lida junto com tratados de moralidade, de bons conselhos, tão abundantes nessa época, dedicados aos reis, príncipes, grandes senhores, cavaleiros”²²⁶, que quisessem conhecer os princípios do trato nas relações sócio-políticas da corte. Além disso, “a natureza didática e discursiva do discurso legal de Afonso nas Partidas lhe deu uma significância encontrada em poucos códigos legais”²²⁷.

Elas representam a sociedade em seu conjunto e em suas divisões, seus centros e periferias, seus costumes, definindo regras de conduta coletivas e descortinando aspectos da vida social nelas subjacentes. Nesta obra pode-se encontrar formuladas as virtudes cortesãs, de caráter civil, inclinadas a uma conduta pessoal e política, estabelecida em função de normas de justiça e pacífica convivência social.

Esta obra explicita a inclinação dogmática e conscienciosa de Afonso X sobre a importância de sua escrita para a uniformização jurídica e ordenação social em seu reinado, pois em certo momento da obra ele afirma que

Emperador o rey puede fazer leyes sobre las gentes de su señorío, e otro ninguno no ha poder de las fazer en lo temporal; fueras onde, si lo fiziessen con otorgamiento dellos. E las que de outra manera fueren fechas, no han nombre ni fuerza de leyes, nin devem valer en ninguno tiempo.²²⁸

Segundo J.R. Craddock²²⁹, essa obra atingiu mais de 40 edições parciais ou totais, além de antologias, mas nenhuma ainda é a definitiva, conforme informado anteriormente. Após sua promulgação, em 1348, a obra adquire novo estatuto, obtendo maior consideração por parte dos estudiosos do direito, utilizada como fundamento para a legislação espanhola.

²²⁶ Ibid., p. 52.

²²⁷ CRADDOCK, James. op. cit.. s/p: “the didactic and discursive nature of Alfonso's legal discourse in the *Partidas* has lent it a literary significance accorded few law codes”.

²²⁸ *SP*, Partida I, Título I, lei XII.

²²⁹ CRADDOCK, James. op. cit..s/p.

Converteu-se, assim, num fator integrante da cultura histórica da Espanha até os dias de hoje.

Interessante destacar a análise realizada pela historiadora Clara Barros sobre a *Primeira Partida*, mas que pode ser aplicada a todas as outras. A autora afirma que se trata de um texto que se move entre “legislação e ensinamento; assegura por um lado a transferência de conhecimentos (de conceitos e de terminologia) e por outro lado veicula a legislação propriamente dita”²³⁰.

Sua importância encontra-se demonstrada no número de cópias, comentários e citações a esta obra. Prova de sua difusão é a sucessiva impressão em Sevilha em 1491 e nos séculos seguintes. Algumas foram alvo de tradução para o catalão, galego, português, e em sua totalidade, para o inglês. As *SP* também se conjugam com as estratégias centralizadoras em andamento nas monarquias ibéricas, num esforço jurídico em que a lei é sinônimo de poder e legitimação, principalmente durante a *reconquista*, período de intensa dinâmica e alteridade entre mouros e cristãos, e de novas acomodações no terreno da marginalidade. Há um “tom imperativo predominante nas Siete Partidas, onde o exercício legislativo faz-se apresentar como monopólio do Rei”²³¹. Esta recusa a outras leis que não as elaboradas pelo rei se evidencia nesta passagem do *Fuero Real*, comentado anteriormente:

todos preytos seyam iuyados pellas leys deste que nos damos a nosso poboo [...] e se algem aduxer liuros doutras leys pera razoar e pera iuygar non ualla e peite D. maravedis ao Rey pero se alguu rayoar a ley que acorde cum este liuro e os a aiude possao fazer e non aya porem peña²³²

Ainda no campo da centralidade política de Castela, a obra jurídica afonsina indica novas relações sociais, oriundas da *reconquista* e da *re población*, com a posterior coexistência entre muçulmanos, judeus e cristãos, direcionando assim capítulos específicos para suas interrelações. Isto ajuda a comprovar que esta abrupta inversão de eixo estimulou uma dinâmica social bastante intensa nas modulações entre as margens e fronteiras desse recorte espaço-temporal e de representações e práticas ao mesmo tempo marginalizantes e apaziguadoras por parte de Afonso X. Sua obra demarca este caráter híbrido, ainda que cristão, e compilatório de seu reinado.

²³⁰ BARROS, Clara. *Entre lei e ‘ensinamento’: o discurso legislativo na Primeyra Partida*. In: *Linguística histórica e História da Língua Portuguesa*. Actas do Encontro em homenagem a Maria Helena Paiva. Universidade do Porto, 2003. p. 71.

²³¹ FERNÁNDEZ, op. cit., 1994, p. 31.

²³² *FR*, I, 38.

2.2.3 *Setenario*

Até à edição de Vanderford, somente oito escritores haviam trazido contribuições ao entendimento desta obra. Apenas três manuscritos se conservam (de Toledo, do Escorial e de Madri), sendo este último uma espécie de cópia do de Toledo; portanto, apenas dois podem ser tidos como “originais”. A versão mais antiga do *Setenario* se encontra em um códice miscelâneo da biblioteca capitular da Catedral de Toledo, com letra cursiva gótica do século XIV. O segundo manuscrito é o II P. 20 da Biblioteca do Escorial, escrito em letra moderna e data provavelmente *circa* 1400. Por último há o manuscrito 12991 da Biblioteca Nacional de Madri, em cujo primeiro fólho há o nome de “Pe. Burriel”, a quem se atribui a cópia, feita a partir do de Toledo.

Vanderford defende uma origem comum entre os manuscritos de Toledo (T) e do Escorial (E) e que “no hay ninguna diferencia de verdadera importância entre el texto de T e E”²³³. Sua edição se baseia no toledano, mais antigo que o escorialense e que “podría presumirse que está lingüísticamente más cerca del original”²³⁴, apesar de ambos representarem uma mescla “curiosa de voces y formas populares y cultas, antiguas y nuevas”²³⁵ e por isso o E é usado para complementar a edição. Descartou-se o uso do manuscrito madrilenho por carecer de autoridade textual, visto ser mera cópia do T.

A interpretação sobre o caráter e o significado da obra varia bastante, sendo que se destaca a relação entre o *Setenario* e as *Siete Partidas*. A descrição mais antiga do *Setenario* foi feita pelo padre jesuíta Andrés Marcos Burriel, que afirma na “folha de rosto” do manuscrito de Madri, em 1752, que esta obra seria uma introdução às *Siete Partidas*. Já a primeira menção impressa é de 1758, de Terreros y Pando, que publicou parte das leis referentes a Fernando e “presentó una reproducción, copiada a mano, de unas pocas líneas del manuscrito de Toledo”²³⁶. Além disto, também afirma que a obra trata principalmente da religião cristã, o que não estava de todo errado.

Em seu livro “Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles”, finalizado em 1741, mas publicado apenas em 1775, Francisco Martín Sarmiento supõe que todas as obras encadernadas com o manuscrito toledano do *Setenario* são “propia producción... de

²³³ Ibid., p. LI.

²³⁴ Ibid., p. LII.

²³⁵ Ibid., p. LII.

²³⁶ Ibid., p. XVIII.

nuestro Rey D. Alonso el Sabio”²³⁷, mas que são distintas e separadas. Sarmiento destaca a paixão de Afonso X pelo número 7, presente no prólogo das *Siete Partidas* e no próprio *Setenario*, em que traz uma variação do nome de seu pai: Ferando, com sete letras. Fora as seguintes divisões e subdivisões da obra a partir deste número. Em sua visão, o *Setenario* é uma miscelânea de Filosofia, Astrologia e Fé Católica.

Coube, segundo Vanderford, a Rodríguez de Castro apresentar uma análise completa do *Setenario*, em sua “Biblioteca española”, de 1786. Este autor não menciona as *SP*, mas também ressalta a presença da doutrina cristã na obra, destinada tanto a eruditos como aos ignorantes

en todos los misterios de la Fe Católica, demostrando el error de los Gentiles en haber adorado sus falsos Dioses, por no haber llegado a entender que las virtudes que les aplicaban, y las adoraciones que les prestaban, eran propiamente todas del verdadero Dios, de María Sma., de los Santos Apóstoles y de los quatro Evangelistas²³⁸.

Afonso X buscou, assim, reafirmar a verdade do cristianismo diante do paganismo e a superioridade de sua fé num momento de turbulência religiosa na península. Daí a associação da fé não-cristã ao erro, recorrente em grande parte da retórica afonsina. Em um “Informe sobre las obras del Rey Sabio, elevado al Gobierno en 1798” da Academia de la Historia, o *Setenario* é descrito como uma obra de caráter enciclopédico e cujas explicações são constantes e baseadas no número 7. Já nas “Memorias para la vida del santo rey don Fernando III”, de Manuel Rodríguez, o propósito maior é glorificar a memória do rei santo.

De toda esta tradição, o elogio que fez Afonso X para seu pai, ou seja, as onze primeiras leis do livro, “es la única porción extensa que llegó a imprimirse hasta hoy del *Setenario*”²³⁹. Este panorama muda com a edição de Vanderford, mas já em 1863 Amador de los Ríos analisou de forma mais detalhada que seus antecessores esta obra. Ele “pinta un cuadro general de los comienzos del siglo XIII y se da cuenta del proyecto de Fernando de unificar la legislación del reino, según lo demuestran tanto la parte inicial del *Setenario* como el Prólogo de las Siete Partidas”²⁴⁰.

²³⁷ SARMIENTO, Francisco Martín. *Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles*. Madri, 1775. p. 117. apud VANDERFORD, Kenneth, op. cit., p. XIX.

²³⁸ CASTRO, Joseph Rodríguez de. *Biblioteca Española*, tomo II, Madri, 1786. P. 684. Apud VANDERFORD, p. XX.

²³⁹ VANDERFORD, op. cit., p. XXI.

²⁴⁰ Ibid., p. XXII.

Apesar de reconhecer que a idéia original do livro partiu de Fernando, Ríos relaciona o *Setenario* a outras obras afonsinas, integrando-a ao projeto de reforma da fragmentada legislação castelhano-leonesa. Vanderford, contudo, afirma que o autor dá “importância desproporcionada a um rasgo secundario, si bien interesante, del conjunto: las siete artes liberales”²⁴¹.

Importa saber que Amador de los Ríos atentou para o caráter uniformizador renunciado pelo *Setenario* e que marcaria todo o reinado afonsino. Esta obra é mencionada por outros escritores, mas de forma genérica ou breve demais; ademais, em sua maioria eles a tratam como uma introdução às *Siete Partidas*.

Vanderford considera que a mais surpreendente de todas as descrições do *Setenario* é a que o “convierte en tratado de las siete artes liberales”²⁴², definição que remonta a Amador de los Ríos. Este autor a vê como pioneira neste segmento e combate a suspeita de que os “Livres dou trésor” de Brunetto Latini tenham sido escritos antes que o *Setenario* – ou seja, refuta a idéia de que foram modelo para a obra afonsina. Henry Butler Clarke foi “el primero en adoptar esta descripción, cuando afirma que entre las obras más importantes de la especie de los tratados didácticos o morales hay que contar”²⁴³ o *Setenario* de Afonso, o Sábio – que compreende o *trivium* (gramática, retórica e lógica) e o *quadrivium* (música, astronomia, física e metafísica).

Pode-se, enfim, concluir que esta obra possui distintos significados para distintos estudiosos. Através de comparação de trechos, Vanderford comprova a relação entre o *Setenario* e as *Siete Partidas*. Além de ser uma exposição e declaração da doutrina cristã, “casi todo su contenido puede describirse como de carácter religioso o doctrinal, pero no advierte las implicaciones mayores de este contenido”²⁴⁴. Ela é também obra filosófica, enciclopédica e apologética a Fernando (o que ocupa somente cerca de 10 de suas 108 leis). Entretanto, o *Setenario*

no es, ciertamente, obra histórica ni mero panegírico de San Fernando [...] ni tampoco un tratado sobre las artes liberales, porque sólo trata de ellas en la ley XI, aunque sea ésta la más larga de todas. En cierto sentido el *Setenario* es todas estas cosas, pero también es algo más²⁴⁵.

²⁴¹ Ibid., p. XXII.

²⁴² Ibid., p. XXIV.

²⁴³ Ibid., pp. XXIV-XXV.

²⁴⁴ Ibid., p. XXV.

²⁴⁵ Ibid., p. XXV.

Esta obra indica um projeto de poder, baseado no saber dos antigos de forma cristianizada. A fé nos deuses é tida como um erro e suas características são sabiamente associadas a virtudes cristãs e marianas. O que era tido como pagão é reapropriado como católico, uma marca da era afonsina. O uso das fontes bíblicas como relatos históricos autorizados também deve ser ressaltado. Assim como a intenção de uniformizar as leis e transmiti-las de modo organizado, baseado nas artes liberais, principalmente as do *trivium*. Esta obra pode ser vista como um indício, um esboço do que seria o reinado de Afonso X. O saber a serviço do poder e do controle social.

Vanderford afirma categoricamente que o *Setenario* constitui um primeiro “borrador de las Siete Partidas [...] Puedese decir que las pruebas no son abundantes; la más de ellas son indirectas, [...] pero de cuando en cuando aparece alguna prueba incontrovertible”²⁴⁶. Este autor defende que o material do *Setenario* não seria “particularmente apropiado para un libro de leyes, aun desde el punto de vista del siglo XIII”²⁴⁷. A parte referente às “seitas idólatras” seria um exemplo desta inadequação.

Destaca-se, igualmente, que Afonso X completou a obra de seu pai, assim como seu filho Sancho faria posteriormente com seu legado. Entretanto, o reinado afonsino aprofundou em muito a idealização inicial de Fernando III, o que o levou às *Siete Partidas*:

El rey Alfonso, con agregar el ‘elogio’ y otros trozos de introducción, pudo considerar enteramente cumplida la orden de su padre de completar la obra después de su muerte. El cálido afecto con que Alfonso habla de su padre en el ‘elogio’ autoriza a inferir que esa ‘terminación’ del *Setenario* se realizó muy poco tiempo después de la muerte de rey Fernando. [...] en efecto, las Partidas se comenzaron sólo cuatro años después [1256] de la ascensión de Alfonso al trono, y se tardó unos nueve años en completarlas [1265]²⁴⁸.

Entretanto, deve-se destacar que a maior parte dos autores afirma que o *Setenario* foi apenas um rascunho das *Siete Partidas*, que

no son un modelo perfecto de orden y de lógica según las normas modernas, pero es difícil negar que en ellas se cumple la empresa legalista original del rey Fernando infinitamente mejor que en cualquier continuación con que hubiera podido prolongarse el *Setenario*²⁴⁹.

²⁴⁶ Ibid., p. XXVII.

²⁴⁷ Ibid., p. XXXII.

²⁴⁸ Ibid., p. XXXVIII.

²⁴⁹ Ibid., p. XL.

No que tange à intervenção direta de Afonso X no *Setenario*, Vanderford diz que a corte afonsina era bem preparada com assistentes conhecedores de distintos assuntos, mas que nada sabemos sobre os que ajudaram nesta obra e que “el *Setenario* es sin duda la más personal de todas las obras atribuídas a Alfonso el Sabio”²⁵⁰, ainda que não hajam provas conclusivas acerca do grau exato em que ele interveio.

O autor vai além, afirmando que a intervenção mais direta teria ocorrido mais fortemente até a lei XI, pois daí em diante a obra perde sua unidade estilística. É interessante ressaltar que as primeiras leis são justamente as que fazem elogio a Fernando e onde aparecem mais vezes a auto-referência a Afonso como autor.

Já no caso das *Siete Partidas*, como já visto, sua participação foi mais de mentor e coordenador. Elas também foram objeto maior de atenção do rei sábio do que o inacabado *Setenario*. Por fim, cabe resumir que tanto o *Setenario* quanto as *Siete Partidas* são manifestações da mesma idéia, “como borrador preliminar y redacción final, respectivamente, de un proyecto jurídico que enlazaba el reinado de Fernando III con el de Alfonso X”²⁵¹.

Esta transição é claramente demarcada pelo caráter cristão destes reis, tanto que na primeira parte do *Setenario*, o “Elogio del rey Fernando”, afirma-se que “conuyene que todo omne que quisiere alguna buena obra començar e sseguir e acabar bien, que la comience en el nonbre de Dios e uaya por ella em la ffiuza del ssu grant poder e acábela com la ssu merçet dl ssu aor, que es querer acabado”²⁵². Ou seja, uma boa obra, como um livro, deveria ter a bênção divina. Ainda que diretamente envolvidos em questões temporais, os reis medievais não podiam descuidar de que eram eles também vassalos de Deus.

Ainda que reconhecesse a mercê divina, Afonso X também se remetia ao direito de linhagem como fator de legitimação de seu reinado, pois como filho de Fernando e herdeiro, “primeramente por la merçet de Dios, e después por derecho linaie, de que heredamos los rregnos de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Seuilla, de Córdoua, de Murçia, de Jahén, e de Badaioz, e del Algarue”²⁵³.

²⁵⁰ Ibid., p. XL.

²⁵¹ Ibid., p. XLIII.

²⁵² SET, Lei I. p. 7.

²⁵³ SET, Lei I. p. 7.

Em sua escrita, Afonso ressalta o extenso agrupamento geopolítico sob seu reinado. E no *Setenario* ainda faz questão de afirmar seu caráter místico, ao associar seu nome às letras gregas de Alfa e Ômega (princípio e fim), que marcam o início e o final de Afonso. E cada uma das letras seria marcada por um dom divino.

Esta tradição é também herdada de Fernando III, seu pai, que nas sete letras de uma variação de seu nome – FERANDO – também foi abençoado com sete mercês divinas. Aliás, este livro foi iniciado “por mandado del rrey don Ffernando, que ffué nuestro padre naturalmente e nuestro sennor, em cuyo nonbre, ssegunt linguaie de Espanna, há ssete letras”²⁵⁴.

Da mesma forma, houve sete bens que motivaram Fernando e, posteriormente, Afonso a fazerem o *Setenario*: entender, conhecer, fazer, obrar, mostrar, seguir e acabar. A necessidade de entendimento, como do direito e da razão, leva a boas realizações: “porque el entendimiento los aduxiesse a conosçer las cosas segunt que eran, primeramente a Dios, dessí a ssí mismos, [...] de guisa que la conosçençia les endereçase a ffazer sus cosas bien e derechamente”²⁵⁵.

Depois são relatadas as sete maneiras pelas quais Fernando honrou Afonso, e que o motivaram a continuar sua obra, o *Setenario*, como paradigma. Chega-se a afirmar que “onrrándonos en tantas maneras quantas nunca onrró rrey en Espanna a ffijo que ouyese”²⁵⁶. Além disso, Deus teria colocado sete virtudes em Fernando: fé, esperança, caridade, justiça, medida, nobreza e fortaleza. Nota-se que em primeiro lugar vinha a fé, como característica fundamental para a governança, ainda mais de um rei que se tornou santo e que lutou em prol da cristandade diante dos mouros. Tais graças e virtudes são justificadas, pois “puso Dios en el rrey don Ffernando porquel falló leal su amigo”²⁵⁷.

A lei VIII é totalmente dedicada a explicitar “en qué cosas se mostró el rrey don Ffernando por ssiervo e por amigo de Dios”²⁵⁸, ou seja, a afirmar seu caráter de rei cristão, servo e leal a Deus. Fernando teria tido um grande conhecimento de Deus, já que “nunca rrey mejor le conosçió que él [...] nunca ffizo cosa que contra la ffe de Ssanta Eglesia de

²⁵⁴ SET, Lei I, p. 8.

²⁵⁵ SET, Lei III, p. 9.

²⁵⁶ SET, Lei IV, p. 10.

²⁵⁷ SET, Lei VII, p. 13.

²⁵⁸ SET, Lei VIII, p. 13.

Roma ffuese, mas sienpre andido a ssu mandado e le ffué obediente”²⁵⁹. Como *reconquistador*, buscou louvar a Igreja e destruir seus inimigos, possuindo grande êxito em tal missão, pois seu intento em relação aos que não acreditavam em Jesus Cristo buscou “destroy a aquellos quel non querían creer”²⁶⁰.

Portanto, Fernando honrou a Deus em palavra e obra, cabendo a Afonso continuar e estender seu legado, pois seu pai fez “onrrar las eglesias en todas las maneras que él ssabíe e podíe onrrar. Et más, tollíelas a los enemigos de Dios que las tenínen fforçadas e tornáualas a la ffe de Jhesu Cristo”²⁶¹. A recristianização de *Espanna* foi a marca do reinado de Fernando, que recuperou a maior parte das terras junto aos mouros, inclusive no que se refere às práticas religiosas. Nada mais justo que, por todos estes motivos, Fernando recebesse as sete mercês divinas.

O *Setenario* foi assim denominado porque todas as coisas que nele estão, vão “ordenadas en cuento de siete. Et esto ffué porque es más noble que todos los otros, ssegunt que adelante sse mostrará por las rrazones que sse dicen en él desde el comienço ffasta el fin”²⁶². Uma das sete razões é a sabedoria e ao comentá-la faz-se um elogio às artes liberais, pois:

Sabiduría, ssegunt dixieron los ssabios, ffazer venir a omne a acabamiento de todas las cosas que há sabor de ffazer e de acabar. Et por ende ordenaron los ssabios los siete saberes, a quen llaman artes, e éstas sson maestrías sso tiles e nobles que ffallaron por ssaber las cosas çiertamientre e obrar dellas ssegunt conuiniese, tan bien en las celestiales commo en las terrenales²⁶³.

A sabedoria é dividida em sete tipos, em que o primeiro é a fala, ligada à gramática, “que quier dezir commo arte que muestra ffablar e escriuir derechamente”²⁶⁴ e que também se divide em sete coisas: “con la uoluntad enbía la boz; e la boz enbía la letra; la letra, la ssillaba; et la ssílaba, la parte; e la part, el dicho; e el dicho, la razón. Et assí ssalen vnas de otras e sse ayudan”²⁶⁵.

Deste modo, percebe-se que a corte afonsina era consciente não apenas do poder da retórica, mas de todo seu processo de construção. Isto se reforça ao se comentar a lógica,

²⁵⁹ SET, Lei VIII, p. 14.

²⁶⁰ SET, Lei VIII, p. 14.

²⁶¹ SET, Lei VIII, p. 14.

²⁶² SET, Lei XI, p. 25.

²⁶³ SET, Lei XI, p. 29. Grifo meu.

²⁶⁴ SET, Lei XI, p. 30.

²⁶⁵ SET, Lei XI, p. 30.

segunda arte: “aquella que muestra ffablar açierto e verdadero; esto en ssiete guisas, que sson diziendo la palabra: derecha, conplida, verdadera, couneniente, preguntar, cometer, determinar”²⁶⁶.

Igualmente, a arte seguinte, “rrectórica llaman a la terçera partida destas tres, que sse entiende que enssenna a ffablar ffermoso e apuesto”²⁶⁷. Estas três artes liberais, o *trivium*, eram uma herança dos antigos – que Afonso X recupera e insere em seu projeto político de forma estratégica. Há que se conjugar conteúdo, forma e razão, o que o rei sábio fez de forma integrada ao seu projeto. Porém, como bom cristão, associou-as à fé católica, pois as razões do *trivium* mostram que

Dios es Trinidad conplida. Et la gramática, que es de palabra, sse entiende por el Padre; porque por el poder del su vierbo tan solamente ffueron ffechas todas las cosas. La lógica departe la mentira de la uerdat, et entiéndesse por el Ffijo; que él nos mostró el Padre uerdaderamente e por él lo connosçiemos, e sacónos de yerro e de mentira, mostrándonos çiertamente en quál manera nos ssaluásemos, e ganando ssu amor. La rrectórica, que es razón ffermosa e apuesta, se entiende por el Spíritu Ssanto; ca él alunbra e da color e ffermosura a todas las cosas que sson oscuras de entendimiento²⁶⁸.

Portanto, as artes liberais ligadas à palavra são tidas como uma só, sendo cristianizadas e associadas à principal simbologia cristã: a Trindade. É uma forma de subliminarmente ratificar o poder do verbo, que criou o mundo (segundo os católicos) e que cria com todas estas obras um novo reinado – e, conseqüentemente, um novo povo e uma nova forma de governar.

A aritmética e a geometria vêm em seguida, como segunda e terceira artes. Ao tratar da música, a quarta arte, o *Setenario* ressalta sua origem grega, que significa acordança: “ésta, commo quier que los omnes vsen della em ssones e en cantares e en instrumentos, tal es em ssí que en todas las cosas cae e ssin ella non sse podrían ffazer; porque conpone e acuerda todo”²⁶⁹. Além disso, relaciona a música com Deus, pois “onde em ssiete maneras desta arte sse muestra otrossi Dios. Ca él es uoz de alegría, com que sse alegran todas las cosas”²⁷⁰.

²⁶⁶ SET, Lei XI, p. 30.

²⁶⁷ SET, Lei XI, p. 30.

²⁶⁸ SET, Lei XI, p. 31.

²⁶⁹ SET, Lei XI, p. 34.

²⁷⁰ SET, Lei XI, p. 34.

Portanto, Deus se manifesta na música, de forma positiva e edificante: “alegra los tristes e esffuerça los desmayados e espierta los durmientes que yazen durmiendo em peccado, e adurmeçe por ssuenno sabroso los que uelan mucho en vanidades”²⁷¹.

A quinta arte é a astrologia, “que quier dezir saber que sse alcança por catamiento e por vista, et es la quinta arte destas ssiete e ffabla de los çielos, porque [sson llamados] en latín astra”²⁷². Também aqui há a visão das obras de Deus, pois por ele “sson todas las cosas connosçidas, las vnas por vista, las otras por rrazón, ssegunt Nuestro Ssenhor Ihesu Cristo dixo, quien veye a él, veye a ssu padre. Et esto sse entiende porque las obras que él ffazíe, non las podría ffazer otre ssinon Dios”²⁷³.

Percebe-se claramente a associação entre visão celestial e visão divina, pois ver as coisas dos céus e dos planetas é ver as obras de Deus, criador de tudo, inclusive de Cristo. Interessante também notar que sua lei mais extensa, a XI, é dedicada às artes liberais, sendo que cada uma delas é associada à criação de Deus e longamente justificadas. Ver é conhecer, mas a Deus só se conhece “por entendimiento e por obras”²⁷⁴.

De outra maneira, Deus acorda as coisas espirituais e materiais. Pode-se entender uma certa relação entre acordança e governança, num momento em que Afonso recém assume o trono e tem como missão prosseguir com o grande legado de seu pai junto à cristandade, daí dizer que por Deus

sson todas las cosas medidas, e él non es medido nin lo puede sser. Otrossí es con derecho llamado concordança; ca él ffaze acordar todas las cosas, cada vna em ssu natura, tan bien las spirituales commo las tenporales, e da paz conplida, la que outro non puede ser²⁷⁵.

Depois vem a arte da física – no sentido do corpo humano – e, por fim, a metafísica, que das sete artes é “más noble e más ssotil que todas ellas porque ésta se conosçen todas las cosas ssegunt ssu natura, tan bien spirituales commo temporales”²⁷⁶. É a arte que congrega carne e espírito, daí sua nobreza e superioridade, num conhecimento que se desdobra em sete maneiras. É através destes “ssiete saberes a que llaman artes ssopieron

²⁷¹ SET, Lei XI, p. 34.

²⁷² SET, Lei XI, p. 36.

²⁷³ SET, Lei XI, p. 36.

²⁷⁴ SET, Lei XI, p. 36.

²⁷⁵ SET, Lei XI, p. 36.

²⁷⁶ SET, Lei XI, p. 38.

los omnes connoçer a Dios e a todas las cosas que él ffizo, quáles sson en ssí e cómo obran”²⁷⁷.

A tradição salomônica, cara a Afonso X, é aqui retomada pois o *Setenario* afirma que “el ssaber ha en ssí escripto que de Dios es el ssaber e non de otre, ssegunt dixo el rrey Ssalamón, que todo el ssaber era de Dios e con él ffuera ssienpre en todo tiempo e delante él estaua”²⁷⁸.

Outro rei tido como modelo é citado: “et aun Dios mismo siguió carrera de razón, ssegunt dixo el propheta Daud allí do muestra el ssu poder rrazonando: ca dixo que ffuese e ffué ffecho, e mandó e ffué criado”²⁷⁹. Afonso X, portanto, se associa aos reis da antiguidade de modo a se afirmar e balizar seus postulados. Assim, pode-se melhor definir as características de um bom cristão, tendo como modelo Afonso X, seu pai Fernando e seus antecessores bíblicos.

O *Setenario* aponta, assim, para as diversas mudanças culturais, políticas e jurídicas em andamento na corte afonsina e que podem ser atestadas em diversas reivindicações às Cortes. Nelas se percebem diferentes conflitos, mas também um sentido de pertença à terra, a vinculação uma comunidade identitária e o serviço à pátria, o que é ressaltado em diferentes cartas e privilégios criados por Afonso X, muitos deles direcionados à forma de se relacionar com os mouros, consolidando, assim, seu lugar social diante dos cristãos.

2.2.4 – Leis menores e privilégios reais

Este monarca buscou não apenas com as grandes codificações afirmar seu projeto jurídico, mas também através de “leyes menores y de una legislación abundante e detallista con destinatarios territorial y personalmente muy diversos”²⁸⁰. Dentre essas leis, há os ordenamentos (incluindo os das *tafurerías*, de 1276), as leis dos adiantados maiores, além da concessão de *fueros* e privilégios às cidades novas e antigas, inclusive os que se referem à dinâmica do movimento de *re población*.

Sabe-se que “Alfonso fomenta la repoblación de las tierras incorporadas de Andalucía

²⁷⁷ SET, Lei XI, p. 39.

²⁷⁸ SET, Lei XI, p. 44.

²⁷⁹ SET, Lei XI, p. 47.

²⁸⁰ MARTÍN, Antonio Pérez. “Hacia un derecho común europeo: la obra jurídica de Alfonso X”. In: LLOPIS, Miguel Rodríguez (coord.). *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de la Europa*. Murcia: Consejería de Cultura y Educación, 1997. p. 126.

y Murcia por medio de repartimientos, la fundación de poblaciones en territorios señoriales y la concesión de fueros a las villas”²⁸¹. A essas normas soma-se uma série de leis e cartas particulares, como os privilégios concedidos em Sevilha em 1273 aos *ganaderos* (criadores de gado), aos cavaleiros vilãos, além de várias outras referentes ao trato de Afonso X junto aos mouros. Algumas destas leis afonsinas, junto com as de seus sucessores, formam as chamadas Leis Novas e também as de Estilo:

Como rei, Afonso se engajou numa constante atividade legislativa, outorgando cartas e privilégios de todo tipo. Em intervalos freqüentes, suas cortes ou parlamento eram chamados e suas decisões comunicadas às municipalidades através da escrita na forma de cadernos, folhas de pergaminho ou papel dobrado para formar quatro páginas, algumas das quais foram preservadas. O rei e seus conselheiros (sua cúria e corte no singular, para opor ao plural cortes para parlamento), igualmente promoveram reluções (*ordenamientos*) referentes a assuntos judiciais. Na vista de algumas cidades principais, particularmente aqueles de Burgos, o *Fuero real* exigiu explicação e emendas. Consequentemente, Afonso, iniciando em 1260, lançou várias provisões as quais foram anexadas a manuscritos do *Fuero real* e vieram a ter o título de *Leyes nuevas*, ou Novas Leis²⁸².

Nos códigos afonsinos, os senhores e os municípios haviam sido despojados de seus antigos direitos e privilégios, particularmente no que se refere à administração da justiça, já que ao rei se reservava a nomeação de juízes. Juntam-se a isso as dificuldades econômicas enfrentadas por seu reinado:

Ante estas circunstancias adversas, Alfonso se ve precisado a suspender su política legislativa y devuelve la vigencia al antiguo Derecho, con lo qual su proyecto jurídico queda estancado de momento y, a lo sumo, introduce a las obras jurídicas e históricas algunas modificaciones acordes com las nuevas circunstancias. En 1272 tiene que renunciar a su propósito de unificar los fueros y confirma el derecho de la tierra a varias localidades a las que anteriormente había impuesto el *Fuero Real*²⁸³

Este recuo do direito geral diante dos *fueros* locais posteriormente se atenua e em

²⁸¹ Ibid., p. 127.

²⁸² CRADDOCK, James. op. cit.. s/p: As king, Alfonso engaged in constant legislative activity, granting letters patent and privileges of every sort. At frequent intervals, his cortes or parliament was convened and its decisions communicated to municipalities in writing in the form of *cuadernos*, sheets of vellum or paper folded to form four leaves, some of which have been preserved. The king and his advisers (his *curia* and *corte* in the singular, as opposed to plural *cortes* for the parliament) also issued regulations (*ordenamientos*) dealing with judicial matters. In the view of some city fathers, particularly those of Burgos, the *Fuero real* required explanation and amendment. Accordingly, Alfonso, beginning in 1260, issued various provisions which were appended to manuscripts of the *fuero real* and came to have the title *Leyes nuevas*, or new laws.

²⁸³ MARTÍN, Antonio Pérez. “Hacia un derecho común europeo: la obra jurídica de Alfonso X”. In: LLOPIS, Miguel Rodríguez (coord.). *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de la Europa*. Múrcia: Consejería de Cultura y Educación, 1997. p. 127.

1274 as Cortes de Zamora chegam a uma solução intermediária: os pleitos foreiros seriam julgados por alcaides (espécies de governantes locais) e o direito do *fuero* de cada município e os pleitos do rei (delitos mais graves) seriam julgados por juízes nomeados pelo rei e pelo direito real. Percebe-se uma tensão permanente entre o direito generalista trazido pelo monarca e o particularista, tradicional e arraigado a lógica e prática consuetudinárias.

No fim de sua vida, acusado de centralizador e injusto, Afonso X promete devolver ao reino os *fueros* e costumes que eles tinham antes, mas sua morte o impede de realizar tal promessa, que viria a ser cumprida por seu filho e sucessor, Sancho IV (1284-1295). Este preconiza os *fueros* locais em detrimento das compilações gerais, como o *Fuero Real*, exatamente o oposto do que seu pai planejara e fizera.

Antonio Pérez Martín, historiador do direito espanhol, afirma que o reino “volvió a ser un conjunto de territorios y ciudades. Los fueros antiguos son nuevamente confirmados o simplemente son utilizados por los concejos con un cierto matiz de rebeldia”²⁸⁴. Isso transparece que o projeto afonsino de centralização sofreu severas resistências ainda em vida e foi praticamente abandonado após sua morte, só sendo retomado em meados do século XIV.

Nesse ínterim houve um renascimento do particularismo jurídico que o rei sábio buscara combater. As leis e privilégios locais afonsinos aqui utilizados são, primeiramente, um retrato das circunstâncias adversas enfrentadas por seu autor; mas também, representantes de sua política repovoadora, direcionada à ocupação de terras desabitadas ou habitadas por muçulmanos, nas margens do reino, e à relação entre mouros e cristãos a nível local.

O Espéculo, de 1255, ou “Libro del espejo del derecho”, combina os propósitos de um “guia ético e de um manual jurídico, dirigido aos súditos em geral mas, sobretudo, aos juízes e funcionários do rei”²⁸⁵. Divididos em cinco livros (sobre a fé cristã, o rei e a realeza, a guerra e a justiça militar, a paz comum e a justiça, os procedimentos nos pleitos), ele teria como novidade a incorporação dos juízes nomeados pelos senhores, indicando o propósito centralista de Afonso X.

Por esta razão, “esse livro de leis, dado seu teor doutrinário, teórico e filosófico,

²⁸⁴ Ibid., p. 128.

²⁸⁵ MACDONALD, Robert A. “Introducción”. In: Alfonso X. *Espéculo*. Edición de Robert A. MacDonald. Madison: Universidad de Richmon, 1990. pp. xvii-ccxxxiv. apud SODRÉ, Paulo Roberto. *Op. cit.*, pp. 152-153.

resulta mais amplo e mais extenso em seu âmbito e aplicabilidade, diferentemente do *Fuero Real*, código de leis de natureza municipal”²⁸⁶. Robert MacDonald chega a afirmar que o *FR* possuía um caráter mais consultivo que o *Espéculo*.

O período afonsino foi, portanto, realmente uma espécie de enclave jurídico normatizador entre épocas voltadas para o direito de cunho particular. A obra afonsina será revista somente com Afonso XI, que reafirma a vigência do *Fuero Real* e promulga as *Siete Partidas*, as duas principais obras jurídicas do rei sábio.

Convém lembrar que, ao estabelecer um programa legislativo enciclopédico e de caráter totalizante, como toda sua obra, é fato que, como aponta González Jiménez, o rei sábio: “aspiraba a ser algo más que un rey justo: quería innovar, crear Derecho y fazer leyes”²⁸⁷. Tratava-se, assim, de um projeto bastante ambicioso – inclusive no que tange às relações culturais, étnicas e identitárias entre cristãos e muçulmanos, quase sempre presentes em sua escrita, assim como na sociedade.

Isso gerou, como se viu, resistências e receios generalizados, o que ajuda a explicar a importância de uma análise voltada para seu caráter ideológico, construtor e veiculador de representações, mesmo que se trate de obras criadas inicialmente para a prática jurídico-social e a ela diretamente vinculadas. Sua aplicação e eficácia foram parciais à sua época, o que leva a reforçar seu aspecto de estruturação do vivido.

²⁸⁶ Ibid., p. 153.

²⁸⁷ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X*, p. 266. apud ALMEIDA, op. cit., p. 19.

2.3 – Narrativas estruturantes

O uso crescente de documentos escritos, dos séculos XII ao XIV, não tira deles seu valor secundário em relação à memória, às falas, aos cantos, aos gestos, aos objetos simbólicos. Nas escolas, o mestre “lia”, o aluno “escutava”. Assim, Paul Zumthor procurou demonstrar, para a Idade Média, a predominância fundamental da “voz” sobre a “letra”, mas lembrando que a “vocalidade” – que ele prefere à “oralidade” – dos textos não se reduz ao emprego de fórmulas estereotipadas e anacrônicas, pois a vocalidade é historicizada, por seu uso:

A civilização do Ocidente medieval foi aquela das populações [que] consagraram o essencial de suas energias para interiorizar suas contradições. É nestes limites e neste sentido que evocaremos a oralidade natural de suas culturas: como um conjunto complexo e heterogêneo de condutas e de modalidades discursivas comuns, determinando um sistema de representações e uma faculdade de todos os membros do corpo social de produzir certos signos, de identificá-los e interpretá-los da mesma maneira: como – por isso mesmo – um fator entre outros de unificação das atividades individuais²⁸⁸.

Pelo que se percebe do extrato acima, Zumthor atribui à característica discursiva do medievo uma capacidade de aglutinação social e consolidação identitária através da compreensão coletiva dos signos, significados e significantes²⁸⁹. E é neste ponto que sua tese se conjuga ao estudo sobre a marginalização dos mouros na escrita afonsina.

²⁸⁸ ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. pp. 22-23. Grifo meu.

²⁸⁹ Cf. SEGRE, C. *Discurso*. In: Enciclopédia Einaudi. Vol. 17, Literatura-texto. Porto: Imprensa Nacional Casa Moeda, 1989, p. 20: “O ato lingüístico não pode [...] prescindir da dimensão temporal. A compreensão das unidades discursivas dá-se, ao invés, em momentos distintos e com diferente temporalidade. Quer se trate de audição ou de leitura, cada frase é assimilada nos elementos que nela se sucedem (amoldando-se, assim, o destinatário, à linearidade do discurso); a compreensão constitui um segundo momento, no qual se realiza, conceptualmente, o significado global da frase, agora e finalmente arrancado à linearidade (na verdade, línguas diferentes representam o mesmo significado com uma diferente ordem das palavras)”.

Deve-se acrescentar que, atualmente, na teoria literária e mesmo na semiótica, as noções de enunciado e de texto se sobrepõem. A definição de literatura deve se fundamentar na relação emissor-texto-receptor, além da historicidade do ambiente de criação da obra, ou seja, a recuperação do circuito de produção-circulação-recepção dos textos.

A partir da Escola dos *Annales* diferentes expressões culturais e estéticas adquiriram estatuto de fonte histórica. A análise dos textos literários por esses estudiosos dava-se por meio da história da literatura ou da relação entre história e literatura. Entretanto, a história da literatura é muitas vezes utilizada em estudos de obras literárias com um viés internalista, descolado do contexto social que as circundava.

No entanto, a relação entre literatura e história, perspectiva bastante empregada atualmente pelos historiadores, busca a historicidade da escrita, recuperando a rede de relações sociais e materiais na esfera da produção textual e, assim, aponta para a necessidade da relação existente entre enunciador, mensagem e receptor.

Convém ressaltar, ainda, o caráter estruturante das narrativas – principalmente as medievais, e sua relação com a História, pois conforme afirma Roger Chartier:

Existem várias formas de transição que remetem as estruturas do conhecimento histórico para o trabalho de configuração narrativa e que aparentam num e noutro discurso a concepção da casualidade, a caracterização dos sujeitos da acção, a construção da temporalidade. Em virtude deste facto, a história é sempre relato, mesmo quando pretende desfazer-se da narrativa, e o seu modo de compreensão permanece tributário dos procedimentos e operações que asseguram a encenação em forma de intriga [trama] das acções representadas²⁹⁰.

Neste sentido, o autor defende que a compreensão histórica se constrói no próprio relato e por ele mesmo, seus ordenamentos e suas composições. O caso de Afonso X é um expoente desta dialética no mundo medieval, pois o “rei fez o livro” e se fez através dele; ou seja, sua história e de seu reino foram construídas em grande parte no âmbito narrativo. Porém, toda criação “literária” é também um “produto” histórico, inserida em espaço e tempo delimitados, que devem ser contemplados na análise do historiador.

Essas expressões textuais não são, contudo, mera cópia da sociedade. Ao contrário, elas representam e orientam o vivido, ao mesmo tempo em que são influenciadas por ele. Por isso, está cada vez mais em voga o uso do termo mediação pelos estudiosos de história e

²⁹⁰ CHARTIER, op. cit., 1990. p. 82.

literatura. Ele aponta para o fato de que a realidade social não está refletida diretamente na produção cultural, mesmo a oficial, pois aquela “passa por um processo que altera seu conteúdo original”²⁹¹, numa espécie de filtragem.

Convém considerar, ao utilizar narrativas enquanto fontes históricas, que a escrita – ainda mais a medieval – constrói o poder, mas é igualmente construída por ele. O canto seria a realização plena da linguagem (medieval), enquanto o discurso seria a unidade linguística máxima. E o rei sábio pretendeu discursar através de suas narrativas históricas e do seu trovadorismo mariano, conjugando em sua obra lírica: pecado e redenção, letra e voz, diversidade e unidade, poesia e discurso, temporalidade e eternidade, cristãos e não-cristãos. Como trovador, este monarca teria buscado construir, mas paradoxalmente, mitigar as fronteiras entre os povos sob seu jugo.

Em um certo sentido, o sinal escrito era pouco mais que auxílio e apoio para a memória, ganhando vida apenas quando vocalizado – espírito um tanto platônico:

O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos. Falam das coisas como se as conhecessem, mas quando alguém quer informar-se sobre qualquer ponto do assunto exposto, eles se limitam a repetir sempre a mesma coisa. **Uma vez escrito, o discurso sai a vagar por toda parte**, não só entre os conhecedores, mas também entre os que não entendem, e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve²⁹².

A voz poética nesse universo é marcada pela ubiqüidade, pois a leitura pública é “menos teatral, qualquer que seja a *actio* do leitor a presença do livro, elemento fixo, freia o movimento dramático, introduzindo nele as conotações originais. Ela não pode, contudo, eliminar a predominância do efeito vocal”²⁹³.

Não se pode, assim, negar o caráter estruturante de sua escrita, ainda que a vocalidade mantivesse sempre sua importância. Afonso X não descuidou disso, pois reivindicara não só a lei (*fueros, Siete Partidas*, por exemplo) como base de seu poder, como também a narração histórica (*Crónica General, General Estória*) e a poética, com as *Cantigas*

²⁹¹ FACINA, Adriana. *Literatura & sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, Coleção Passo-a-Passo, nº 48, 2004. p. 24.

²⁹² PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2001. p. 120. Grifo meu.

²⁹³ ZUMTHOR, op. cit., 2001. p. 19.

de Santa Maria²⁹⁴. O retrato ideal do rei medieval estabelecido pelos Espelhos de príncipes postula que ele não deve ser

apenas valente e corajoso na guerra, para defender a paz e o bem comum, mas igualmente justo, humilde, caridoso e magnânimo. Além do mais, quer-se que ele seja sábio, quer dizer, cuidadoso com as verdades divinas e bem instruído em numerosas disciplinas, como foi mais do que qualquer outro Afonso X de Castela; e repete-se, seguindo o Policraticus de João de Salisbury o adágio segundo o qual 'um rei iletrado é como um asno coroadó'²⁹⁵.

Fez parte do projeto político afonsino valorizar línguas vulgares hispânicas, concorrendo assim para a valorização de si e de seu reino – e para a conformação de identidades particulares e uma mais geral, em face, por exemplo, do latim erudito já em desuso na fala. Há que se lembrar as incorporações árabes e hebraicas em sua escrita, uma das características específicas e ambíguas de seu reinado, concorrendo para sua integração social pelo viés cultural.

Esta foi, inclusive, a principal interseção entre os mundos cristão e muçulmano em seu reinado. Esta flexibilidade se estendeu ao campo idiomático, fazendo com que Castela se tornasse um dos fatores de atração para numerosos estudiosos de toda Europa.

Esta composición étnica particularmente variada implicaba sin duda un pluralismo lingüístico interesante. Las lenguas presentes en la Península Ibérica en el siglo XI eran el árabe, el romance y el hebreo. [...]. Solo a finales del siglo XIII [en Toledo, por ejemplo], el árabe sería desplazado por el romance, en la época que, gracias a la política lingüística de Alfonso X, la lengua vernácula se elevó al rango de lengua nacional: el *castellano* (El nuestro lenguaje de Castilla', según palabras del mismo rey)²⁹⁶.

Tal política linguística se coadunava com a pretensão de aglutinação social e superioridade régia, postuladas por Afonso, o que configuraria seu reino como único no seu tempo. O próprio monarca reforça em várias de suas obras que ele era rei de um extenso conjunto geopolítico, que viria posteriormente a ser consolidado como *España*, como aparece em várias introduções de suas obras.

Nestas, Afonso X faz questão de reiterar não só seu domínio sobre uma região bastante extensa, mas que grande parte dela foi inclusive *reconquistada* junto aos mouros.

²⁹⁴ Pode aparecer na forma abreviada *CSM*.

²⁹⁵ BASCHET, op. cit., p. 158.

²⁹⁶ BARROSO, Graciela. *Alfonso X y la Escuela de Traductores de Toledo – Notas para un estudio de políticas lingüísticas*. Actas Academia de Ciencias Luenticus. 2003, 5, 10 p. Disponível em <<http://www.luenticus.org/articulos/03AAL005/index.html>>. acesso em 17/02/2008). p. 5.

Nesse sentido, Maravall aponta que até o século XIII o termo *español* era utilizado muito mais como nome pessoal e que

como étnico, aparece al empezar el siglo XIII en Castilla (Libro de Alexandre), más o menos en coincidencia con el área del provenzal, difundándose por Castilla y Cataluña en la segunda mitad del XIII (Crónicas alfonsinas, Crónica de Desclot, Poema de Fernán Gonzalez, etc.) y expandiéndose después por otras tierras²⁹⁷.

Com o tempo a flexibilidade linguística castelhana dá lugar a uma uniformidade – após a assimilação de termos de outros idiomas –, através da tentativa de se estabelecer o *castellano* como o idioma oficial de Castela e Leão, à exceção do galego para a linguagem poética das *CSM*, e pela construção de uma imagem diferenciada, de refúgio para os sábios não-cristãos.

Convém lembrar que o campo cultural só se autonomiza plenamente diante do político na modernidade. A significação das obras medievais, incluindo as afonsinas, passava pelo caráter estruturante de suas narrativas e pela recriação receptiva e sensorial do súdito-espectador.

Além disso, durante boa parte da Idade Média, a performance ajuda a tornar presente ao leitor/receptor aquilo que não está explícito na escrita. “Na civilização que denominamos medieval, a poesia (qualquer que seja seu status textual) assume as funções que a voz preenche nas culturas de oralidade primária”²⁹⁸. Outrossim, ela é narrativa neste período, unificando aparências múltiplas, perpassando diferentes fronteiras. É no baixo-medievo, especificamente o século XIII, em que o monopólio monacal do binômio escrita/leitura é quebrado, ainda que maior parte da população medieval permanecesse analfabeta e rural. Afonso X se utilizou, mais do que qualquer outro monarca, da escrita do poder em favor de um projeto político maior, de envergadura continental.

2.3.1 *Primera Crónica General*

O rei sábio pareceu consciente do poder estruturante de sua escrita, tanto que de sua oficina saíram grandes crônicas histórico-narrativas, caso da *Primera Crónica General*, também conhecida como *Estoria de España*, sua primeira grande obra. Aqui se utiliza como

²⁹⁷ MARAVALL, op. cit., p. 29.

²⁹⁸ ZUMTHOR, op. cit., 2001.. p. 216.

guia o estudo de sua edição mais recente e o mais completo²⁹⁹. Trata-se da introdução de Ramón Menéndez Pidal de 1955, que estabelece a datação – um tema polêmico – da *Primera Crónica General de España*³⁰⁰ de 1270, no reinado de Afonso X ao de 1289, já sob Sancho IV, seu herdeiro e sucessor.

Este autor assegura que esta data “mínima temprana, 1270, se ve apoyada por la observación reciente hecha sobre la actividad de las escuelas científicas de Alfonso el Sabio, dividida en dos épocas”³⁰¹: na primeira, foram feitas simples traduções, e só na segunda, iniciada em 1279, quando se empreendem trabalhos originais compilatórios, não meramente traduzidos, é que se iniciou uma atividade historial, na qual a *PCG* se encontra.

É uma obra de cunho mais regional, por isso é interrompida (só terminada no reinado de Sancho) para a confecção da *General Estoria*, mais universal, que dura até o fim de seu reinado, mas que não chega a ser finalizada. Pidal ressalta a importância de sua edição, pois antes dela só havia saído apenas uma edição anterior da *Crónica*, de 1906, esgotadíssima. Essa segunda edição, publicada por ele, ainda conta com “diversos estudios y complementos que se echaban mucho de menos en esa edición anterior”³⁰².

Esta crônica se divide em duas partes: a primeira abarca desde as origens da “Espanha até a invasão muçulmana. Narra desde Moisés, passando pela Espanha pré-romana e o período romano, cuja história é vista como integrando o horizonte histórico espanhol”³⁰³, tendo sido iniciada e concluída sob o reinado afonsino. Diferentemente da segunda parte, cujo esboço foi deixado por Afonso, mas seu término só ocorreu no reinado de seu filho Sancho IV, englobando do processo da *Reconquista* a Fernando III, avô deste e pai de Afonso X.

Apesar de sua tendência nacionalista bastante demarcada, Pidal fez um trabalho essencial ao recuperar todo o histórico das edições antigas, até chegar à primeira delas, publicada na cidade de Zamora em 1541, por Florian Ocampo, cronista do imperador. Em 1604, ela foi reeditada por um livreiro de Valladolid. Era um período em que se buscava através das crônicas estabelecer uma história pátria a partir da centralidade régia. As seguintes tentativas de renovar a edição de Ocampo foram todas infrutíferas: a primeira, de

²⁹⁹ AFONSO X. *Primera Crónica General de España*. Madri: Editorial Gredos, 1955.

³⁰⁰ Abreviada de *PCG* daqui em diante ou na sua forma reduzida, *Crónica*.

³⁰¹ PIDAL, Ramón Menéndez. “Presentación” e “La primera crónica General de España”. In: AFONSO X. *Primera Crónica General de España*. pp. VII-LVI. p. XXI.

³⁰² *Ibid.*, p. VII.

³⁰³ RIBEIRO, op. cit., p. 54.

1625-1634, pelo bibliófilo Tomás Tomayo de Vargas, cronista de Felipe IV. A segunda se deu na corte de Carlos II (1661-1700), a cargo de Juan Lucas Cortes, fracassada pós uma “polêmica editorial” com o Marquês de Mondéjar.

O terceiro intento, também frustrado, foi por iniciativa de Carlos IV, que em 1798 encomendou à *Academia de la Historia* a publicação de todas as obras de Afonso X sob expensas régias, porém não se chegou a imprimir nada. Uma tentativa não-oficial também resultou em fracasso, quando a *Biblioteca de Autores Españoles de Rivadeneyra*, iniciada em 1846, pensou em editar a *Crónica de España*. Somente em 1875 saiu um primeiro tomo, mas parou por aí após desentendimentos internos. Portanto, “quedó la *Crónica* desahuciada de la iniciativa particular, como antes lo había de la oficial”³⁰⁴.

Segundo Pidal, o que mais desanimava aqueles que estudavam a *Crónica* era a grande discrepância entre os códices remanescentes. Devido ao conceito coletivo de autoria medieval, há enorme arbitrariedade nas ampliações e interpolações das obras, regra da qual a *Crónica* não foge. Além disso, entre os manuscritos da *PCG* hoje conservados “no hay uno igual a otro, aunque todos son semejantes, y, salvo el Rey Sabio, ninguno de los formadores o arregladores de tales códices se nombra como autor, aunque cada uno de ellos se siente coautor”³⁰⁵, introduzindo a partir daí inúmeras variantes. Cabe ressaltar, portanto, que só aparece o nome de Afonso X como autor da *Crónica*, ainda que certamente ela tenha contado com diversos colaboradores, os tais coautores.

Além disso, uma das maiores dificuldades residia em identificar o manuscrito real dentre tantos existentes. Identificar e publicar. Por isso, há que se louvar a iniciativa do Seminario de la Universidad de Madri, capitaneado por Ramón Menéndez Pidal, em cotejar os códices restantes e publicar a partir do escorialense da câmara régia, mais próximo do que foi imaginado por Afonso X, como veremos adiante. Esta iniciativa, como se percebe pelas tentativas frustradas anteriormente, indica as preferências oficiais e régias modernas pelas obras normativas, em detrimento tanto das poéticas quanto das narrativas – diferentemente da postura afonsina.

Um dos mais importantes reis letrados do Ocidente medieval, Afonso X procurou com suas obras escritas em romance popularizar a ciência, a poesia, a história, dentre outros campos do saber. Com sua escrita histórica, na qual a *PCG* se insere, abriu espaço, de forma

³⁰⁴ MENÉNDEZ PIDAL, op. cit., p. XII.

³⁰⁵ Ibid., p. XII.

inédita, tanto à história universal quanto à de *España*. Pode-se afirmar com certeza que a *Crónica* é anterior à *General Estoria*. Pidal reconhece que a suspeita acerca da autoria plena de Afonso X na *PCG* é válida. Porém, interessa aqui a idéia afonsina de que o “rei faz o livro”. Isso fica mais claro com a informação sobre a autoria da obra presente na mesma,

de los colaboradores que trabajaron en la Crónica General nada sabemos [...]; sólo queda, como autor único, el rey que no dice, como en la General Estoria, **fiz fazer este libro**, sino que escribe terminantemente: 'Nos don Alfonso... mandamos ayuntar quantos libros pudimos aver de historia que en alguna cosa contassen de los fechos de España... et compusiemos este libro'³⁰⁶.

Portanto, só se pode atribuir com veracidade a Afonso X a composição da *Crónica*. Seu trabalho, todavia, não foi homogêneo na corte castelhana, tendo havido diversos redatores dentro da câmara régia. As criações do século XIII eram consideradas impessoais, coletivas. Um exame linguístico da obra revela diferenças claras de estilo e de linguagem. Daí Pidal atribuir à corte afonsina os 565 primeiros capítulos, principalmente os 108 iniciais presentes no prólogo, enquanto o restante deles teria sido finalizado com base no esboço deixado pelo rei sábio; o autor vai além, afirmando que “en esos 108 capítulos, provistos del prólogo regio, Alfonso intervino muy directamente, hasta corregir por sí mismo el lenguaje, como hizo en 1276 con el libro de la Ochava Esfera”³⁰⁷.

Ainda que os dois tomos estejam em códices separados na Biblioteca Escorialense, Pidal os trata de forma única, como códice escorialense, que foi “manuscrito en la corte de Alfonso X, aunque en diferentes épocas y con diferencias de lenguaje. El segundo tomo fué manuscrito en la corte de Sancho IV, también con diferentes criterios compilatorios, según hemos advertido”³⁰⁸. Eles não levam indicação de procedência régia, mas há indícios que lhe possibilitam fazer tal atribuição. Há uma nota no segundo tomo informando que ele prosseguirá a matéria contida no outro volume. “Así este segundo tomo escorialense tiene manifiesta relación con el primer tomo”³⁰⁹.

O exemplar da *PCG* arquivado na câmara régia de Castela no século XIV estava dividido em dois tomos, sem dúvida os que se conservam na biblioteca escorialense e que foram a base da edição de Pidal, conforme nota bibliográfica que confirma a divisão em duas

³⁰⁶ Ibid., p. XX. Grifo meu.

³⁰⁷ Ibid., p. XXIV.

³⁰⁸ Ibid., p. XXV.

³⁰⁹ Ibid., p. XXV.

partes referentes aos reinados sob as quais foram terminadas. Além dessa versão régia, há diversos manuscritos da chamada *Primera Crónica General de España*, que oferecem entre si muitas variantes de mais interesse que o das divisões internas até aqui mencionadas, como as de cunho cronológico que levam à divisão dos manuscritos em duas famílias distintas: a régia e a vulgar, revelando uma duplicidade evidente:

La versión oficial de la Crónica no es el original de donde deriva la versión vulgar con todos los demás manuscritos. Las dos versiones derivan de un original primero, hoy perdido, el cual no se refleja fielmente en ninguna de esas dos derivadas; un original que, en algunos puntos, se nos descubre como inacabado, indeciso a veces en la elección de sus fuentes, abierto a retoques e adiciones. Era, pues, un mero borrador, con añadidos marginales e interlineados, con notas imprecisas, que se prestaban a que cada arreglador se hallase indeciso ante aquel original en parte confuso³¹⁰.

A versão oficial é mais rebuscada em redação e estilo, afastando-se mais de suas fontes; enquanto o estado primitivo da frase se refletia melhor na versão vulgar, que “podemos leer en más manuscritos, el mejor de los cuales pertenece a la biblioteca de Menéndez Pelayo”³¹¹. Ambas as versões remontam, portanto, a um original perdido que era uma espécie de rascunho imperfeito. E as duas versões mencionam o ano de 1289, em que reinava Sancho IV, o que pode ter sido um acréscimo posterior. Como Pidal afirma, há manuscritos irmãos aos dessas duas versões, “como los que designo con las letras B y U, que carecen de tal pasaje, y eso pudiera indicar que un estado más antiguo del borrador carecía de esa fecha y pudiera ser del tiempo de Alfonso X”³¹². O autor reconhece que seria necessário um estudo especial desses manuscritos B e U, que ele não teve a oportunidade de fazer; para sua edição ele opta pela versão régia, por “creerla más autorizada”³¹³.

Contudo, há diversos indícios fortes que o levam a afirmar ser Afonso X o rascunhador de toda a *Crónica*, tal como a pobre e muito discutida atividade intelectual de Sancho IV, em contraposição à efervescente produção afonsina. Para finalizar essa celeuma, Pidal postula que a

segunda parte de la crónica estaba en borrador antes del año de 1274; después sufrió varios retoques actualizantes en tiempo de Sancho IV, y se le intercaló la fecha de 1289; de este borrador retocado se sacaron las copias de las dos versiones, la regia y la vulgar³¹⁴.

³¹⁰ Ibid., p. XXX.

³¹¹ Ibid., p. XXX.

³¹² Ibid., p. XXXI.

³¹³ Ibid., p. XLVIII.

³¹⁴ Ibid., p. XXXIV.

Ou seja, importa saber que o rascunho e a concepção da obra são afonsinos, estando ela rascunhada em 1274 até o capítulo 997. Tal obra é uma representante do espírito enciclopédico e compilatório do rei sábio, cujo interesse universalista ganha corpo, o que o leva a postular o posto de imperador do Sacro Império e a abandonar uma *Estoria de España* em detrimento da *General Estoria*, como já foi mencionado. Interessa ainda mais o modo como Afonso X representa os muçulmanos, ditos mouros ou árabes, nesta obra, voltada também para a construção de uma memória de guerra, da qual os cristãos saíram vencedores, a *reconquista*.

Em termos de volume e extensão, a produção histórico-narrativa afonsina é incomparável em relação à sua legislativa. O objetivo de Afonso com essas obras que recuperam a história da *España*, integrando-a no universo global, é o de, segundo Pidal, supostamente criar uma identidade e uma história “nacionais” :

en la Crónica General, Alfonso el Sabio, al fundir en un relato las hazañas de León y Castilla con las de Navarra y con las de Aragón, dice que escribe 'del fecho de España', el fecho, en singular, el hecho unitario de una nación que por su mal se fraccionó en estados varios³¹⁵.

Várias fontes são usadas na consecução desse intento, que leva a uma espécie de renascimento do classicismo na *España* que não teve continuidade após seu reinado, do mesmo modo que ocorrera com a uniformização jurídica. Nessa obra, são usadas fontes latinas, como Paulo Orósio, Eusébio, Jordanes, São Jerônimo; fontes medievais, como o Toledano, o Tudense, relatos muçulmanos, canções de gesta, outras da tradição oral (difíceis de recuperar sua genealogia) e fontes épicas refundidas, a grande novidade da *Crónica*. Estas aparecem de forma prosificada. Deve-se destacar novamente a utilização de aportes culturais, mesmo que filtrados e reduzidos, trazidos pelos muçulmanos, na corte do rei sábio.

Afonso X tem como fontes principais para sua *PCG*, além da bíblia, as estórias dos bispos Rodrigo de Toledo e Lucas de Tuy:

mandamos ayuntar quantos libros pudimos auer de istorias en que alguna cosa contassen de los fechos de dEspaña, et tomamos de la cronica dell Arçobispo don Rodrigo que fizo por mandado del rey Don Ffernando nuestro padre³¹⁶.

³¹⁵ Ibid., p. LII.

³¹⁶ *PCG*, Prólogo, p. 4.

Entretanto, cabe ressaltar que a obra inicia com o reconhecimento das contribuições dos antigos:

Los sabios antiguos, que fueron en los tiempos primeros et fallaron los saberes et las otras cosas touieron que menguarien en sos fechos et en su lealtad si tan bien no lo quisessen pora los que auien de uenir como pora si mismos o pora los otros que eran en so tiempo; e entendiendo por los fechos de Dios, que son espiritales, que los saberes se perderien muriendo aquellos que los sabien et no dexando remenbrança, porque no cayesen en oluido mostraron manera por que los sopiessen los que auien de uenir empos ellos; et por buen entendimiento connoscieron las cosas que eran estonces, et buscando et escodrinando con grand estudio, sopieron las que auien de uenir³¹⁷.

Uma das razões para os conhecimentos dos antigos relacionava a memória à escrita, para que não fosse esquecido e para que pudesse ficar para a posteridade, ou seja, “las artes de las ciencias et los otros saberes, que fueron fallados pora pro de los omnes, fuessen guardados en escripto, por que non cayessen en oluido et los sopiessen los que auien de uenir”³¹⁸.

Mais do que um legado para as gerações seguintes, este pensamento visava à escrita da história:

por que los estudios de los fechos de los omnes se demudan en muchas guisas, fueron sobresto apercebudo los sabios ancianos, et escriuieron los fechos tan bien de los locos cuemo de los sabios, et otrossi daquellos que fueron fieles en la ley de Dios et de los que no, et las leyes de sanctuarios et las de los pueblos, et los derechos de las clerezias et los de los legos³¹⁹.

A releitura do passado romano da *España* é um dos grandes legados afonsinos, já que até sua historiografia, ela se iniciava com os godos, principalmente devido à influência da obra de Isidoro, o grande apologista do povo gótico. No século XIII, isso muda, com a inclusão dos ibéricos na história do mundo. Afonso X foi o primeiro monarca a mesclar a história romana com a hispânica.

Daí sua originalidade: recuperar a antiguidade romana de forma renovada, mesclando-a com a medievalidade ibérica, e não a ignorando, como era feito até então. Afonso X, ao objetivar a integração dos reinos e povos sob hegemonia e domínio castelhanos, utiliza a história como uma releitura do passado e acaba por consolidar uma sociedade fronteiriça, em que as margens do centro e da periferia eram fluidas.

³¹⁷ PCG, Prólogo, p. 3.

³¹⁸ PCG, Prólogo, p. 3.

³¹⁹ PCG, Prólogo, p. 3.

Ele apresenta os exemplos e histórias passados como fonte de saber e experiência para o governante. Assim, segundo Mitre, a *PCG* possui um papel histórico fundamental:

Que la Historia debia tener una carga moralizante nadie lo negaba en el período alfonsí, ni siquiera el rey sabio. Pero también se pensaba que estas lecciones podían ponerse al servicio de los gobernantes. Aparte de *magistra vitae*, la historia podría ser *magistra principium*, incluso *ancilla scientiae politica* e después de haber sido, como la filosofía, *ancilla theologiae*³²⁰.

Isso se reflete no grande espaço dado ao período e às fontes romanas. No que se refere às árabes, poucas são aproveitadas na *PCG*, e quando o são, isso não se dá no terreno dos relatos históricos, pois obviamente elas demonstram um ponto de vista não-cristão, muitas vezes adverso à cristandade. De qualquer forma, isso é digno de nota, principalmente porque elas são mais bem aproveitadas na *General Estoria*. Uma das novidades é a epopéia. Ao mesmo tempo em que usava as fontes latinas e eclesiásticas, Afonso procurava nas escolas jogralescas os mais famosos e divulgados cantares épicos que circulavam à época. Sua simpatia aos cantares já ficara exposta com as próprias cantigas – profanas e marianas.

Talvez ele já estivesse atento ao fato de que as linguagens escrita e oral possuem diferentes zonas de percepção, cuja decodificação também atende a diferentes campos, ainda que o escrito possua uma organização visual, segundo Paul Zumthor, remetindo a uma espécie de confusão de texto e imagem:

Los signos escritos parecen remitir a dos registros diferentes de significación, cada uno de los cuales tiene su coherencia propia. Entre ellos no hay correspondencia formal: el uno tiene una existencia continua y orientada; el otro, discontinua y mimética con respecto a una realidade fuera del texto; el uno exige decodificación, y el otro, en principio, percepción visual simple³²¹.

Essa retórica não foi descuidada pela corte afonsina; o contrário, suas obras, principalmente as poéticas e narrativas, possuem fortes vestígios de oralidade. Isso ajuda a reforçar o caráter polissêmico dos textos medievais, integrante de sua escrita. Nesse sentido, história e epopéia seriam coirmãs, pois possuem fins análogos, integrando o passado no presente e no futuro. É, também, um modo de a história popular se imiscuir na oficial. “En España, la costumbre de acoger en la narración histórica oficial los sucesos que por tradición oralmente se contaban o se cantaban, venía de muy antiguo”³²².

³²⁰ MITRE apud RIBEIRO, op. cit., p. 55.

³²¹ ZUMTHOR, op. cit., 1994, p. 357.

³²² MENÉNDEZ PIDAL, op. cit., p. XLI.

A redação em língua vulgar – o castelhano – da História visava justamente à ampliação do público destinatário, não mais a um restrito grupo de latinistas, mas aos “caballeros, a los burgueses, a los mismos que escuchaban los juglares, por lo cual se hacía conveniente incluir, más por extenso que antes, la materia de aquellos cantares que el público estaba habituado a oír”³²³.

Portanto, era a busca de uma identificação dos súditos com aquilo que estava sendo narrado/representado, ou seja, sua própria história. Há que se destacar, enfim, a PCG “como material exemplificador da obra histórica afonsina, caracterizadora da Espanha numa construção de história do reino como um todo”³²⁴.

Esse aspecto aglutinador e identitário do legado afonsino, presente em várias de suas obras e ações, denota uma espécie de pragmatismo régio, já que sua crônica fundiu os gêneros eruditos e tradicionais, diferenciando-a das crônicas régias anteriores à sua, uma crônica de povos. Estabelece-se, a partir dessa primeira *Crónica*, uma integração de “rebeldes” antes esquecidos ou abafados pela história oficial. Poderíamos aí incluir os mouros e o herói “popular”. Ressalta-se, assim, o papel transformador da compilação afonsina no desenvolvimento da historiografia ibérica e da inclusão de grupos até então marginais ou excluídos da História ibérica – repudiando o cariz régio, cortesão, bastante habitual dos cronistas anteriores.

Entretanto, a *Crónica* não se trata de um relato oral, posto que se funde em uma *estoria*, ou seja, uma fonte escrita. O maior interesse documental que ela nos oferece é mesmo o uso de fontes épicas, denotando o caráter “ficcional” e estruturante da narração histórica. Esse aspecto atendia também a uma codificação oficial da epopéia, salvando do esquecimento e consagrando para o futuro seu viés épico e político. Tal obra foi a primeira tentativa de construção histórica de *España*, insuperável pelos três séculos seguintes.

Além disso, haveria, segundo Pidal, uma idéia de nação, esboçada logo no prólogo; entretanto, cabe melhor o termo *patria*, diretamente vinculado à terra e presente na escrita afonsina. Isso ajuda a unir as duas partes, ou seja, “la preocupación por enlazar la historia de España con la universal”³²⁵. A maior erudição da primeira parte permitiria uma transmissão mais multiforme e amplificada da segunda parte, mais popular e viva.

³²³ Ibid., p. XLI.

³²⁴ RIBEIRO, op. cit., p. 55.

³²⁵ MENÉNDEZ PIDAL, op. cit., p. XLIX.

Em sua unidade, a *PCG* traz uma revolução no modo de se escrever história, de forma rica e inovadora, “con la abundancia narrativa, el vivo detallismo, el encanto anecdótico, la riqueza de observación y el íntimo interés que sabe ofrecernos la historia árabe”³²⁶. Esse modo árabe de narrar, mais envolvente, talvez seja uma das influências mais diretas dos sábios muçulmanos na corte afonsina, inclusive nas traduções. Isso se configura, então, um dos indícios do intercâmbio cultural e da inserção dos mouros nessa sociedade, pois suas contribuições culturais e científicas são filtradas, mas finalmente adotadas, assim como nas cantigas.

Pidal ressalta, num tom entusiasmado, que a partir da *Crónica*, a história se torna mais sensível, viva e identificada com os povos que busca retratar. Ao invés de relatar a morte de determinado personagem, ela informa que ele “adoleceu e finou”, por exemplo. É um toque poético que amplificava de forma vívida as narrações. A análise interpretativa do passado se junta a uma orientação representativa, identitária e explicativa.

Ademais, o caráter de comentário do texto extrapola uma mera compilação, já que a obra não apenas traduz, como também deduz. Tudo isso concorre para diferenciar a *PCG* da historiografia cristã anterior, menos afeita aos arroubos poéticos ou populares dos cantares. De forma um tanto apologética, Pidal nos informa que a *Crónica* nos traz de volta um reflexo brilhante do passado e que

Alfonso X, al dilatar el curso de la narración histórica, halló en los relatos épicos la principal guía estímulo, al par que en los poetas de la antigüedad. En la prosificación cronística de esos poetas y esos juglares se hallan las primeras páginas de prosa que con decidida intención literaria se escribieron en lengua española³²⁷.

O desvelo afonsino para com a linguagem da obra ia além de seu estilo, visando também a concisão e o purismo da mesma, em que uma “certera preocupación literaria revela el esforzarse por alcanzar 'el castellano drecho', la propiedad castellana, cuando no existía una arraigada tradición prosística en Castilla”³²⁸. Isso significa um projeto político centralizador subjacente a uma escolha aparentemente estética, como acontece em diversas passagens de suas obras; caso mesmo dos mouros, representados em suas obras histórico-narrativas com o intuito muito mais amplo do que serem meros personagens, trazendo a partir de sua descrição e suas ações conceitos às vezes bastante delimitados e outros, um

³²⁶ Ibid., p. XLIX.

³²⁷ Ibid., p. LI.

³²⁸ Ibid., p. LI.

tanto ambíguos.

A dulcitude da prosa da *Crónica* se conjuga com a maior facilidade apreensiva do seu público destinatário, do mesmo modo que as *Cantigas*, ampliando-o. É, também, um reflexo multifacetado do reinado de Afonso X. O ineditismo da obra não está apenas em se aplicar a língua vulgar à prosa histórica, o que já havia sido feito anteriormente, mas em obras escassas e de pouca importância. O que Afonso X fez com a *PCG* foi dar “nacimiento a una prosa literaria castellana, que desde el comienzo se revela como la primera entre las otras vulgares de la Península”³²⁹.

Concomitante a este pioneirismo, esta obra contém um rico vocabulário e uma construção sintática concisa e modular. Os idiomas da região das atuais França e Itália não possuíam nada semelhante quando Afonso X vulgarizou a história geral. Além desses aspectos linguísticos e narrativos, haveria uma tendência identitária bem demarcada, ou “nacional” hispânica, o que é bastante questionável.

Porém, mesmo essa suposta tendência também não era novidade. Como se percebe, o ineditismo afonsino está mais no tratamento e destinação de suas obras do que na temática das mesmas. Era-lhe anterior a construção de uma unidade pensinsular imbuída de “unidad histórica realizadora de una misión comun en la lucha de la cristandad contra el islam”³³⁰.

A unificação dos reinos presente na *Crónica* seria capitaneada pelos de Castela e Leão, recém-unificados e maiores portadores dos símbolos identitários hispânicos, como as cidades de Toledo e Sevilha, centros da antiga cultura visigótica. Acrescenta-se a isso a tradição romana representada por esses reinos, resultando numa solidariedade entre os cinco reinos (Castela, Leão, Navarra, Aragão e Portugal). Portanto, é uma obra que almejaria a uma construção identitária de grande vulto, até mesmo porque, segundo Pidal, a *PCG* não “quiere ser mera historia de los reyes, sino que procura con máxima viveza reflejar la vida de los principales elementos de la nación; y el modo generoso y brillante en que realiza esto le dió éxito y popularidad perenne”³³¹.

Tal popularidade da *Crónica* pode ser medida também pelas inúmeras traduções galegas, portuguesas, aragonesas e catalãs da obra, que manifestava realmente um

³²⁹ Ibid., p. LII.

³³⁰ Ibid., p. LII.

³³¹ Ibid., p. LIII.

pensamento mais que castelhano, peninsular. Entretanto, ela não se propagou só em traduções. Dentro do reino castelhano-leonês formou uma escola ativa, ou seja, uma tradição em escrita histórica; além da influência difusa e imensurável que as obras afonsinas possuíram. A *PCG* teve sua atenção desviada para a *General Estoria* por parte da corte somente, porque entre os súditos o interesse e o impacto daquela continuaram maiores.

Tanto é que distintas crônicas foram elaboradas e apresentadas como criações afonsinas, já que vários tipos se copiavam e recopiavam por todas as partes, sempre alteradas. “La Crónica alfonsí tuvo un éxito no ya popular, sino tradicional, de elaboración colectiva”³³². Ela se tornou um patrimônio coletivo comum, às vezes distante de uma possível intangibilidade e fidelidade do texto original. Essas incessantes refundações escritas da *Crónica* levam à grande dificuldade para classificar e seriar as centenas de códices conservados, todos diferentes entre si:

Sólo después de seis muy largos siglos, la crítica moderna comenzó a discernir, en esse informe montón de códices y refundiciones, la obra inicial del Rey Sabio y distinguió los tipos principales que de ella fueron saliendo: el primero que hoy podemos conocer es el representado por la que llamaremos Crónica General Manuelina, la estudiada por don Juan Manuel; después la Ocampiana, la editada en el siglo XVI; también la que hoy conocemos como Crónica de Veinte Reyes, obra de un anónimo clérigo, dotado de un muy apreciable sentido historiográfico; igualmente la llamada Crónica de Castilla, muy atenta sobre todo a la mayor gloria del Cid; más tarde la Crónica General de 1344, obra de un anónimo portugués (sin duda el conde don Pedro de Barcelos) el más fiel discípulo del Rey Sabio, cautivado por el vasto ideal histórico que animó la obra del primer autor; la producción cronística continúa hasta en el siglo XV, con la Crónica de 1404 y otras, hasta la Crónica General Toledana, hacia 1460, obra de un converso de Toledo, último anónimo secuaz de la escuela alfonsí³³³.

Neste sentido, ao longo dos séculos a *PCG* passou por inúmeras refundações, indicando a imensa importância dessa obra; ademais, essas crônicas apóiam ou completam as outras. Elas formam uma forte unidade tradicional e só em seu conjunto podemos conhecer aspectos importantes dos séculos XI ao XIII, como a visão da *reconquista* e dos “inimigos da fé cristã” pela própria escrita afonsina. Outro legado da crônica afonsina foi a extensa prosificação dos cantares jogralescos, elevando o estatuto das canções de gesta a um novo patamar, no campo erudito da escrita histórica.

Sua grande obra histórica foi “dejarnos una versión regia de la Crónica General de

³³² Ibid., p. LIV.

³³³ Ibid., p. LIV-LV.

España, como primera Historia redactada em la lengua común”³³⁴. Além de entrelaçar a história dos sábios com a história do povo, a verdadeira sabedoria de Afonso X residiu nessa junção, levando ao nascedouro de uma idealização histórica e identitária, “nacional”, para Pidal.

Portanto, a escrita do poder afonsino teria ultrapassado a esfera do mundo cortesão e ganhado o íntimo dos súditos, perpassando de geração em geração ao longo do tempo. E é esse alcance no âmbito do privado, do pensamento, da imaginação coletiva seu aspecto mais interessante, principalmente no que se refere à questão muçulmana em sua interface com o mundo cristão. Essas crônicas viraram obras de todos e de ninguém, como a *General Estoria*.

2.3.2 *General Estoria*

Para esta obra é texto-base o estudo introdutório³³⁵, da edição da primeira parte por Antonio G. Solalinde, de 1930. Apenas recentemente as outras partes foram publicadas. Da *General Estoria*, conhecemos hoje completas as primeira, segunda e quarta partes; a terceira e a quinta sofreram perdas significativas e da sexta só nos resta um fragmento inicial. Falta documentação para indicar os colaboradores que ajudaram Afonso X na redação da *GE*. Apesar da dificuldade em se atribuir uma data inicial para a elaboração da obra, podemos associar a interrupção da *PCG* como indício de seu começo.

Para Solalinde, “se supone que aquélla se principió hacia 1270 y, como ya se há dicho, se dejó interrumpida para dedicarse a la General Estoria; por tanto, empezaría la redacción de ésta algo después, acaso hacia 1272.”³³⁶ A composição das Partes Quinta e Sexta, esta talvez incompleta, ocuparia os quatro anos restantes do governo de Afonso X, até sua morte em 1284. Ou seja, o rei e seus colaboradores dedicariam os últimos doze anos do reinado afonsino à redação da *GE*. No que se refere aos manuscritos remanescentes, eles totalizam 32, mais um fragmento da sexta parte, assim divididos: da primeira parte, 9; da segunda, 12; da segunda e da terceira, 1; da terceira, 2; da quarta, 5; da quarta e da quinta, 1; da quinta, 1; da sexta, 2.

³³⁴ Ibid., p. LVI.

³³⁵ SOLALINDE, Antonio G. “Introducción”. In: AFONSO X. *General Estoria*. Madri: Centro de Estudios Históricos, 1930. pp. IX-LVXXI.

³³⁶ Ibid., p. XXII-XIII.

Nove são, portanto, os códices que contêm a Primeira Parte da *GE*, e “aunque todos puede completarse este volumen, no hay ninguno que lo contenga íntegro; un manuscrito, hoy perdido, encerraba toda la parte”³³⁷, assim como a *PCG*. Solalinde afirma que sua edição não é crítica, mas sim, mera transcrição do manuscrito A, da câmara régia, copiado a mando do rei. O autor acha suficiente publicar o texto de A, deixando para um apêndice as variantes, e aponta as dificuldades para se estabelecer uma edição crítica do texto, como o estudo exaustivo das fontes do mesmo.

Afonso determinava o relato ou opinião a serem seguidos, indicava a forma de redação e designava quem devia ser o redator da parte discutida. Não se contentava o rei com “intervenir en esta labor preparatoria, sino que después de redactada o traducida una obra, eliminaba de ella lo superfluo y añadía cuanto creía necesario, corrigiendo finalmente el lenguaje”³³⁸.

Ele adota o mesmo método tanto com a *PCG*, quanto com as *Cantigas de Santa Maria*, que veremos a seguir. Daí não se ter dúvida em afirmar sua liderança intelectual e conceitual dessas obras. Só é de se lamentar que todo esse cuidado do rei sábio na confecção de suas obras não tenha deixado rastros dos colaboradores da *GE*, obra incompleta, que eram mais do que meros tradutores.

Além da inconclusão, o gigantismo dessa obra “ha contribuido a que permanezca inédita y a que no haya sido estudiada convenientemente. A partir del siglo XVI cayó en olivo su existencia y fué desconocida por literatos y eruditos”³³⁹. Apenas três trabalhos relevantes foram publicados até 1930 sobre a *GE*. O desejo de Solalinde com a edição deste mesmo ano é “esanchar el campo de la investigación literaria y filológica con este antiguo e importante monumento de la cultura hispánica”³⁴⁰.

É uma obra que ainda não mereceu atenção devida. Para estudiosos como Menéndez Pidal, conforme visto anteriormente, ela não tem o mesmo apelo que a *PCG*, e seu valor como fonte histórica “em si é restrito. O motivo mais importante para o descaso com a obra é, contudo, seu considerável tamanho, causa principal de não ter sido publicada até recentemente. Apenas duas das seis partes já foram impressas”³⁴¹.

³³⁷ Ibid., p. XXIV.

³³⁸ Ibid., p. XXI.

³³⁹ Ibid., p. XX.

³⁴⁰ Ibid., p. XXI.

³⁴¹ EISENBERG, Daniel. *The “General Estoria”: Sources and Source Treatment*. Zeitschrift für romanische

Em artigo sobre as fontes e o tratamento delas na *GE* por Afonso X, Daniel Eisenberg afirma que essa história geral buscou incluir tudo que se conhecia até então, cuja comparação seria nossa moderna história da civilização ocidental. Tal idéia não era nova, “mas sua extensão foi; numa época dada a extremos em duração, é um trabalho volumoso. Não surpreende o fato de que nunca foi terminada; com a morte de Afonso em 1284 ela foi abandonada”³⁴².

Este abandono deixou a sexta parte e a obra como um todo incompleta, relatando a história do mundo até os lendários pais da Virgem Maria. Ainda que menos da metade do texto remanescente tenha sido editado, a parte que já o foi é em si mesmo grande o bastante para vários tipos de investigação, como a de Eisenberg, que informa uma das diferenças entre a *PCG* e a *GE*: “na *GE* Afonso geralmente nomeia as fontes das quais ele retira as informações”³⁴³. E a maior e mais importante fonte unitária da *GE* é a Bíblia, obviamente a Vulgata.

O mesmo autor atenta para o fato de que ao lado do seu valor sagrado, a Bíblia era a fonte mais acessível da história antiga na Idade Média. Entretanto, afirma também que “Afonso não trata a Bíblia com uma submissa reverência. Há várias instâncias nas quais pode ser visto que sua atitude para com a Bíblia era muito parecida como a que ele reservava às outras fontes”³⁴⁴.

Além disso, o monarca não usa o material bíblico palavra por palavra, pois seleciona as partes que interessam ao seu relato. Isso é uma grande diferença em relação aos seus contemporâneos e seus antecessores, que lhe prestavam uma reverência incontestada. O critério editorial de Afonso era bem outro, pois ele comparava a Bíblia com outras duas grandes fontes pagãs, Josefo e Pedro Comestor.

A *GE* se caracteriza por sua pretensão de abarcar toda a história da humanidade, desde Adão e Eva até os dias de Afonso X. A partir das já citadas fontes bíblicas, pagãs e

Philologie 89.1 (1973): 205–27. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12362746510153728765213/p0000001.htm> (acesso em 01/09/2009): “*per se* is slight. The most important reason for the work's neglect, however, is its considerable size, the main cause of its remaining unpublished until recently. As yet, only two of the six parts have been printed”.

³⁴² Ibid., p. 205: “but the extent was; in an age given to extremes in length, it is a voluminous work. It is not surprising that it was never finished; with the death of Afonso in 1284 it was abandoned”.

³⁴³ Ibid., p. 205: “in the *GE* Afonso usually names the sources he takes his information from”.

³⁴⁴ Ibid., p. 207: “Afonso does not treat the Bible with an unquestioning reverence. There are many instances in which it can be shown that his attitude towards the Bible was much the same as towards any other of his sources”.

contemporâneas, os relatos são construídos de modo a enfatizar os benefícios trazidos pelo cristianismo e diferentes lições morais. Partindo deste preceito universalista, a obra começa com o Pentateuco – atribuído a Moisés. O primeiro volume, o único aqui analisado, compõe-se de seus cinco livros: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Apesar de heterogêneos no conteúdo, eles têm em comum o caráter cronológico e histórico.

Como em outras obras, Afonso X justifica a elaboração do livro, amparando-se em conceitos temporais, pois logo em seu prólogo, a *GE* afirma que

natural cosa es de cobdiciar los omnes para saber los fechos que acahescen en todos los tiempos, tan bien enel tiempo que es pasado, como en aquel en que estan, como enel otro que ha de uenir. Pero destos tres tiempos non puede omne seer cierto fueras da quel que es pasado³⁴⁵.

Portanto, é natural especular sobre o tempo passado, o único que nos é dado verdadeiramente a conhecer. E é isto que a *GE* pretende, em seu intuito totalizante. Os homens buscam o passado para saber dos feitos e dos acontecimentos, não só para recuperar a memória do que foi vivido, mas para buscar modelos a serem seguidos ou descartados. Para isso,

trabaiaron se los sabios omnes de meter en escripto los fechos que son pasados pora auer remembrança dellos, como si estonçes fuessen e quello sopiessen los que auien de uenir assi como ellos. Et **fizieron desto muchos libros, que son llamados estorias e gestas**, en que contaron delos fechos de Dios e delos prophetas, e delos sanctos, et otrosi delos reyes, e delos altos omnes, e delas cauallerias, e delos pueblos; e dixieron la uerdat de todas las cosas e non quisieron nada encobrir, tan bien delos que fueron buenos como delos que fueron malos³⁴⁶.

A *General Estoria* se insere, assim, na grande produção cultural e, mais especificamente narrativa, do rei sábio, que possuía um sentido moralista e político. Apesar de sua tendência aparentemente universalista, a escrita afonsina se calca numa especialização de campos do conhecimento. No caso específico da *GE* sua significação moralizante se conjuga com uma história real, bíblica e mitológica. É a interpretação da história universal a partir de uma ordem divina do mundo.

Devido à datação dessa edição (1930), pode-se entender quando Solalinde afirma que a *GE* revela um “prerrenacimiento, un caminar hacia la conquista de la antigüedad clásica, una visión más comprensiva de otros pueblos y civilizaciones que no se regían por las mismas

³⁴⁵ *GE*, Prólogo, p. 3.

³⁴⁶ *GE*, Prólogo, p. 3. Grifo meu.

normas del siglo XIII”³⁴⁷.

O mesmo pendore teleológico aparece em Pidal, na análise que ele tece sobre a *PCG*. Entretanto, é louvável a atitude desses estudiosos em ressaltar a recuperação da tradição romana por Afonso X antes mesmo do renascimento italiano. Daí eles denominarem-no “pré-renascentista”, diante de sua aparente tolerância com povos não-cristãos, num momento de resistência e guerra ao Outro no continente europeu. Dom Afonso buscou soluções para a premente e impositiva convivência entre cristãos e mouros por vias ligadas, por exemplo, à marginalização, a partir de sua escrita.

É neste sentido que se ressalta a abertura afonsina a outras tradições culturais e étnicas, como a presente na *GE*. Além da recuperação mesma da figura do rei Salomão, o primeiro da linhagem dos monarcas sábios, e de poetas pagãos e hispânicos, Afonso mira em Davi, grande rei cristão. São estas duas figuras régias vétero-testamentárias que servem de modelo ao rei Afonso X que, com a *GE*, abandona uma *Estoria de Espanna* em prol de uma história do mundo.

Ampliam-se, portanto, os horizontes castelhanos e ibéricos. Solalinde afirma que “Alfonso X, hombre universalista, codiciador de un imperio, investigador del ámbito astral, no podía resignarse com historiar unicamente lo acaecido en los confines terrenos de sus dominios”³⁴⁸. Enfim, é um projeto ambicioso, coerente com suas estratégias de centralização e legitimação políticas, de construções identitárias e integralização das diferenças. A *GE* indica um esforço insuperado pelas outras obras concebidas na câmara real, por ser a mais extensa e a que previa a maior cobertura da história conhecida da humanidade. Ela cobriria, do mesmo modo que a *PCG*, até o período mais recente, o próprio reinado de Afonso X.

E assim como a *PCG*, a *GE* não despreza os textos romances, utilizando a parte mitológica ou histórica, enquanto as fontes latinas ficavam para a parte especificamente dos feitos históricos. Outra hierarquização ocorria no plano da religião. Em primeiro lugar vinha a Bíblia e os autores cristãos; em segundo lugar, os de outras religiões, e somente se de acordo com as idéias religiosas do mundo ocidental. Em momento algum Afonso colocava a cristandade e o cristianismo em segundo plano, pois ele era antes de tudo seu defensor.

Apesar destas ressalvas, esse é outro ponto de interseção crucial com a questão da marginalidade dos mouros em seu reinado, pois estes possuíam aí não só um lugar social,

³⁴⁷ SOLALINDE, op. cit., p. X.

³⁴⁸ Ibid., p. XI.

como também cultural de grande importância. Isto se demonstra através, por exemplo, do fato de que na *GE*, Afonso X acolhe “los relatos históricos de los musulmanes – no sus conceptos religiosos para incorporarlos a sus obras”³⁴⁹.

É este espaço para as incorporações culturais islâmicas a porta de entrada no reino para a influência desse povo que permaneceu sob os domínios cristãos durante a *reconquista*, pois sua importância tanto econômica quanto cultural eram evidentes, concorrendo para a demonstrar seu caráter marginal no reinado afonsino, marcado por afastamentos e aproximações. É interessante notar que a literatura hebraica não aparece, o que corrobora a hipótese de alguns estudiosos, de que a ameaça judaica seria maior e, por isso, mais temida que a muçulmana.

Essa amplificação exaustiva das fontes e seu tratamento, dilatando-as e tratando-as não como mera tradução é, como já foi dito, fator de originalidade da obra afonsina. Buscava-se produzir “un libro objetivo y de pura información”³⁵⁰, na linguagem de Castela, de forma inédita:

Alfonso no puede resolver en muchas ocasiones este rebuscamiento de un nuevo vocabulario más que con largas explicaciones, con comparaciones aproximadas, o echando mano de la palabra usada por el vulgo, o dejando em latín o árabe los vocablos que no tenían equivalente apropiado; y sin embargo es inmenso, y en gran parte único, el léxico de la General Estoria. No se trata de que el español fuese un lenguaje incipiente, pues ya se habían producido los grandes cantares épicos, la mayoría de los poemas de clerecía y una frondosa literatura didáctica en prosa, sino de que em manos del rey hubo de moldearse una nueva lengua para incorporar a nuestra cultura los frutos plenos de la literatura árabe o de la latinidad clásica y patristica³⁵¹.

Portanto, além da consolidação linguística, identitária e política do reino, vemos que no século XIII, o rei ajuda a viabilizar a noção de território e de fronteira, diferentes da territorialidade imperial. É uma nova forma de se agregar identidade, em torno de um líder sábio e revestido de aura santificada – não sacerdotal –, e de um projeto centralizador. No caso de Afonso X, seu regime corporativo explicita que é ele a cabeça de um reino/corpo cada vez mais integrado através de suas obras poéticas, históricas e normativas. Na visão organicista de sociedade que se corporifica ao longo dos séculos XII e XIII, o rei está no topo da comunidade e sua escrita, no centro.

³⁴⁹ Ibid., p. XIII.

³⁵⁰ Ibid., p. XVIII.

³⁵¹ Ibid., p. XIX.

2.3.3 *Cantigas de Santa Maria*

A escrita afonsina, inclusive a poesia, possui claro viés político, como as *Cantigas de Santa Maria*³⁵². Estas compõem a grande obra poética do rei sábio, que também escreveu poemas profanos. Trata-se de uma vasta compilação de lendas medievais, mas principalmente, de milagres de Nossa Senhora e de louvores em sua honra. É o maior cancionero mariano de toda Idade Média. Sua elaboração ocorreu durante todo o reinado de Afonso X (1252-1284), tendo sido a obra que lhe consumiu maior atenção e dedicação. Dela restaram conservados 4 códices³⁵³:

- Códice j.b.2 da Biblioteca do Monastério do Escorial (E).
- Códice T.j.I, também do Escorial (T);
- Códice de Toledo, da Catedral de Toledo, hoje na Biblioteca Nacional (To);
- Códice da Biblioteca Magliabecchiana de Florença (F).

Antes da edição de 1959 do filólogo alemão Walter Mettmann, as *CSM* só haviam sido publicadas em sua totalidade numa edição de 300 exemplares, esgotadíssimos, da Academia Espanhola em 1889 após 17 anos de preparação por Leopoldo de Cueto, Marquês de Valmar. Ou seja, foram 70 anos de intervalo e espera. Porém, apesar de seu valor histórico, Mettmann informa sobre essa edição que “além de estar completamente antiquada a Introdução e ultrapassado, já na altura de publicação da obra, o glossário anexo, apresenta ainda o texto faltas graves”³⁵⁴, como o imperdoável desprezo do códice florentino na colaboração do texto, “embora já se soubesse de sua existência”³⁵⁵. Esse manuscrito apresenta acréscimos importantes, como duas novas cantigas, estrofes que faltavam nos outros códices e variantes importantes.

O códice E é o “más completo y correcto, pudiendo considerarse como la edición definitiva, puesto que se aprovechan en él casi todas las contenidas en los anteriores”³⁵⁶; daí, ser considerado o código-base por Mettmann. Este autor, no entanto, leva em consideração os outros códices e suas variantes linguísticas a fim de maior precisão e correção. O mesmo não ocorre na edição de Valmar, que “para a retificação deste (E),

³⁵² Substituída por *Cantigas* ou pela abreviatura *CSM*.

³⁵³ METMANN, Walter. “Introdução” In: AFONSO X. op. cit., 1959. pp. V-XIV. *passim*.

³⁵⁴ Ibid. p.V.

³⁵⁵ Ibid. p.V.

³⁵⁶ SERRANO, Matilde López. “Estudio preliminar”. In: *Cantigas de Santa Maria de Alfonso X el Sabio, Rey de Castilla*. Madri: Editorial Patrimonio Nacional, 1987. pp. 7-74. p. 13.

utilizaram-se diminuta e incongruentemente as lições dos outros manuscritos (T, To). Em muitos casos ficou de pé a lição errada, ainda que permitissem corrigi-la as variantes. Sobretudo na segunda metade da obra são numerosas as faltas”³⁵⁷.

Uma antologia de 34 cantigas foi organizada por M. Rodrigues Lapa em 1933. Tal publicação teria eliminado as deficiências da edição de Valmar e é considerada modelar por Mettmann, por se harmonizar com “as exigências da moderna crítica textual”³⁵⁸. O mesmo não ocorre com uma seleção em 1926 de 22 cantigas não narrativas, feita por Augusto Magne, que “nada de novo traz relativamente à crítica do texto, uma vez que este se fundamenta exclusivamente na edição de Valmar. No entanto revela-se útil o seu pormenorizado comentário linguístico”³⁵⁹.

Deste modo, utiliza-se aqui a edição de Mettmann que, cotejando os 4 manuscritos remanescentes e tendo por base o códice E, solucionou faltas das edições anteriores. Além disso, ela é a mais completa e acessível. Esse códice é considerado *princeps* e seu principal material é o pergaminho, cujo texto foi escrito em letra gótica francesa do século XIII. Ele conserva 420 composições divididas em dois grupos principais: líricas (de louvor) e narrativas (de milagres). De dez em dez cantigas há uma iluminura, totalizando 40.

Entretanto, o códice T é o mais completo no que se refere às miniaturas. Também está escrito em suporte de pergaminho e em letra francesa de códices tridentinos. Ambos códices escorialenses (E e T) teriam sido copiados pela mesma pessoa, pois a letra se parece bastante³⁶⁰. No que tange ao texto, esse códice escorialense T possui 193 cantigas com respectivas notações musicais. O seu conteúdo equivale à primeira metade do códice E, observando-se a ausência da cantiga de nº 8 por perda de folio e um intercâmbio entre as de nº 5 e 15. Serrano afirma que

el códice está encuadrado em gruesa tabla recubierta de cuero en su color, realizada por el flamenco Pedro del Bosque o Peter Bosch que encuadró los libros de la Biblioteca de El Escorial 'durante cuarenta años bajo la majestad de Felipe II', en frase de este artífice³⁶¹.

³⁵⁷ METTMANN, op. cit., p. V

³⁵⁸ Ibid. p. VI.

³⁵⁹ Ibid. p. VI.

³⁶⁰ Cf. ANGLÉS apud METTMANN, p.IX.

³⁶¹ SERRANO, op. cit., p. 37.

Constam expressivas 1257 pinturas³⁶² nesse códice, decoradas ao modo de um mosaico ou azulejo – de forma justaposta, conferindo-lhes ineditismo e, segundo Guerrero Lovillo, “mayor unidad narrativa”³⁶³. Tal disposição das miniaturas poderia também ser uma associação às vidrarias, mas principalmente aos díticos franceses. Serrano defende que os pintores do livro “debieron conocer alguna de estas ricas piezas de importación francesa; y bien por inspiración propia o por indicaciones del mismo rey, adoptaran esta distribución para sus miniaturas”³⁶⁴. Essa disposição gráfica se assemelha às nossas contemporâneas histórias em quadrinhos. Como se percebe, este é o códice cujo valor pictórico e iconográfico é o mais relevante.

Jesús Dominguez Bordona, historiador da miniatura espanhola, considera que a ilustração das CSM é “obra de miniaturistas españoles, formados como todos los artistas góticos, en la escuela francesa de su tiempo, que supieron conservar la gracia de los modelos em que se inspiraron y a la vez imprimieron un sello de gravedad”³⁶⁵, diferenciado dos franceses. Seria o forte acento hispano a conferir a especificidade dessas iluminuras em relação ao gótico francês. Para Lovillo, pode-se distinguir nesse códice,

tres maestros referidos exclusivamente al estudio de las figuras, ya que estima que debió de existir quizá una división del trabajo, realizando unos miniaturistas las orlas y la arquitectura, más esquemáticas y más sencillas, mientras que las figuras que animan las mismas escenas están bien dibujadas y observadas en sus menores detalles³⁶⁶.

O códice To, oriundo da catedral de Toledo, também é quase todo em pergaminho, à exceção de duas folhas de papel. Ele é o “más antiguo, escrito después de 1255, según Amador de los Ríos, porque en el prólogo el rey se aplica el título de 'rey de romanos’”³⁶⁷. Seria uma espécie de primeira edição da obra. Contém 127 cantigas, das quais passaram 103 ao códice T, acrescentando-se 97 novas, resultando em 200.

Os códices escorialenses (E, T) seriam ambos posteriores a 1279, ou seja, a primazia de ser o primeiro cabe mesmo ao de Toledo, que hoje se encontra na Biblioteca Nacional de Madri. Ele corresponde, portanto, à “primeira coleção saída dos *scriptoria* reais. Nele, estão

³⁶² Cf. METTMANN, Walter. op. cit., p. XI: “Además de las dos miniaturas descritas [anteriormente], hay otras 155, comprendidas em 210 páginas, una de éstas dividida en 8 compartimentos, y las demás en 6, siendo el total 1257”.

³⁶³ GUERREO LOVILLO apud SERRANO, Matilde López. op. cit., p. 39.

³⁶⁴ Ibid., p.39-40.

³⁶⁵ BORDONA apud Ibid., p. 40.

³⁶⁶ Ibid., p. 58.

³⁶⁷ Ibid., p. 13.

contidas cem cantigas de milagre e louvor, dois poemas introdutórios e uma *pitiçon* – onde se vislumbra o projeto inicial do Rei Sábio³⁶⁸: elaborar uma coleção de cem cantigas. Todas as cantigas desse manuscrito portam notação musical.

O último códice é o de Florença (F), que foi descoberto na Biblioteca Magliabecchiana, “hoy Nacional, de aquella ciudad, por D. Marcelino Menéndez Pelayo y estudiado luego por Solalinde que estableció su relación con los demás manuscritos”³⁶⁹. Ele também é escrito em pergaminho, em escrita gótica francesa, ou seja, as mesmas características do T. “O códice contém actualmente 104 cantigas entre louvores e milagres de Nossa Senhora, escriptos em gallêgo ou em antigo português”³⁷⁰. Este manuscrito se revela incompleto, pois “faltam estrofes, algumas miniaturas aparecem por pintar e suas notações musicais estão em branco”³⁷¹. A cada cantiga segue-se uma ou duas páginas miniaturizadas, totalizando quinhentos e dezesseis quadros que “conferem grande relevância a este códice F”³⁷².

Assim, não há como discordar de Mettmann quando ele diz que somente o códice E “podia servir de base a uma edição”³⁷³, já que lhe faltam somente 12 composições. Em sua edição, o autor buscou harmonizar entre si um texto legível com a precisão filológica, registrando no glossário todas as variantes relevantes.

Além desses códices, não podemos descuidar da existência de manuscritos desaparecidos: “o cancionero do Conde de Marialva; o códice de Isabel, a Católica; o códice pertencente a Dom Juan Lucas Cortes e um cancionero conservado até o século XVI na Torre do Tombo”³⁷⁴. Este é apenas um dos indícios da imensa popularidade dessa obra no mundo baixo-medieval e até mesmo na modernidade. As fontes que embasaram a escrita das Cantigas são muitas, mas dentre elas podemos destacar, além dos *Miraclos de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo,

lendas de tradição oral sobre milagres, coleções sobre milagres como as de Gautier de Cinci, ou o *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais com o nome de *Mariale Magnum*. A recompilação efetuada por Gil de Zamora, denominada Liber Miraculorum Baetae Mariae Virginis³⁷⁵.

³⁶⁸ FERNÁNDEZ, op. cit., 1994, p. 21.

³⁶⁹ SERRANO, op. cit., p. 13.

³⁷⁰ METTMANN, op. cit., p. XV.

³⁷¹ FERNÁNDEZ, op. cit., 1994, p. 22.

³⁷² Ibid., p. 22.

³⁷³ METTMANN, op. cit., p. XIX.

³⁷⁴ FERNÁNDEZ, op. cit., 1994, p. 22.

³⁷⁵ RIBEIRO, op. cit., p. 58.

Há uma discussão acerca do papel de Afonso X, se ele foi mais promotor, mentor e ideólogo das CSM do que efetivo autor. Sobre esta questão, Maria Tudela y Velasco afirma que:

En efecto, aunque recientemente los críticos estén limitando la participación del monarca en la redacción de los milagros, un examen detenido de toda la obra revela una intencionalidad no sólo de partida, esta es, en la génesis del empeño, sino también en la elaboración de todas y cada uno de los relatos, homogeneizados, entre otras cosas, en cuanto a la configuración del modelo que presentan. Pues, bien, insisto, desde estas presupuestas parece clara que la abultada colección de milagros sólo puede responder a las aspiraciones personales y al programa político del Rey Sabio. Si ese programa político y esas aspiraciones humanas coinciden se debe, sin duda, a que el promotor de la obra es, al mismo tiempo que monarca consciente de su papel rector, un creyente sincero y un devotísimo admirador de las magnificencias de María³⁷⁶.

Ainda que tenha diretamente escrito algumas delas, “lo único que se puede afirmar con certeza es la presencia de varios maestros anónimos y asistentes”³⁷⁷. Alguns desses colaboradores são conhecidos, pois como afirma Serrano:

en la cantiga 377 se elogia a Pedro Lorenzo que iluminaba 'bien y pronto' los libros de Santa Maria; Juan González fue el calígrafo del códice E de El Escorial; la cantiga 384 habla de un monje que hacía letras admirables en oro, azul y rosa. Ballesteros dio a conocer el nombre de Juan Pérez 'como pintor del rey' y Solalinde cree no sería inverosímil atribuir las miniaturas del códice florentino a este maestro; en frase de Guerrero, 'esto es cuanto sabemos sobre actividades pictóricas en tiempo de Alfonso el Sabio'³⁷⁸.

Quanto ao texto do cancionero, podem-se distinguir nomes de prováveis autores que atuaram na sua colaboração: “os poetas galegos Arias Nunes, Joan Airas, Men Rodríguez Tenorio; os portugueses Gonzalo Eanes do Vinhal, Joan Soares Coelho, Joan Peres de Avoim e alguns provençais como Arnaut Plagués, Bertran Carbonel, Bertan d'Alamanon”³⁷⁹, além do trabalho de compilação de história e hagiografia, e das bases teórico-doutrinárias do franciscano Juan Gil de Zamora, confessor do rei, tutor do infante Sancho e clérigo da corte de Bernardo de Brihuega.

Entretanto, esta discussão acerca da autoria das CSM fica em segundo plano, posto que o rei atuou diretamente na elaboração de sua unidade temática, que concebeu,

³⁷⁶ TUDELA Y VELASCO, Maria Isabel Pérez. *La imagen de la Virgen María en las Cantigas de Alfonso X*. En *La España Medieval*, 15 (1992), 297-320. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02143038/articulos/ELEM9292110297A.PDF> (acesso em 18/04/2008).

³⁷⁷ CORTI, Francisco. *La narrativa visual de las Cantigas de Santa Maria: testimonio y retórica*. In: *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte, 2003. p.20.

³⁷⁸ SERRANO, op. cit., p. 58.

³⁷⁹ FERNÁNDEZ, op. cit., 1994, p. 27.

segundo González Jiménez, “as cantigas como una especie de autobiografía literaria, en la que el rey-poeta se presenta como un trovador em busca de un galardón (o salvación del alma) de su donna celestial (María)”³⁸⁰.

Esta obra foi vista e tratada pelo rei sábio como parte importante de sua salvação política e pessoal. Calcada num tripé de letra, música e imagem, ela serviu também como transmissora de mensagens religiosas e ideológicas, diretamente vinculadas a práticas e representações no âmbito do vivido, incluindo as referentes aos mouros. Daí a associação entre as cantigas e a marginalização desse grupo, ou seja, uma perspectiva de análise político-cultural dessa obra poética, eivada de características estruturantes em sua gênese e destinação.

Buscando a salvação ansiada por toda a cristandade com os louvores à Virgem e o relato de seus milagres, o rei sábio não só empreendia a busca salvífica como almejava eternizar seu poder declarando-se o trovador de Maria e do arrependimento:

Afonso X se expõe pública e humildemente como um homem que cometeu muitos pecados e muitos erros [...]. O papel de trovador se revela como uma metáfora, pois se havia os que trovavam pela dama para receber sustento para a vida, o trovador pecador trova em busca de perdão para seus pecados e erros, põe-se em penitência terrena para uma imensa tarefa de cantar um sem fim de milagres, com o intuito de garantir o milagre de viver a eternidade de uma vida paradisíaca, sem fim³⁸¹.

Ademais, “muitas das últimas cantigas recordam eventos do reino e revelam suas atitudes diante dos seus contemporâneos. As cantigas são, portanto, uma fonte histórica da mais alta importância”³⁸². Toda a vida cotidiana da Península Ibérica do século XIII está presentificada nas *CSM*, uma obra inicialmente destinada aos cortesãos. Porém, um de seus objetivos era integrar o maior número possível de súditos no sentimento de pertença e vassalagem ao reino, daí terem se voltado também a um público não-cortesão, de iletrados. Isto foi facilitado por sua natureza poética e musical.

Há que se ressaltar a forte influência muçulmana nas cantigas, ainda que estas possuam características escolásticas como os versos metrificados e ritmados,

³⁸⁰ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel apud RIBEIRO, Ana Beatriz Frazão. op. cit., p. 57.

³⁸¹ CASTRO, Bernardo Monteiro de. *As Cantigas de Santa Maria: um estilo gótico na lírica ibérica medieval*. EdUFF, 2006. p. 196.

³⁸² O'CALLAGHAN apud RIBEIRO, op. cit., p. 103: “many of the later cantigas recount events of the reign and reveal his attitudes towards his contemporaries. The cantigas is thus a historical source of the highest importance”.

“argumentação de testemunhos, garantindo a veracidade dos milagres relatados, unindo fé e razão, e a compartimentação lógica e explanatória das iluminuras e das ementas de cada cantiga cuidando da clareza dos fatos”³⁸³. Bernardo Monteiro de Castro, por exemplo, relembra igualmente a influência pagã e folclórica na obra afonsina, incluindo as *CSM*, em que “as estruturas estróficas são claramente identificadas no padrão árabe do *zejel*”³⁸⁴.

Mais uma vez, a escrita afonsina atua no sentido de atenuar as distâncias e fronteiras entre Islã e Cristandade. Ademais, a própria abordagem dos feitos marianos, menos moralista do que as religiosas, indica que estas representações buscavam “refletir a grandeza do reinado de Afonso, inspirando orgulho e admiração assim como as catedrais se destacavam em sua comunidade”³⁸⁵, concorrendo doravante para seu projeto de centralização política e construção identitária – estabelecendo, de forma ambígua, o lugar de cada segmento nesta sociedade. O sul de Castela, por exemplo, é promovido através das estórias envolvendo o porto de Cádiz.

Ainda que o fato de as *CSM* envolverem três aspectos/apelos sensoriais (letra, música e imagem) indique um lugar-comum do período, ele integrou uma estratégia política de seu autor/mentor. As relações sociais entre autor/rei e leitor-ouvinte/súditos se tornavam mais próximas, assim como eles da Virgem e do Reino. Além disso, havia um mecanismo social envolvido neste processo:

Através dos cantos, jogos e rituais da cortesia tem-se um eficaz instrumento pedagógico de controle de um significativo contingente masculino. Prestavam-se à tarefa de disciplinar os desejos sexuais daqueles que (ainda) não participavam das trocas matrimoniais entre linhagens, famílias e casas. Prestavam-se à tarefa de civilizar a belicosidade de uma camada, os *bellatoris*, cujos prestígio e ascensão sociais eram alcançados, por meio da guerra, entre outras possibilidades. Além disso, prestavam-se à renovação da fidelidade vassálica servindo à aglutinação da corte em torno da figura do Senhor ou do Rei³⁸⁶.

Deste modo, pode-se tratar as *CSM* como uma obra política, o que se explicita com a escolha de Afonso X³⁸⁷ pelo uso do galego-português em sua elaboração:

En las posiciones lingüísticas adoptadas por Alfonso X se puede observar, por un lado, una estrategia inédita para la época: poner en duda la validez de un modelo

³⁸³ CASTRO, Bernardo Monteiro de. op. cit., pp. 40-41.

³⁸⁴ Ibid., p. 41.

³⁸⁵ Ibid., p. 44.

³⁸⁶ FERNÁNDEZ, Monica Farias. op. cit., 1994, p. 141.

³⁸⁷ Cf. MARAVALL, op. cit., p. 101: “El rey Alfonso es plenamente consciente de lo que hace al emplear el romance en campos tan fundamentales de la cultura”.

latino universal; y, por outro, contrariando la imagen de Alfonso X como um soberano ocupado en cuestiones intelectuales en detrimento de los problemas del estado, una estrategia conciente de la importancia de la transmisión del saber³⁸⁸.

Afinal, o poder transmite seus símbolos e decisões através de distintos veículos textuais, sonoros e iconográficos. E mesmo no período alto-medieval buscou-se manter a escrita das leis, para que estas não se perdessem. Há um caráter aglutinador do cancionero afonsino, como no uso do galego-português, que causa espécie “dado inexistir, segundo assenta Joseph T. Snow, nenhuma tradição anterior na poesia mariana”³⁸⁹.

Quatro são as hipóteses levantadas por diferentes estudiosos acerca da escolha dessa língua: “uma preferência poética relacionada com sua infância na Galícia; uma adequação maior do galaico-português à lírica; uma inserção na tradição trovadoresca em voga e uma compreensibilidade e aceitabilidade por parte do público”³⁹⁰. Serrano é uma das que defendem a liricidade da língua, afirmando que

la prosa castellana clara y rotunda es demasiado robusta para expresar los dulces sentimientos y aplacibles y delicados relatos que en alabanza de la Madre de Dios reúne el Rey en sus famosas composiciones que denominó Cantigas de Santa Maria. En ellas hubo de recurrir a otra lengua más dulce y flexible, la gallego-portuguesa, para sus alabanzas a la Virgen y los relatos de sus milagros”³⁹¹.

Ainda que seja verídica essa flexibilidade linguística e poética do galego, no uso desta língua em parte da escrita afonsina também subjaz uma estratégia política de integrar outros reinos e súditos que não só os de Castela e Leão, como a Galícia. Quer dizer, esta contraposição ao latim, e a diferença em relação ao castelhano, indica uma política afonsina centralizadora e aglutinadora, cimentada na visão de uma sociedade fronteiriça e na coexistência inescapável de diferentes povos – inclusive não-cristãos.

E o fato do idioma galego-português ser “fluido, natural e expressivo – logo, de fácil penetração em todas as camadas da sociedade castelhana”³⁹² só vem corroborar esta estratégia baseada numa “preocupación propagandística evidente”³⁹³, em busca de maior apoio e compreensão popular; daí sua escrita em romance. Cabe observar que há espaço para uma abordagem política acerca de textos poéticos, inclusive porque

³⁸⁸ BARROSO, op. cit., p. 9.

³⁸⁹ FERNÁNDEZ, op. cit., 1994. p. 24.

³⁹⁰ Ibid., p. 24.

³⁹¹ SERRANO, op. cit., p. 8.

³⁹² FERNÁNDEZ, op. cit., 1994, p. 25.

³⁹³ XOSÉ RAMON PENA apud Ibid., pp. 24-25.

nuestras epopeyas deben considerarse desde la perspectiva de la formación de comunidades sociales y culturales en el momento en que se inicia el proceso del que saldrán las naciones modernas: fase de territorialización en la que, en el imaginario, en los discursos, así como sobre el terreno, existir es ocupar, delimitar, defender. [...] La epopeya española divide, en el seno del espacio, percibido como homogéneo, de la Península, un territorio propio movedido, que se redefine a todo momento por los movimientos que le quitan y le añaden³⁹⁴.

É esta especificidade afonsina, baseada na convivência com o Outro, incluindo os mouros, um de seus aspectos mais relevantes. E não é só nas cantigas, na obra poética afonsina, que isso transparece. Ao contrário, em toda sua escrita há uma preocupação constante em afirmar sua diferença e o caráter único de seu reinado, fortemente marcado pela presença do mouro, inclusive em sua escrita. Esta preocupação, intensificada pela *Reconquista*, e o conseqüente fenômeno da *re población*, levou o rei sábio a tratar de forma homogênea este grupo étnico-cultural, excluído do restante da Europa – os mouros.

³⁹⁴ Ibid., pp. 366-367.

PARTE II

O PODER DA ESCRITA

CAPÍTULO III – A AMBIGÜIDADE DA MARGEM

3.1 Uma sociedade fronteiriça: os espaços dos outros

A sociedade afonsina pode ser caracterizada pelo que diferentes historiadores denominaram de fronteiriça. Não apenas em termos territoriais, mas também culturais, jurídicos, espaciais e sociais. Principalmente no caso das sociedades ibéricas medievais que, segundo postula a historiadora francesa Adeline Rucquoi, seriam marcadas de forma profunda pela guerra, pois esta estaria

sempre presente na vida quotidiana e no horizonte mental hispânicos: **a sociedade ibérica é uma sociedade de fronteiras** e como tal, caracteriza-se por uma forte mobilidade social, onde as possibilidades de ascensão são tão numerosas como os riscos incorridos³⁹⁵.

As batalhas levavam a trocas de proveniência diversa, assim como a convivência posterior. Além disso, internamente, distintos grupos conviviam nesta Castela do século XIII, em que os cristãos haviam retomado grande parte do domínio das terras. Ou seja, a recuperação do centro de poder, que implicou em uma reestruturação das forças, espaços e relações sociais dos cristãos com os outros.

García de Cortázar, por exemplo, afirma que a “frontera, con ese valor de extremo y de extremo despoblado, contribuye a configurar la economía y la mentalidad de los castellanos”³⁹⁶. Convém considerar que toda sociedade possui um centro, uma zona central que a estrutura, sem ser em si um fenômeno localizado no espaço.

³⁹⁵ RUCQUOI, op. cit., p. 217. Grifo meu.

³⁹⁶ GARCÍA DE CORTÁZAR, op. cit., p. 21.

Mesmo a medieval, marcada por um forte policentrismo, possui uma centralidade, um núcleo que “nada tem a ver com a geometria e pouco tem a ver com a geografia. O centro, ou zona central, é um fenômeno que pertence à esfera dos valores e das crenças. É o centro da ordem de símbolos de valores e crenças que governam a sociedade”³⁹⁷.

Edward Shils afirma que a zona central participa da natureza do sagrado e que “todas as sociedades possuem uma religião oficial, mesmo quando essa sociedade, ou os seus expoentes e intérpretes, a concebem, mais ou menos correctamente, como sendo uma sociedade secular, pluralista e tolerante”³⁹⁸. Nada mais adequado para a sociedade afonsina, notadamente cristã.

Para conservar esta característica, havia instituições e indivíduos responsáveis pelo controle e cumprimento das normas e da autoridade, a fim de observar o que o autor chama de “sistema central de valores da sociedade”. No caso afonsino, estes valores eram os cristãos. Entretanto, como todo sistema social, ele possuía amplitude de variação, pois existe sempre uma quantidade “considerável de não integração dos valores e crenças, tanto no domínio dos valores de indivíduos representativos como entre indivíduos e secções da sociedade”³⁹⁹.

O sistema central de valores é auto-afirmativo, pois possui tanto a autoridade quanto os elementos de sacralidade que determinam os valores sociais. Esta ordem, que está implícita neste sistema, e à luz da qual ele se legitima, é dotada de dinamismo. Ligada à apreciação da autoridade e das instituições nas quais ela é exercida está a apreciação das qualidades, “às quais passaremos a chamar valores secundários, [que] podem ser étnicas, educacionais, familiares, económicas, ou profissionais”⁴⁰⁰.

O sistema central de valores compreende tanto valores secundários quanto primários, legitimando e premiando aqueles que são mais próximos do centro de autoridade e poder. Na Idade Média, através do dom e contradom, compreendia-se bem estes mecanismos de recompensa. Shils afirma que a autoridade tem uma tendência expansiva, de expandir

³⁹⁷ SHILS, Edward. *Centro e periferia*. Lisboa: Difel, 1992. p. 53.

³⁹⁸ Ibid., p. 54.

³⁹⁹ Ibid., p. 55.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 57.

a ordem que representa em direcção a uma saturação do espaço territorial. [...] De facto, governar consiste em universalizar – dentro dos limites da sociedade – as regras inerentes à ordem. [...] governantes procuram estabelecer a difusão universal da aceitação e observância dos valores e crenças de que eles são os conservadores por incumbência dessas funções. [...] Assim, a simples existência de autoridade numa sociedade impõe um sistema central de valores a essa sociedade⁴⁰¹.

Mas à medida em que se desloca do centro da sociedade para as periferias, a influência do sistema central de valores vai se diluindo e “quanto mais baixo se desce na hierarquia, ou quanto mais nos afastamos territorialmente da localização da autoridade, menos essa autoridade é apreciada”⁴⁰². Isto é bastante explícito no caso afonsino, que se utilizou de diversos oficiais para manter a ordem na região das fronteiras, nem sempre com o mesmo sucesso que no centro. As margens sociais se mostram sempre mais permeáveis do que o poder central faz supor, mas nem por isso a autoridade não busca se afirmar. Ao contrário,

estas ocasiões intermitentes de participação têm sido incompatíveis com ocasiões de rejeição activa e de antagonismo em relação ao sistema institucional central, à elite situada no seu centro, e ao sistema central de valores que essa elite promove no interesse de sua própria legitimação⁴⁰³.

Para além disso, onde há uma participação mais marginal no sistema institucional central, a ligação à centralidade se atenua. Onde o sistema institucional central se torna mais compreensivo e inclusivo, de maneira a que uma proporção maior da vida da população fique sob sua responsabilidade, a tensão entre o centro e a periferia (ou margens), tal como o consenso, tende a aumentar.

No reinado afonsino, a periferia era composta pelos não-cristãos – mouros, judeus e pagãos –, que muitas vezes eram associados aos hereges, tanto na representação social quanto no tratamento jurídico que lhes eram reservado. Entretanto, àqueles considerados hereges o peso da lei era maior, pois eles podiam minar a própria religião católica – contestando seus principais dogmas. Os desviantes da ortodoxia cristã mereceram, portanto, leis específicas, como nas *SP*, que assim os definiram:

⁴⁰¹ Ibid., p. 62.

⁴⁰² Ibid., p. 63.

⁴⁰³ Ibid., pp. 63-64.

Hereges son una manera de gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro señor Jesucristo, et de les dar otro entendimiento contra aquel que los padres santos les dieron et que la iglesia de Roma cree et manda guardar⁴⁰⁴.

Como se percebe, na retórica e na legislação afonsinas, a loucura era associada ao desviante da cristandade. Os hereges eram acusados de deturpar as palavras de Cristo, e se

o grau de tolerância face aos grupos étnicos era muito limitado, a própria religião era seguramente um factor que atenuava a hostilidade. Graças à intervenção íntima da religião em todas as construções sociais, que se legitimava sempre pela referência à ordem divina, **qualquer desvio da ortodoxia religiosa, qualquer atitude não conforme com as normas religiosas ou ideológicas era sentida como perigoso para a coesão do grupo**. Isto aplica-se em larga medida ao herético que recusava participar nos cultos e nas crenças praticados pelo grupo religioso: ou ao qual era recusada a faculdade de neles participar devido aos seus erros ou à sua insubordinação⁴⁰⁵.

Havia, como se vê, uma clara relação “entre a lei e o discurso religioso. Ambos garantiam um sentido de unidade e identidade a todos aqueles que abraçavam a fé católica, mas condenavam e nomeavam aqueles que desobedeciam a mesma”⁴⁰⁶. Como os hereges, que deveriam ser devidamente penalizados; ainda assim, Afonso X lhes reservava um tratamento persuasivo:

Los Herejes pueden ser acusados de cada vno del Pueblo, delante de los Oispos, o de los Vicarios que tienen sus logares: e ellos deuenlos examinar en los articulos de la Fe, e en los Sacramentos; e si fallaren que yerran en ellos, o en alguna de las otras cosas que la Iglesia Romana tiene, e **deue creer, e guardar, estonce, deuen pagnar de los conuertir, e de los sacar de aquel yerro, por buenas razones e mansas palabras**: esi se quisieren tornar a la Fe, e creerla, despues que fueren reconciliados deuenlos perdonar⁴⁰⁷.

Não se pode negar, contudo, que os grupos heréticos representavam um risco maior que os outros às comunidades cristãs, pois

sua situação normal era a de uma seita, e portanto de uma minoria bem consciente das suas diferenças relativamente ao resto da sociedade e tendente a separar-se dela; a atitude separatista evidencia-se assim em duas vertentes, mas a não-participação no sistema dominante de crenças e de cultos anda a *pari passu* com a anomia social: certas heresias recusam a ordem social porquanto não conforme com a verdade da religião⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ SP, Partida VII, Título XXVI, Preâmbulo, p. 350.

⁴⁰⁵ GEREMEK, op. cit., 1995a, pp. 196-197. Grifo meu.

⁴⁰⁶ SILVEIRA, op. cit., p. 20.

⁴⁰⁷ SP, Partida VII, Título XXVI, Lei II, pp. 351-352. Grifo meu.

⁴⁰⁸ GEREMEK, op. cit., 1995a, pp. 197.

Vários direitos lhes eram retirados, como o de ocupar cargos públicos, de fazer testamento, depor, herdar bens familiares ou receber doações. A lei era bastante explícita acerca do cuidado que os cristãos deveriam ter com este grupo, evitando abrigá-los em suas residências, sob risco de penas severas:

Amparar non deve ningun Christiano a los Herejes en su casa, nin en su Castillo, nin en otro lugar que aya: e los que assi los ampararen, yerran a Dios, e al Señor de la tierra, e dan carrera a los Herejes, de fazer, e de obrar sus maldades. Ca algunos y ha dellos, pue dubdarian de ser Herejes por miedo de la pena, e non dubdan de lo ser, porque fallan quien los ampare: e porende dezimos, que si alguno los acogiere, e los amparare en su tierra, despues que fuere amonestado por sentencia de excommunion que diesse contra el algun Perlado de Santa Iglesia, si fuere rebelde, e non obedeciere a la sentencia del Perlado, e estuuiere en esta rebeldia por vn año, dende en adelante, mandamos, que sea enfamado por ello, de manera, que jamas nunca pueda tener oficio, nin lugar honrado⁴⁰⁹.

Nem os pagãos escapavam da marginalização. Na parte referente às “seitas idólatras da antiguidade”, o *Setenario* afirma mais uma das características do verdadeiro cristão, que é ser despido de superstições, como ao comentar as visões, diz que “todos los que en ellas creyen non auyan ffirmes creñcias nin ley uerdadera”⁴¹⁰. Ao longo da obra, Afonso X busca ratificar os princípios do cristianismo e, concomitantemente, cristianizar as tradições pagãs – como as crenças nos deuses dos quatro elementos e nas propriedades antropomórficas dos planetas. Ao fazer essa descrição da cultura dos antigos, inclui-se também uma reafirmação da superioridade cristã diante destes costumes, que seriam oriundos do desconhecimento e de boa vontade:

Onde en todas estas maneras que auemos dichas andauan los omnes errados, buscando a Dios e queriéndol connoçer. Et commo quier que él es en todo, porque non auyan entendimiento derecho de connoçerle verdaderamientre, llegando por connoçencia verdadera al lugar o él era, por esso cayen todos en estes yerros⁴¹¹.

Além disto, convém destacar que a sociedade cristã, como a afonsina, se considerava um todo, o que nos permite analisá-la, segundo Geremek,

⁴⁰⁹ *SP*, Partida VII, Título XXVI, Lei VII, pp. 357-358. Grifo meu.

⁴¹⁰ *SET*, Lei XVII, p. 49.

⁴¹¹ *SET*, Lei XXXIV, p. 65.

nos termos de uma sociedade orgânica, certamente com mais razão do que as modernas sociedades que afirmam a igualdade dos homens. Esta unidade, baseada nos vínculos universais da religião e da descendência comum de toda a espécie humana, induzia a cultivar a um grau elevadíssimo o sentido do decoro. A consciência social estava profundamente impregnada da mentalidade tradicional que separava o normal do podre, do sujo, do contagioso⁴¹².

Sendo assim, os outros deveriam ser afastados, ao menos teoricamente, dos cristãos. Evitava-se, deste modo, a “contaminação” da cristandade. Entretanto, alguns “erros” eram perdoáveis, como o dos antigos, que não era visto como intencional. Eles buscavam Deus, só que por caminhos diferentes e, por isso, tidos como errôneos, pois a lei cristã é a certa e a verdadeira, segundo o *Setenario*:

non tan ssolamientre por la ley vieja nin por los dichos de los ssabios e de las prophetas, mas aun ssegunt natura de los çielos e de las otras cosas spirituales, queremos prouar que la nuestra santa Ffe es ley derecha e creñcia verdadera, e non otra ninguna que ffuesse desde el comienço del mundo nin sserá ffecha ffasta el ffin⁴¹³.

Esta postura de antagonizar o paganismo e o cristianismo a fim de favorecer o segundo através da condenação do primeiro permanece nas leis seguintes, como a XXXV, que já traz no título o teor de seu conteúdo de forma bem assertiva: “De cómo Nuestro Sennor Dios non puede ser conosco por estas setas que son dichas, mas por la ley biua e verdadera de Ihesu Cristo”⁴¹⁴. Interessante perceber que ao longo escrita afonsina, as outras religiões são denominadas de seitas, em contraposição à lei cristã – sempre a única verdadeira. As antigas “fazíen a los omnes errar, e non sabíen conosco a Dios nin creyen en él como deuien”⁴¹⁵.

Segundo o *Setenario*, o verdadeiro conhecimento, que leva à verdade, é aquele que se afasta das mentiras das quais estes costumes estariam imbuídos:

desta guisa se arredrauan de la verdade e allegáuanse a la mentira, [non] parando mientes de cómo él non era cosa que se podiese conosco nin por creencia vana, nin por antojança, nin por seta, nin por opinión, nin por fantasia, nin por suenno, nin por visión; mas por ley biua e verdadera, fecha e hordenada de Dios Padre por el su querer e por el su poder e por su saber⁴¹⁶.

⁴¹² GEREMEK, op. cit., 1995a, p. 193.

⁴¹³ SET, Lei XXXIV, p. 65.

⁴¹⁴ SET, Lei XXXV, p. 66.

⁴¹⁵ SET, Lei XXXV, p. 66.

⁴¹⁶ SET, Lei XXXV, p. 66.

Aqui se percebe o destaque que a questão da sabedoria tinha para Afonso X, pois através dela se chega ao conhecimento verdadeiro, divino. A vinda de Cristo teria vindo coroar este processo de se levar a verdade à humanidade e, também, a salvação eterna

nos rrey don Alfonso, que este libro fizimos componer porque entendimos que la voluntad de nuestro padre era en esta creencia que en outra cosa, e entendiendo otrosy que es esto verdad e derecho, que otra ley non ha nin puede ser verdad synon esto, rrogamos e conseiamos e mandamos, non tan solamente a los de nuestro sennorío, mas a todos los otros que nos quisieren creer, que esta ley tengan e obedezcan, e non otra. E eso mesmo dezimos a los otros que las otras creencias creen: ca entendemos que por aquí serán quitos de pecado e ganarán amor de Dios. Ca sé ciertamente que **sy bien se arrepentieren, serán perdonados del yerro quel fezieron**⁴¹⁷.

Este trecho do *Setenario* é mais uma demonstração da postura persuasiva do reinado afonsino diante dos não-cristãos, pois ainda que não houvesse a coerção sugere-se que a lei e a fé cristãs deveriam ser seguidas, por sua explícita superioridade diante dos outros “erros”. O caráter abrangente e universal do cristianismo também é ressaltado pela possibilidade e exortação à conversão de adeptos de outras religiões que se arrependessem de seu “erro”.

Na lei que trata da Santa Igreja, sua duplicidade é destacada, pois ela é “llamada el ayuntamiento de los fieles de Dios que creen la fee de Ihesu Cristo su fijo, e en esta Iglesia ha dos poderes: vno, spiritual; e outro, tenporal. El spiritual llaman en latín Triunphant, que quiere dezir en nuestro lenguaje tanto commo vencedor”⁴¹⁸. Dois pontos devem ser aqui ressaltados. O primeiro, a menção ao corpo de fiéis como constituintes da Igreja; o segundo, ao triunfo dela no que se refere ao poder espiritual. Esta é a Igreja como instituição.

A lei seguinte se refere a ela como edifício, ou “la deste mundo, donde se ayuntan los fieles de Dios e lidian por la Fee [...] porque sienpre está en guerra, llámanla Iglesia Militant, que quiere dezir lidiador”⁴¹⁹. Neste caso, de inserção temporal, destaca-se seu caráter bélico – ainda mais num momento em que a Europa se via diante de diversos contingentes populacionais tidos como seus “inimigos”, inclusive os mouros.

Estas guerras tinham de fundo uma motivação religiosa, pois o maior proveito neste mundo era ganhar o amor de Deus e “beuir omne en este mundo bien e honrradamente

⁴¹⁷ SET, Lei XXXVII, pp. 68-69. Grifo meu.

⁴¹⁸ SET, Lei XXXVIII, p. 69.

⁴¹⁹ SET, Lei XXXIX, p. 70.

para ser tenido por Bueno, e parayso en el outro, que es folgança conplida”⁴²⁰. A busca pela salvação era o norte desta sociedade, em que entre os preceitos do bom cristão estavam crer e obrar. Não havia fé sem obra.

Outra interessante forma de apropriação da cosmogonia pagã se dava pela cristianização de símbolos, como o da Terra, associada à Virgem Maria, numa estratégia bem-sucedida de flexibilidade do cristianismo: “ca los que aorauan a la tierra queríen tanto mostrar commo que orassen a Ssanta María; ca ella ouo en si siete cosas a ssemeiança de la tierra”⁴²¹. Esta cristianização segue com os outros elementos naturais.

Os que adoravam a água, por exemplo, o faziam pela semelhança com o batismo, “que ffaz enternecer las cosas duras; ca él amolleçe los peccados que tienen los omnes endurecidos en los coraçones e ffaz que sean tiernos, rrepintiéndose e ffaziendo dellos penitências, ssegunt dixo”⁴²².

No caso do ar, “esto ffué a ssignificança de la linpia vida e ssanta que ffizo Nuestro Sennor Ihesu Cristo en este mundo, en que auya ssemeiança”⁴²³. A vinda de Cristo, “que ffué ayre linpio en todo e sol de justiça, desató todas las creñças uanas que en el mundo auye ante que él viniese; ca las tollió del todo o la mayor parte, faziéndoles entender ante que non era nada”⁴²⁴.

No caso do fogo, a associação se dá com o Espírito Santo: “dicho auemos en las leyes ante desta de cómmo auya vnas gentes que aorauan el elemento del fuego. E esto era a semeiança del Spíritu Santo, que deuíen aorar”⁴²⁵.

A simbologia pagã referente às creñças astrológicas também foi apropriada, inclusive a dos sete céus, que seriam “los vii mouimientos que ffizo Nuestro Sennor Ihesu Cristo de los vii dones que dió Dios a ssus amigos”⁴²⁶. E assim como no caso da Terra, os elementos femininos ligados aos astros foram associados à Maria, como a Lua. “Los aoradores de la luna ffazíanla ymaien a ffigura de mugier vestida de pannos blancos, que mostraua esto que auya a sser. Et esto era a ssignifficança de Ssanta María que nunca ffué corronpida, que es

⁴²⁰ SET, Lei XL, p. 72.

⁴²¹ SET, Lei XLIII, p. 74.

⁴²² SET, Lei XLIV, p. 77.

⁴²³ SET, Lei XLV, p. 78.

⁴²⁴ SET, Lei XLV, p. 78.

⁴²⁵ SET, Lei XLVI, p. 79.

⁴²⁶ SET, Lei XLVII, p. 80.

ssemelhada a la luna en vii maneras”⁴²⁷, sendo a primeira delas a virgindade. Assim como a Lua, a Virgem Maria era incorruptível. Mercúrio, por suas características ligadas a justiça e sabedoria, remete a Jesus Cristo:

lo que ffazían vestidura a la ssu ymagen de muchas colores sse entiende por la grant justicia de Ihesu Cristo, que muestra a cada vno lo que ha de auer ssegunt la color que parece en sus obras e en ssus fechos. Onde el poder que dauan a Mercurio con las otras planetas, a Ihesu Cristo lo douyeran dar; ca él las ffizo e por onrra dél ffueron ffechas. Et a ssemeiança de Ihesu Cristo, que ffué escriuano uerdadero; ca el su ssaber escriue todas las cosas. [...] esto que dixieron los antigos por Mercurio, por Nuestro Ssenor lo quisieran dezir ssi sopiessen⁴²⁸.

Vênus seria a piedade de Deus, “porque ha nonbre ffeminino, por eso le ffazían ffigura de duenna ffermosa. [...] et por ende todas las vertudes e las amistades que dieron a Uenus, a la piadat de Dios las deuyeran dar”⁴²⁹. A crença daqueles que adoravam o sol provinha do desconhecimento, daí o erro dos antigos, pois “non connoçien que la lunbre que el sol auye le viníe de Dios”⁴³⁰.

A linguagem bélica reaparece ao se tratar de Marte e sua potência ofensiva, pois “fortaleza dauan los antigos a la planeta Mars e poder de destruyr los enemigos. Et esto era a semeiança de Ihesu Cristo por ssiete rrazones”⁴³¹, que venceu grandes inimigos como o diabo e que “em xxxii annos uençió ssus enemigos quantos le contrallauan, tan bien en el çielo commo en la tierra”⁴³². Além disso, o vermelho marciano se aproximava do sangue de Cristo.

E assim prosseguem as comparações, com Júpiter se assemelhando à honestidade de Cristo e a antiguidade e solidez de Saturno a Deus Pai. Depois dos sete planetas, comparam-se os signos e seus atributos aos símbolos cristãos. Áries, Touro, Câncer, Leão, Escorpião, Sagitário, Capricórnio, Aquário e Peixes assumiam características próprias de Jesus Cristo; Gêmeos e Libra, por sua dualidade, seriam Pai e Filho ao mesmo tempo; Virgem, obviamente, se associa à Maria, num momento em que o culto mariano retoma um modelo feminino ligado às virtudes, para se contrapor a Eva. Por fim, os 12 signos zodiacais são comparados aos 12 apóstolos:

⁴²⁷ SET, Lei XLVIII, p. 81.

⁴²⁸ SET, Lei XLIX, pp. 82-83.

⁴²⁹ SET, Lei L, p. 83.

⁴³⁰ SET, Lei LI, p. 84.

⁴³¹ SET, Lei LII, p. 86.

⁴³² SET, Lei LII, p. 86.

Ca las estrellas sse entienden por los ángeles, que de Dios e de Santa María em ffuera sson la mayor lunbre que han en el çielo. Pero las mayores estrellas sson aquellas a que llaman ssignos, que quiere dezir cosas ssennaladas, que sse entiende en dos maneras: la vna, que sson ffiguradas; la otra, que ffazen ssenales. Et esto sse entiende por los doze apóstole; ca los puso Dios por connoçer la Trinitat e, connoçiéndola, sser ffirmes en la ley, que es el ffirmar del çielo [...] ffaziendo a los omnes a connoçer a Dios uerdadero por ley e dexar las erranças en que andauan de las otras ssectas. Et por ese los dixo Nuestro Ssenor Ihesu Cristo que eran luz del mundo [...] Onde aquellos doze apóstoles ffueron doze ssignos uerdaderos que parescen en el çielo e alubran la tierra e departen la luz de las tiniebras e el día de la noche.⁴³³

Interessante perceber a substituição dos guias espirituais da antiguidade pelos apóstolos. Mantiveram-se os atributos e funções, mas em novos personagens. Esta estratégia dogmática foi bastante utilizada pela Igreja ao longo dos séculos e, aqui neste momento, com o respaldo da monarquia. Outros exemplos e alianças temporais ocorrem ao longo do *Setenario*, como no caso do batismo, quando se enfatiza que ele só podia ser dado por quem já fora batizado anteriormente. Há aí uma referência à cavalaria:

sy él mismo non oviere rrescebido bautismo, fasta que lo rresçiba non lo deue dar a otre, esto se muestra por razón natural; que non puede dar omne a lo que non ha. E desto nos dio enxemplo la cauallería temporal; ca asy commo ninguno non la puede dar sy ante non la rresçebiere, quanto más la spiritual del sacramento del bautismo, que son las armas de los caualleros de Ihesu Cristo⁴³⁴.

Só deveria receber este sacramento quem o pedisse, não era recomendado o batismo involuntário. A conversão deveria ocorrer sempre pelo convencimento, não pela força. A partir destas leis sobre os sacramentos, o *Setenario* se volta para questões muito específicas dos ritos católicos.

Há que se ressaltar a preocupação afonsina com a definição e classificação das coisas, como a penitência, que é “segunt dixieron los ssantos padres, rrepentirse e dolerse omne de los peccados que ha ffechos en manera que non aya uoluntad de tornar más a ellos”⁴³⁵. Além disso, passa a haver a necessidade de um intermediário entre o ser humano e o sagrado.

A penitência é sempre oriunda de um pecado, e este também é diferenciado pelo *Setenario*, pois “peccados ffazen los omnes de muchas naturas, segunt la uoluntad les da e

⁴³³ SET, Lei LXVIII, pp. 115-116.

⁴³⁴ SET, Lei LXXX, p. 132.

⁴³⁵ SET, Lei XCVI, p. 182.

los fechos sse los guisan, pero todos tornan en tres maneras: la vna, venial; la outra, criminal; la outra, mortal”⁴³⁶. A través da criminalização dos pecados os monarcas podiam atuar, e eles se dividiam em quatro: simonia, heresia, apostasia e o sacrilégio. Estes quatro pecados eram considerados pecados criminais, que atingiam não só a Igreja. No caso da apostasia, a lei era clara:

el tercero peccado es apostaçiam e este sse parte en tres maneras, e quier dezir tanto en griego commo rrenegamiento en lenguaie de Espanna. Et la primera déstas es de àquellos que sse parten de la Ffe, porfiando en aquellas cosas que sson contra ella, ayudándola a destroyr⁴³⁷.

Portanto, os apóstatas contribuían para o enfraquecimento do cristianismo, devendo por isso ser enquadrados; principalmente aqueles que deixavam a fé católica. Por fim, há uma exortação aos cristãos para que evitassem o pecado mortal, pois a esperança na vida eterna era inquebrantável:

deuen esforçar todos los cristianos quanto más podieren de non estar en pecado mortal, pues que los bienes que entonce fazen non les ayudan a ganar el amor de Dios por que entren en su rregno quando morieren [...] los que muríen non se perdíen, segunt la Fe católica, mas son atales commo los que pasan de vn lugar a otro, e los que fazen bien van a paraíso e todos los otros van a pena de purgatorio e de infierno⁴³⁸.

A antepenúltima lei do *Setenario* trata das vestimentas estabelecidas pela Santa Igreja para os prelados menores, e nela se comenta também a vitória de Jesus sobre o diabo e a questão da justiça, de dar a cada um o que é de direito – maior atributo régio, bastante ressaltado por Afonso X em suas obras: “esto es a ssignifficança de la justiça, que es dar a cada vno ssu derecho, en dos maneras: la vna, dando galardón a los buenos por el bien que ffazen; la outra, castigando a los malos por el mal que ouyeren ffecho”⁴³⁹.

Novamente se retoma o modelo davídico: “et otrossí dixo el rrey Daudid que Dios derecho es e amó justiça e yguallat vió la ssu cara; et esto ssigniffica de la çinta arriba”⁴⁴⁰. A última lei do *Setenario* se refere à comunhão e às vestimentas sacerdotais, ratificando igualmente a importância da justiça e de outras virtudes para se vestir contra os males do mundo:

⁴³⁶ SET, Lei XCVIII, p. 184.

⁴³⁷ SET, Lei XCVIII, p. 187.

⁴³⁸ SET, Lei CIII, p. 226.

⁴³⁹ SET, Lei CVI, p. 251.

⁴⁴⁰ SET, Lei CVI, p. 252.

por ende la oración que dize el clérigo quando viste la casulla es ésta, que rruega a Dios, que es derechamente justiçiero, quel enffortalezca, guarneciéndol de vestiduras de justicia e de ornamentos de homillat e de ssalut e de castidat, por que pueda poderosamente contrastar a los viçios deste mundo, que sse entiende por los peccados, e dignamente sseruir a los ssacramentos de la misa⁴⁴¹.

No caso da *GE*, uma de suas passagens relata a recusa dos judeus à predicação de Jesus e sua tentativa bem-sucedida junto aos pagãos:

Demas, quando los judios non quisieron recibir a Jesu Cristo nuestro sennor, e que se torno a predigar a los gentiles, e dellos conuertio, dond ensancho enla su fe, e acrecio los fieles enella, que somos nos. Et esto assi tenemos que deue seer si non si por uentura quisieremos nos los cristianos acalonnar e demandar a los que fincaron gentiles, los sanctos omnes e las sanctas mugieres uirgines e otros que uinieron ala nuestra fe, que es la de Cristo, e las martirieron ellos, e las mataron por ello⁴⁴².

Assim a origem da *España* é relatada, a partir dos filhos de Thubal, que chegaram aos montes Pirineus e depois disso:

por poner ellos nombre asu tierra, **pararon mientes en una estrella de occident que parece de quando se pone el sol, e por que esta estrella** a nombre Espero llamaron ellos a esta su tierra de Espanna, Esperia. E este nombre duro e dura aun en esta nuestra tierra quanto en el latin, mas desde que uino el rey Espann pusol nombre Espanna del su nombre del, assi como la auemos nos departido en la nuestra Estoria de Espanna enel comienço, e lo departiremos aun en esta en su lugar adelante. E **esta tierra yaze en la fin de Europa a occident, que es la postremera tierra del mundo, assi como tiene daquela parte**⁴⁴³.

Na *PCG*, assim como na *GE*, a história começa pelo Gênesis e o povoamento dos continentes, a partir da descendência de Noé: Sem na Ásia, Jafé na Europa e Cam na África. A *Espanna* teria sido originada com Thubal, quinto filho de Jafé. O relato continua com a Península Ibérica sendo ocupada e povoada até chegar ao objetivo afonsino, bastante explícito, de recuperar essa história, inserindo-a no mundo:

Tod estas tierras sobredichas fueron pobladas assi cuemo uos contamos, e ouo y muchos cabdiellos que fueron sennores dellas e que ouieron grandes guerras entre si; mas por que los sos fechos no fueron muy sennalados pora contar en est estoria, tornaremos a fablar de Hercules, que fue ell omne que mas fechos señalados fizo en Espanna en aquella sazón, lo uno en conquerir

⁴⁴¹ *SET*, Lei CVIII, p. 263.

⁴⁴² *GE*, Livro II, Cap. XXX, pp. 54.

⁴⁴³ *GE*, Livro III, Cap. III, p. 58. Grifo meu.

las tierras, lo al en poblando las⁴⁴⁴.

Percebe-se que Afonso X parecia consciente de que a *Espanna* estava geograficamente às margens da cristandade, mas contrapõe esse fato por sua origem ligada aos astros e a um rei. Ao tratar dos primeiros costumes dos homens até as escrituras, a *GE* afirma que:

Primera mente los omnes non creyen em Dios, nin tienen creencia ninguna, nin orauan a El nin a otra cosa, nin auien mugieres apartadas, nin catauan en auer fijos connosçudos, nin casauan. Pero es aqui de saber que la Sancta Escripura, que luego de Adam que fue el primero comienço de todos, çato siempre en los omnes una línea que touo en personas connosçudas e contadas⁴⁴⁵.

Os pagãos também adoravam os quatro elementos, mas por desconhecimento de Deus e vaidade, no capítulo sobre as crenças religiosas primitivas:

ueades uos que uanidad es, maguer que tan Buenos omnes lo fazien como los gentiles. E fazemos lo nos otrosi de retraer lo que por estas otras razones: lo uno por quello fallamos escripto de omnes buenos e que fueron sabios; lo al que tenemos que es razon derecha la que nos mueue a dezir lo, por que maguer que gentiles eran aquellos, que por ese omnes buenos fueron los qui los fazien, ca pero que alongados dela uerdadera creencia de Dios por esso toda uia puiauan de uno en al, como de grado en grado, a creencia de meiores cosas⁴⁴⁶.

Isso ocorria porque eles não conheciam o caminho certo para chegar a Deus. Daí a crença nas estrelas e nos planetas. A sabedoria era outra forma de se aproximar de Deus, não os ídolos, que assim como no *Setenario*, são aqui condenados. Mas os homens antigos tinham o mérito de reconhecer o valor dos sábios:

Como quier que de comienço los omnes ouiessem letras e escripturas, estos de aqui agora dixiemos escondrinnaron e apuraron mas e mejor los saberes e las scientias; e fizieron meiores escriptos e meiores libros que todos los otros, e ordenaron mejor las razones⁴⁴⁷.

Os ídolos, posteriormente, são mais uma vez condenados: “enlos ydolos non a poder ninguno, si non quelos que fueren de madero que silos mandares franner e fazer fuego

⁴⁴⁴ *PCG*, Cap. 3, pp. 6-7.

⁴⁴⁵ *GE*, Livro III, Cap. X, p. 61.

⁴⁴⁶ *GE*, Livro III, Cap. XV, p. 65.

⁴⁴⁷ *GE*, Livro III, Cap. XVII, p. 67.

dellos”⁴⁴⁸. Talvez esta reiteração contínua de se combater a crença nos ídolos fosse para minguar uma tradição ainda vigente, pois a crítica se acentua:

los ydolos non an nada daquello por quelas gentes necias e enartadas los aoran; e sobre todo quelos spiritus malos non uan a ninguna cosa si non si sson soltados, como es dicho como quando uienen a los encantamientos e a los experimentos que prueuan los sabios, quelos suelta Dios a aquellos spiritus por los sus nombres de nuestro sennor Dios que quiere El que ayan su uirtud, e su poder e su onrra; e pero esto se cumple aun quando se faze el esperamiento con el ordenamiento delas estrellas que pertenescen a ello, e es estonçes el tiempo⁴⁴⁹.

Assim, a suposta força oriunda dos ídolos é negada. Além disso, as outras crenças seriam um “erro” herético, inclusive a “seita” de Maomé, citada ao se comentar as outras da antiguidade. Abraão teria iniciado a lei dos judeus, mas Moisés

que uino despues del, la endereço e la confirmo, assi como oyeredes adelante, e esta duro e ouo poder fasta la uenida de nuestro sennor Jhesu Cristo, de quien començo la ley de los cristianos, ca en **la secta de Mahomat** e delos otros omnes que despues de Jhesu Cristo uinieron heresias fueron, que es tanto como departamento o yerro de la ley en qye omne esta. Et de cada una destas creencias que aqui nonbramos diremos adelante aquellas que saber pudiéremos certera mientre quien las començo e en que tiempo fueron⁴⁵⁰.

Há, portanto, uma recusa a todas as crenças não-cristãs. Percebe-se mais uma vez a tentativa de reafirmar o cristianismo a partir da oposição do outro. Enquanto na seara religiosa o antagonismo é intensificado, o mesmo não ocorre no campo do saber. Aqui a contribuição dos “arábicos” é reconhecida:

Los arauigos an su Biblia trasladada del ebraygo como nos, como quier que demuden y ellos algunas razones a logares, e pongan y otras, fablan y destos nuestros padres dela linna; e assi ouieron sos esponedores sobrello, e aduzen sus prueuas delos dichos que Moysen dixo enla Biblia, como lo fazemos nos e los nuestros; e **como quier que ellos anden errados en la creencia, los qui la fe de Jesu Cristo non tienen, pero muchas buenas palabras, e çiertas e con razon, dixieron enel fecho dela Biblia e enlos otros saberes, e grandes sabios fueron e son aun oy**; e en aquello que ellos bien dixieron, tenemos que non es contra razon de prouar nos o meester fuere los nuestros dichos conlos suyos, **ca assi ueemos quelos fizieron e lo fazen los nuestros sanctos, que pora prouar la incarnation de nuestro sennor lesu Cristo aduzen en las lecciones dela noche de Naudat sus prueuas de autoridades, tan bien de gentiles tomadas del arauigo e otrosi de judios, como delos cristianos**, donde quier quelas pudieron quer que ala su entençion cumpliessen⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ GE, Livro IV, Cap. XI, p. 93.

⁴⁴⁹ GE, Livro IV, Cap. XI, p. 94. Grifo meu.

⁴⁵⁰ GE, Livro III, Cap. XVIII, p. 68. Grifo meu.

⁴⁵¹ GE, Livro IV, Cap. VI, pp. 85-86. Grifo meu.

Esta passagem é bastante representativa acerca da visão afonsina sobre judeus e mouros. Ainda que estes fossem seguidores de outras leis religiosas, tidas como erradas, havia em suas culturas grandes saberes e sábios. Estes foram não apenas reconhecidos pelos cristãos de *Espanna*, mas também incorporados muitas vezes nos projetos afonsinos. É a flexibilidade das margens sociais que possibilitava esta diferença de tratamento – uma no campo religioso, outra no sócio-cultural.

Até mesmo os santos católicos teriam aludido às fontes pagãs, árabes e hebraicas, para contarem sua história. É como se fosse uma síntese do pensamento afonsino diante do não-cristão, repudiado em suas crenças religiosas, mas inserido em sua contribuição cultural. Porém, aqui se percebe que até as histórias religiosas contadas pelos outros povos eram vistas como “pruevas de autoridades”, e no mundo baixo-medieval a *autorictas* era fundamental como prova de verdade. Neste sentido, as fronteiras entre fé e saber se misturavam, deixando antever possibilidade de integração em meio a um ambiente de oposição, desconfiança e marginalidade.

A *PCG*, ao tratar da história de Roma, e de mais uma conquista desse povo, diz que “los assirianos fueron lo sabiendo todos los de Arauia, que **son gentes no menos cobdiciosas que los judios**, et demas muy cruas et sin toda piadat”⁴⁵². Este discurso marginalizante dos não-cristãos é a marca da *PCG*, assim como de grande parte da escrita afonsina.

Ao se relatar a história de Barrabás, o judaísmo é visto como um erro:

aquel cabdiello de los iudios auie por sobre nombre Barchobas, que quier tanto dezir cuemo estrella, et maguer que era muy cruel et muy nemigadero, fazie creer a la uil companna de los iudios, por el nombre tan solamiente que auie tal, que fuera enuiado del cielo por estrella que alumbrasse el catiuo del linage de los iudios, que andaua en tiniebras et en yerro [...]⁴⁵³

Portanto, o cristianismo é visto como a religião verdadeira e que se torna central ao longo da história romana, já que em seus primórdios era injustamente perseguida. Por isso os mil anos de Roma, em 246 d.C, são comemorados na *PCG*, ainda que nesta época o cristianismo ainda não fosse bem visto, o que seria revertido posteriormente, pois:

esto todo fue ordenamiento de nuestro Sennor Ihesu Cristo, que quiso que tamanna fiesta cuemo aquella en que se cumplien mil annos que fuera poblada Roma, en que auie de seer la cabeça de la cristiandat, que la fiziesse emperador

⁴⁵² *PCG*, Cap. 183, p. 134.

⁴⁵³ *PCG*, Cap. 199, p. 149.

cristiano. E fueron estos emperadores tan buenos cristianos, que el padre ante todel pueblo manifestaua sus peccados [...]⁴⁵⁴

E, como se sabe, a história de Roma seria adiante definitivamente ligada à do cristianismo. A adoração aos ídolos, antiga tradição e prática religiosa romana, é condenada e os não-cristãos são associados à loucura num discurso de Constantino, recém curado de lepra, em 318 d.C., segundo a *PCG*:

aqui ayan cabo estos yerros, et aqui sea derraigada esta mala creencia que parlo la nesciedat et criola la locura; et aoremos todos tan solamientre aquel Dios que es uno et uerdadero et regna en los cielos, et dexemos de onrar aquellos que nos no pueden saluar⁴⁵⁵.

A partir daí, o Império Romano passa a se ligar definitiva e institucionalmente à história da Igreja, com a promessa inclusive de defesa militar de seus interesses e contra seus inimigos, pois o discurso de Constantino prossegue: “que sepa todo ell imperio de Roma que obedecemos nos al uerdadero Dios Ihesu Cristo, sabet quel mandamos fazer eglesia dentro en el nuestro palacio”⁴⁵⁶. E ao dar vozes ao povo, não pararam de dizer:

‘los que a Cristo niegan, sean destroydos malamientre’. E desi dixieron treynta uezes: ‘uno es el Dios de los cristianos’. Desi quaraenta uegadas: ‘cierrense los templos et abranse las eglesias’. E diez uezes: ‘los que no aoran a Cristo, enemigos son de los emperadores’. E catorze uezes: ‘el que a Cristo no ahora, enemigo es de los cristianos’⁴⁵⁷

É interessante destacar esta passagem, pois Afonso X também defendeu a fé de Cristo e ressaltou os feitos de seus antecessores na vitória do cristianismo contra seus inimigos, numa forte aliança entre poder e fé, em que as conquistas militares e políticas eram integradas à esfera do sagrado.

Em 409 acaba o senhorio romano em *Espanna*, com a chegada dos povos germânicos (vândalos, suevos, silingos e alanos), “unas gentes que eran estrannas et muy buenos omnes darmas segund su poder”⁴⁵⁸. Estes povos germânicos, guerreiros, são descritos de forma bastante pejorativa na *PCG*, a partir de São Isidoro de Sevilha:

⁴⁵⁴ *PCG*, Cap. 262, p. 165.

⁴⁵⁵ *PCG*, Cap. 316, p. 165.

⁴⁵⁶ *PCG*, Cap. 316, p. 165.

⁴⁵⁷ *PCG*, Cap. 316, p. 165.

⁴⁵⁸ *PCG*, Cap. 364, p. 207.

Cuemo eran los barbaros gentes muy cruas et much esquiuas, començaron a destroyr toda la tierra, et a matar todos los omnes et las mugieres que y fallauan, et a quemar las uillas et los castiellos et todas las aldeas, et a partir entre si muy cruamiente los aueres que podien auer daquellos que matauan; e a tan grand cueyta de fambre aduxieron a los moradores de la tierra, que prouauan ya de se comer unos a otros [...]⁴⁵⁹

E de 432 em diante, “fincaron en Espanna tres regnos: vno de los alanos en Carthagenas et en Luzenna, e otro en Galizia de los sueuos, e el tercero en Bethica de los silingos vuandalos”⁴⁶⁰. Até que em 456, “entraron los godos en Espanna et ganaron el sennorio della [...], cuemo quier que ouieron y los moros yaquanto tiempo algun sennorio”⁴⁶¹. Entre os godos, até as mulheres eram guerreiras e heróicas, conhecidas como amazonas. Posteriormente se dividem e os que ficaram no Oriente tornaram-se otrosogodos e os do Ocidente, visigodos. Os godos dominam a Hispânia até a chegada dos árabes.

Convém observar que a visão sobre o outro oscila bastante ao longo de toda escrita afonsina, inclusive na *GE*. Enquanto em alguns momentos a colaboração é destacada, em outros a alteridade perpassa o terreno da repulsa. Como ao se relatar os “estranhos” costumes de povos que moravam nos desertos etíopes:

en los desiertos delas Ethiopias morauan estonces, e aun agora por uentura, los athlantas que a dur semeian omnes nin an las costumbres que ellos, nin se llaman por nombres connosçudos como las otras yentes, plaze les quando el sol nasce, mas a aquellos athlantes pesales quando nasce e quando se pone; e de tan poco sentido son e de tan poca memoria [...] los trogoditas moran en cueuas e non an otras casas; biuen de carnes de serpientes, e non an boz. Los garamantes non se casan nin an mugeres connosçudas, cada uno biue con qual quier dellas que sele acaesce, e ellas otrosi con ellos. Los angiles non aoran a otro dios si non a los spiritos del Infierno. Los granfasantes andan desnuyos siempre, non son omnes de lid, nin lidian con otre nin pelean entressi; non se acompañan aotra yente ninguna. Los blemnios non an cabeças, et tienen las bocas e los oios en los pechos. Los satiros non an de omne al si non la figura. Los egipcianos assi son fechos, segund dize Plinio, como las ymagenes dela pintura antigua e fea. Los ymantopades non an mas de un pie, e an por natura de andar rastrando como serpientes; pero dizen que se leuantan quando quieren, e andan enfiestas a saltos, e aun que quando correr quieren que corren mas quelos otros omnes. [...] eran yentes de marauillar se dellos los otros omnes, por las figuras que auien quales oyestes, que non de temer les ninguno por sus armas⁴⁶².

A ignorância do outro permitia este tipo de descrição, calcada num mundo maravilhoso e distante – o do desconhecido.

⁴⁵⁹ *PCG*, Cap. 366, p. 209.

⁴⁶⁰ *PCG*, Cap. 372, p. 212.

⁴⁶¹ *PCG*, Cap. 385, p. 215.

⁴⁶² *GE*, Livro XI, Cap. XXXX, pp. 311-312.

Na parte referente aos 10 mandamentos, ressalta-se o primeiro, em que se afirma o monoteísmo. Ademais, há uma associação de Cristo com a própria Igreja, ao mesmo tempo em que os deuses e ídolos a um engano (erro), reforçando a fé católica: “tal es la semeiança entre Cristo e la fiel alma et Cristo et la Iglesia, como la del marido e la muger que se tienen lealtad. [...] nin dioses nin ydolos non eran nada si non enganno e perdimiento delas almas, ca esto non serie al si non fazer adulterio”⁴⁶³.

O segundo proíbe o uso do nome do senhor em vão, mostrando a verdadeira crença: “Dios, por mostrar a los judios, e desi a todos los sus fieles, que en la uerdadera e complida creencia a estas tres cosas: creer de coraçon, et manifestar lo por la boca e mostrar lo por buena obra”⁴⁶⁴.

Há, na *GE*, outras associações entre Cristo e Igreja, em contraposição aos ídolos e deuses, o que ao longo da escrita afonsina possibilita o uso de estórias antigas, mesmo bíblicas para ratificar uma recristianização contemporânea. Como ao se relembrar as leis das mortes dos homens no Velho Testamento:

E segund dize maestre Pedro e otros que acuerdan com el sobresta razon, en logar daquellas seys çibdades auemos nos los cristianos agora las iglesias, si non que son aun de mayor franqueza, e dieron gela los reyes e los prelados segund la nueua ley, que es de mayor piedad que la uieia en muchas cosas, ca maguer que ell omne mate a otro de su grado, e se uuia meter en la iglesia, non aseer sacado ende por fuerça, e diz que assi deue seer por toda culpa de cada una de todas las otras cosas por ques alli metiere⁴⁶⁵.

Aliás, deve-se destacar a visão contratual que se tinha entre Deus e os homens, numa espécie de relação espiritual vassálica, pois o testamento, por exemplo

tanto quiere dezir como priuilegio o carta que a entre dos o mas sobre algun pleyto que se an de tener. E diz que fueron dos las tablas, por quelos mandados, assumados e affincados son estos dos: ell amor de Dios e el del uezino de su ley, ca destos dos amores cuelga toda la ley et dos prophetas⁴⁶⁶.

Veza ou outra se ressalta o fato de que a crença dos antigos seria uma mentira, um erro, e aproveita-se de uma tradição antiga para se criticar práticas vigentes à época afonsina:

⁴⁶³ *GE*, Livro XIV, Cap. XXIII, p. 400.

⁴⁶⁴ *GE*, Livro XIV, Cap. XXIV, p. 402.

⁴⁶⁵ *GE*, Livro XV, Cap. III, p. 420.

⁴⁶⁶ *GE*, Livro XIV, Cap. XXXIII, p. 411.

dexando de catar por su fazedor que es un Dios solo e uerdadero, dauan se a andar tras las sus mentiras queles dizien, ca delas que auien de uenir queles ellos demandauan cutiana mientras nunca una uerdad les dizien, si non por uentura que se acaesciese como a qui mucho fabla, que non puede seer que en alguna cosa açierte, como fazen oy los malos adeuinos; e tales son aquellos spiritus⁴⁶⁷.

Parte desta tradição era vista de forma menos negativa; entretanto, sua apropriação e até mesmo substituição pela cultura latina é ressaltada, como no caso dos dias da semana:

nos los cristianos latinos llamamos sabbado al dia de Saturno, por onrra e rememrança dela uieia ley e delos sanctos padres della, dond tomamos nos esta Estoria, que llamaron assi a aquel dia seteno dela sedmana; al dia dela planeta del Sol, que es primero dia dela sedmana, nos los cristianos latinos, orossi por onrra e rememrança de nuestro sennor Dios Iesu Cristo e dela su Iglesia, por que dizen los escriptos delos sanctos padres e delos otros sabios dela nuestra ley que crio El mundo en aquel dia, e que en aquel nascio El en carne de sancta Maria, su madre e siempre uirgen, e en aquel resuscito, e en aquel enuio el Spiritu Sancto sobre los apóstolos, et en aquel a de uenir a iudgar el mundo, dexamos por todas estas razones de llamar sol, como los gentiles aquel dia, e llamamos le domingo, por que enel nuestro latin dizen dominus por señor⁴⁶⁸.

Deste modo, assim como no caso dos mouros, a corte afonsina se reconhece tributária da tradição cultural dos pagãos, mas nem por isso deixa de marginalizá-los no campo jurídico-social.

Os judeus também são marginalizados por sua fé e por seus costumes diferentes dos cristãos: “affazien a los iudios a aquellas sus costumbres e malas creencias, com sus casamientos que fazien los unos con los otros; e fabla y orossi dela ordenança delos mandados dela ley, e delos magos e delos ffitones, como los non siguiesen”⁴⁶⁹.

No caso dos leprosos, o que ocorre é a justificação da exclusão, baseada em práticas antigas de Israel:

Ueyendo nuestro Sennor la gaffez por muy mala suziedat e de grand enoio, e enfermedad que rastra e passa dunos omnes en otros, si en uno uiuen e comen, e por guardar a los sanos delos enfermos della, touo por bien et por guisado quelos gaffos que non uisquiessen entre los otros omnes. [...] Moysen e Jheronimo lo dizen en la letra dela Biblia enel Leuitico, que ay quatro maneras de gaffez, e connocen se desta guisa: ell una enel cuerpo dell omne, ell otra en los cabellos del, ell otra enel uestido, la quarta en la casa⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ GE, Livro XV, Cap. XL, p. 433.

⁴⁶⁸ GE, Livro XVII, Prólogo, p. 493.

⁴⁶⁹ GE, Livro XX, Prólogo, p. 547.

⁴⁷⁰ GE, Livro XIX, Cap. V, p. 532.

Ao comentar as leis de moradia e vida dos leprosos, segundo a velha lei, os signos de distinção visual são lembrados:

quelos appartassen de tod el pueblo, e queles fiziessen fazer uestidos bien anchos, de guisa que non ouiessen ningun embargo pora uestir los nin al despoiar los, e que traxiessen las cabeças descubiertas por quelos connosciessen, e las bocas cubiertas con los uestidos por que quando fablasen nin fiziessen enoio alos omnes, nin danno alos quien se llegassen a ellos con el fedor del su respiramiento malo; e que siempre lo dixiessen et lo mostrasen por aquellas sennas como eran malatos⁴⁷¹.

A exclusão social dos leprosos chegava ao ponto de serem considerados mortos em vida:

E daqui començaron los malatos a auer sus sennales pora mostrar lo, fasta que assacaron las tabliellas con que piden agora, e **quelos mandassen salir fuera de tod el pueblo e de toda la uilla, e alla les fiziessen morar appartados, por que entrellos e los muertos de lieue non auie ya ningun departamento**, e esto era muy grieue cosa, e muy grand affruenta delos omnes, e grand desonrra e grand porfazo, por que entre tales como estos auie y de muy buenos omnes, ca delos otros non darien tanto por ello, e de mas que era muy grand pena⁴⁷².

Portanto, percebe-se que há uma importante diferença de tratamento entre os leprosos, excluídos do mundo antigo e medieval, do restante dos marginais – inseridos na sociedade afonsina, ainda que de forma inferiorizada. Isto era acentuado porque às barreiras sociais, “juntavam-se as barreiras impostas por uma noção específica da higiene social, que levava a sociedade a separar-se dos elementos sujos”⁴⁷³.

Mas esta exclusão causada pela lepra era revista, quando se estabelecia a cura e os leprosos retornavam ao convívio social:

Esta sera la costumbre de como se deua tornar al pueblo el que fuere iudgado e appartado por gaffo, e despues sanare dello, segund cuentan Moysen e Jheronimo enel catorzeno capitulo del Leuitico, en que dizen assi: si aquel que fue iudgado por malato sanare dela gaffez, pues que fuere echado del pueblo e morare fuera, mando nuestro Sennor que uiniesse e llegasse ala entrada delas tiendas, si estidiessen en huest, e si fuesen en otra puebla mandol llegar a la puerta dela uilla, e que uenga el sacerdot alli a el, et si fallare que es sano, mandel offrescer dos passaros uiuos delos que son de comer [...]⁴⁷⁴

Ou seja, nem no caso dos leprosos a exclusão era tão absoluta, pois

⁴⁷¹ GE, Livro XIX, Cap. VI, p. 534.

⁴⁷² GE, Livro XIX, Cap. VI, p. 534. Grifo meu.

⁴⁷³ GEREMEK, op. cit., 1995a. p. 193.

⁴⁷⁴ GE, Livro XIX, Cap. VIII, p. 535.

A moral cristã impunha o socorro aos enfermos, o exercício da caridade para com eles, mas ao mesmo tempo o medo do contágio andava a par da convicção de que a doença é uma punição dos pecados, e assim tratava-se de afastar os doentes dos aglomerados humanos. A exclusão dos leprosos a que procede a sociedade medieval é disso o exemplo mais drástico, e ao mesmo tempo mais significativo⁴⁷⁵.

Os curados, contudo, sempre se reintegravam à sociedade. Ademais, a condição social era determinante para a exclusão ou não do leproso do convívio com seus pares, pois os “príncipes leprosos não corriam o risco de serem encerrados nas leprosarias”⁴⁷⁶.

No caso dos judeus, estes também eram vistos a partir do centro cristão. A lei das *Siete Partidas* específica para este grupo o descreve como descrentes da fé de Jesus Cristo e afirma que os grandes senhores cristãos “sempre sofreram que vivessem entre eles”:

Judios son una manera de homes que como quier que non creen la fe de nuestro señor Jesucristo, pero los grandes señores de los cristianos siempre sufrieron que viviesen entre ellos. Onde pues que en el titulo ante deste fablamos de los adevinos et de los otros homes que tienen que saben las cosas que han de venir, que es como manera de despreciamiento de Dios, queriéndose egualar con él en saber los sus fechos et las sus puridades; **queremos agora aqui decir de los judios que contradicen et denuestan el su fecho maravilloso et santo, que él fizo quando envió á su fijo nuestro señor Jesucristo en el mundo para salvar los pecadores:** et mostraremos qué quiere decir judio: et onde tomó este nombre: et por qué razon la iglesia et los grandes señores cristianos los dexaron vivir entre si: et en qué manera deben facer su vida mientras que visquieren entre ellos: et cuáles cosas non deban usar nin facer segunt nuestra ley: et cuáles son aquellos jueces que los pueden apremiar por maleficios que hayan fechos ó por debdo que deben: et cómo non deben seer apremiados los judios que se tornen cristianos: et qué mejoría ha el judio por se tornar cristiano de los otros que se non tornan: et qué pena merescen los que les ficiesen daño ó deshonra por ello: et qué pena deben haber los cristianos que se tornaren judios: et los judios que ficieren á los moros que fuesen sus siervos tornar á su ley⁴⁷⁷.

Os judeus, portanto, contradiziam e insultavam o feito maravilhoso e santo de Deus, ou seja, quando Ele enviou Jesus Cristo no mundo para salvar os pecadores. A celeuma entre judeus e cristãos era mais antiga e profunda do que entre estes e os mouros. Os seguidores de Maomé não faziam parte da gênese do cristianismo e só se tornaram alvo de maior atenção na Península Ibérica após a expansão islâmica, no século VIII. A partir daí buscou-se melhor definir e entender quem eram estes homens de cor, língua, religião e costumes tão distintos dos cristãos.

⁴⁷⁵ GEREMEK, op. cit., 1995a, p. 194.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 196.

⁴⁷⁷ SP, Partida VII, Título XXIV, Preâmbulo, p. 338.

3.2 Maomé e sua *mala secta* – filhos de Sara ou de Satã?

Árabes, sarracenos, ismaelitas, agarenos, maometanos, gazules, africanos, mouros... As populações seguidoras da fé islâmica foram designadas pelo Ocidente de diferentes maneiras ao longo da Idade Média, com uma terminologia repleta de nuances e significações. O Islã e a Cristandade sempre estiveram em contato, que se iniciou no século VIII e foi se aprofundando e intensificando até chegar à modernidade.

No que tange aos limites do mundo muçulmano na Península Ibérica, eles permanecem relativamente fixos do século VII ao XI. E com a substituição do califado omíada de Damasco pelo abássida, de Bagdá, no século VIII, o Islã se tornara menos expansionista. Contudo, esta mudança não afeta Al-Andalus, que só conheceu mudança de poder com a invasão dos almorávidas, no século XII. No lado europeu mais central, a luta entre o papado e os sarracenos na Itália ajudou a conformar um clima belicista que desembocaria nas Cruzadas.

Pierre Guichard afirma que “ao menos do que se pode depreender das fontes escritas, durante a Alta Idade Média o desconhecimento do Islã era quase total”⁴⁷⁸ e em muitos casos se veiculava, como nas canções de gesta, uma imagem distorcida deste grupo. Os soberanos cristãos se fortalecem somente a partir de 1050, indicando uma alteração de forças e uma inversão de eixo frente aos muçulmanos, cujo ponto-chave do processo de *Reconquista* foi a ocupação de Toledo por Castela no século XI.

Ao mesmo tempo, na Europa, a Cruzada se intensifica, assim como as relações entre Ocidente e Oriente. Um dos maiores êxitos das 2ª e 3ª cruzadas (século XII) foi das monarquias hispânicas, com suas conquistas militares e territoriais, que acentuaram a convivência nem sempre harmoniosa entre muçulmanos e cristãos. Guichard defende que

⁴⁷⁸ GUICHARD, Pierre. “Islã”. In: LE GOFF, Jacques & Schmitt, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial SP, 2002. p. 640.

após um contato inicial distante e suspeito, “a Europa rapidamente se deu conta da riqueza cultural islâmica, herdeira de uma Antiguidade com a qual procurava restabelecer contato e apropriar-se em seu proveito”⁴⁷⁹.

Os europeus se fascinavam ao mesmo tempo em que repudiavam o Islã. O “movimento das traduções” do árabe para o latim nos séculos XII e XIII é o melhor exemplo nesse sentido, sendo fundamental para a “Renascença” européia do século XII e o desenvolvimento intelectual do Ocidente nesse período. Portanto, a escrita afonsina se insere neste contexto de ambigüidade diante do mouro, ao mesmo tempo inimigo militar e sábio intermediário entre o mundo árabe, o clássico e o cristão medieval.

Da mesma forma que os cristãos, os muçulmanos também repudiavam seus inimigos, inclusive na linguagem. Apesar de haver gradações, mais do que a hostilidade, a indiferença imperava. O termo agressivo mais comum era *aduwallah*, que significava “inimigo de Deus”.

E mesmo no “contexto da Espanha, com sua frente de batalha que sempre avançava no Norte, às vezes se falava dos cristãos como inimigos odiados, mas noutras ocasiões eles eram descritos em termos que não continham [...] hostilidade”⁴⁸⁰.

Ao longo da baixa Idade Média, o termo que vai se consagrando é *ily*, que significa “incivilizados”. Assim, os muçulmanos apresentavam os cristãos ocidentais como moralmente imperfeitos, com uma cultura corrompida. Para eles “os infiéis eram impuros, da mesma maneira que o sêmen, a urina, o sangue menstrual e as fezes eram imundos e contaminadores”⁴⁸¹. Descrição não muito diferente que os cristãos viriam a fazer dos islâmicos, incluindo Maomé, associado em diversas passagens da escrita afonsina à imundície.

Interessante observar que a “maldição da infidelidade era suspensa no momento em que o infiel fazia a profissão de fé e começava a levar uma vida verdadeiramente islâmica”⁴⁸². Assim como na Cristandade, a conversão apagava as máculas da inimizade. Wheatcroft afirma que

o ódio e o medo sempre estiveram presentes em todas as sociedades ibéricas. Mas na Espanha eles se concentraram durante vários séculos na divisão entre os mundos cristão e muçulmano. Isso tampouco era uma abstração teórica como o

⁴⁷⁹ Ibid., p. 641.

⁴⁸⁰ WHEATCROFT, Andrew. *Infiéis: o conflito entre a Cristandade e o Islã (638-2002)*. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 129.

⁴⁸¹ Ibid., p. 130.

⁴⁸² Ibid., p. 130.

era no resto da Europa cristã. O cristianismo e o islamismo estavam misturados na paisagem. As duas fés viviam lado a lado, não em amizade, mas numa espécie de equilíbrio⁴⁸³.

Do lado cristão, destaca-se que durante a *Reconquista*, “mouro” foi o termo mais popular na Península Ibérica, sendo de uso corrente desde a Antiguidade romana, com as invasões dos povos norte-africanos – que posteriormente viriam a ser islamizados. Portanto, é um termo evitado de conotação bélica neste momento tardo-antigo e que adquire com a chegada dos árabes uma acepção mais global, aplicando-se a todos os “maometanos” (seguidores de Maomé) – significando gentil, pagão ou não-batizado. Ele volta a indicar um caráter belicoso, mas principalmente social, entre os ibéricos baixo-medievais; porém, nunca no nível de negatividade de “sarracenos”:

La peculiaridad de las notas distintivas de sarraceno se ven mejor si se compara con las que encierra el término moro, que es menos áspero, violento. Moro en castellano tiene más connotaciones étnico-culturales mientras que sarraceno encierra una caracterización más militar, combativa, cruel y dura⁴⁸⁴.

No restante da Europa esta palavra era usada em lugar de “mouro”, assumindo conotações em grande parte depreciativas – à exceção da Coroa de Aragão, onde sua acepção era mais neutra e generalizante. Convém ressaltar que há grande variedade semântica no uso desses vocábulos para a população islâmica, principalmente na Península Ibérica. Entretanto, há certas convenções consensuais, como no caso dos “filhos de Sara”, o qual os estudiosos estão de acordo no essencial – segundo Elena García “sarraceno y todo su campo semántico vienen de la palabra griega/latina saracenus/saraceni, que el origen último del término es árabe y que su significado es equivalente a árabe/maometano”⁴⁸⁵.

Ressalta-se que a história e historicidade deste termo, presente em todas as línguas europeias, difere no que tange aos idiomas românicos. Como já foi dito, em catalão é mais usual, vulgarizado, do que em castelhano, onde o termo adquire uso mais “literário”, “culto”.

Aliás, “sarraceno” era um termo étnico inicialmente, no século VIII, adquirindo um sentido religioso e marginalizante nos séculos IX a XI, com a chegada dos almorávidas em

⁴⁸³ Ibid., p. 182.

⁴⁸⁴ GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, Elena. Sarracín, sarraceno y su campo semántico. Un problema léxico abierto. *Interlingüística*, n. 17. 2007, p. 451. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2317326> (acesso em 10/04/2010).

⁴⁸⁵ Ibid., p. 447.

terras hispânicas, acrescentando-se essa tendência insultante com os almoádas, “hecho que dará origen a la expresión *cristianos, sarracenos y judíos*”⁴⁸⁶.

A negatização e a elitização dessa palavra recrudesceram no decorrer do período medieval, culminando com a transição para a modernidade, a partir da conquista de Constantinopla pelos turcos em 1453 e do Renascimento, quando o Islã é declarado inimigo de toda a Europa.

Durante o medievo, o Islã figurou como uma ameaça e fator de coesão interna para a Europa, mas deixando sempre uma herança sócio-cultural – além de política e econômica – inegável para os cristãos europeus, ainda que não se possa superestimar essa influência. García defende que este contexto moderno retoma parte da marginalização medieval e dá origem

a la visión renacentista del sarraceno como enemigo cruel y maldito y ello hace que el adjetivo derivado se emplee con sentido sumamente negativo, cosa que no había acontecido con el popular moro, que justamente por haber sido vencido ya no es enemigo en serio, pues no es apto para designar ao verdadero rival contemporáneo que es el turco, al que nunca se le designó como moro⁴⁸⁷.

Há que se destacar algumas limitações metodológicas da pesquisadora Elena García, que toma como base de análise o material do *Corpus Diacrónico del Español* (CORDE) da *Real Academia Española*, que provalmente não catalogou todos os textos produzidos na atualmente conhecida Espanha desde a antiguidade. Ao se buscar, por exemplo, a palavra “sarracenus”, única variação semântica que faltou ser investigada, há apenas uma ocorrência⁴⁸⁸ (de uma prosa jurídica de 1149), que não a do texto, por exemplo, das *Siete Partidas* de Afonso X, que assim os define:

Sarracenus en latin, tanto quiere dezir en romance, como Moro, e tomo este nome de Sarra, que fue muger libre de Abrahan ; cómo quier que el linaje de los Moros non descendiese della, mas de Agar, que fue seruienda de Abrahan⁴⁸⁹.

Acrescenta-se ainda que havia, segundo a escrita afonsina, duas definições, dois tipos de mouros, assim representados:

La vna es, que non creen en el Nueuo, nin en el Viejo Testamento. E la otra es que rescibirón los cinco Libros de Moysen, mas desecharon los Profetas, e non los

⁴⁸⁶ Ibid., p. 448.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 449.

⁴⁸⁸ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <http://corpus.rae.es/cordenet.html>. [Consulta: 15/07/2010]

⁴⁸⁹ SP, Partida VII. Título XXV. Lei I. pp. 675-676.

quisieron creer. E estos atales son llamados Samaritanos, porque se leuuntaron primeramente en una Cibdad que auia nome Samaria; e destes Tabla en el Euangelio, do dize, que non deuen vsar, nin biuir en vno, los Judíos, e los Samaritanos. E dezimos, que deuen biuir los Moros entre los Christianos, en aquella mesma manera, que diximos en el titulo ante deste, que lo deuen fazer los Judíos, guardando su Ley⁴⁹⁰.

Esta passagem deixa transparecer que um dos interstícios, um liame que permitia a aproximação entre *sarracenos*, *christianos* y *judíos* era o monoteísmo, o que possibilita a flexibilização das fronteiras sociais e a convivência das minorias étnico-religiosas em terras castelhano-leonesas, ainda que se resguardando a primazia do cristianismo. Andrew Wheatcroft afirma que “judeus e mouros eram associados na mente de muitos cristãos. Tanto os governantes quanto a opinião popular os viam como inimigos, que existiam apenas pela benevolência da comunidade cristã”⁴⁹¹.

Entretanto, convém destacar que o pendor pejorativo não contaminou todos os termos referentes aos muçulmanos, como “árabes”, “andaluzes” e “maometanos”; ao contrário de “agarenos” (descendentes de Agar), “caldeus” (antigo povo semítico) ou “ismaelitas” (filhos de Ismael e netos de Abraão), epítetos marginalizantes reservados aos ditos “infiéis”. E no que tange a *mudéjar*?

A palavra vem do árabe مَدَجَّن [mudağğan], termo aplicado aos muçulmanos submetidos aos cristãos e que significa “domesticados” (dominado, submetido), de modo um tanto depreciativo; segundo Jean-Pierre Molénat, ele vem do verbo *dagana* (ser domesticado), reservado a pombos e outros animais – este autor acaba por resumir desta forma a discussão: “falaremos, pois, de mudéjares, quanto aos muçulmanos que continuaram em Toledo após a reconquista, embora a expressão seja, ao que tudo indica, vários séculos posterior”⁴⁹².

Essa categoria étnico-religiosa, a dos mudéjares, não existiu até que Afonso VI tenha tomado Toledo em 1085. Antes, o comum era a aniquilação ou escravização dos muçulmanos. A mudança de atitude diante dos vencidos ocorreu, segundo Felipe Maíllo Salgado, por dois motivos principais:

⁴⁹⁰ Ibid., p. 343.

⁴⁹¹ WHEATCROFT, op. cit., p. 130.

⁴⁹² MOLÉNAT, Jean-Pierre. “Mudéjares, cativos e libertos”. In: *Toledo - Séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus - o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. p. 99.

La gran población que el reino conquistado tenía y los acuerdos de capitulación aceptados por el soberano. Aun así, los musulmanes que habitaron en los reinos cristianos no fueron llamados mudéjares hasta la baja Edad Media⁴⁹³.

No caso de Afonso X, há que se evitar a idealização de seu reinado como um espaço de convivência somente fluida e harmoniosa, o que ocorreu em determinadas situações, mas que não foi um estado permanente. Por isso, ao refletir sobre a condição dos “submetidos”, Renata Vereza afirma que

O estatuto de minoria protegida no qual os mudéjares estavam incluídos se, por um lado, aparenta ser um ato de extrema tolerância, por outro afirma a posição dominante que permite a este grupo a permanência sob condições especiais e que não deixam de frisar, em momento algum, a sua subordinação⁴⁹⁴.

Salgado, entretanto, defende que tal terminologia não deveria ser aplicada para o período anterior aos finais do século XV, o que seria para ele um anacronismo. É neste momento que esta nomenclatura teria começado a aparecer de forma mais frequente nas crônicas castelhanas. Existia a condição de mudéjar, mas não a denominação. Mesmo o participio arábico *mudağğan*, no sentido de tributário, só ganha força mais tarde. Os documentos oficiais dos séculos XII-XIII teriam ignorado este termo:

Así, para dar cuenta de esa realidad ya entonces existente, tanto los fueros como los escritos procedentes de las cancellerías regias o los de aquellos otros confeccionados por escribas de todo tipo, lo hacen principalmente valiéndose del **impreciso término moros** (muri) o mediante los giros bastante vagos de moros de paz (mauri pacis) o moros del rey (mauri regis), no empleando en ningún caso la palabra mudéjar⁴⁹⁵.

Somente com a conquista de Granada, em 1492, que este termo se populariza, mas quando isso acontece os mudéjares de Espanha se viram compelidos à conversão ou a expulsão em 1502 devido a uma série de decisões régias de Isabel e Fernando. Nesse momento, a palavra mudéjar não se refere mais à mesma realidade de antes, sendo utilizado “mourisco” para melhor definir os submetidos. Ou seja, os muçulmanos convertidos que permaneceram na península após 1502 e à perseguição posterior, que passaram pelo batismo forçado na virada para o século XVI, mas que continuaram a exercer

⁴⁹³ MAÍLLO SALGADO, Felipe. *Acerca del uso, significado y referente del término "mudéjar". Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico*. In: Actas del IV Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, Universidad de Tel-Aviv, 1988. p. 104.

⁴⁹⁴ Cf. VEREZA, Renata. *Mosaico Palimpsesto. Morfologia das intervenções urbanas em cidades reconquistadas: Toledo e Sevilha, séculos XI - XIII*. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. p. 154.

⁴⁹⁵ MAÍLLO SALGADO, op. cit., p. 105. Grifo meu.

uma espécie de cripto-islamismo, aos moldes dos judeus conversos (cristãos-novos), até a expulsão final em 1609-1614.

Deve-se, então, destacar a distinção fundamental entre mouriscos (convertidos ao cristianismo, seja de forma forçada ou não, no limiar dos tempos modernos) e mudéjares (muçulmanos tolerados em terras cristãs *reconquistadas*). De qualquer forma, há importantes matizações a serem feitas. Inicialmente, os mudéjares eram os muçulmanos livres, enquanto havia dois outros grupos sob o domínio cristão, um deles totalmente subjugado: os escravos ou cativos; e finalmente, aqueles que optaram pela conversão ao cristianismo, os *tornadizos*. Assim como o faz Maíllo Salgado, convém ressaltar que o termo “mudéjares”

só aparece muito tarde no castelhano; talvez apenas em fins do século XV, às vésperas do desaparecimento dessa condição, com o edito dos Reis Católicos, em 1501, que não deixará aos muçulmanos de seus Estados outra escolha senão o batismo ou o exílio. Na verdade, a ausência dessa palavra é constatada nos textos do século XIII, ao passo que existem ocorrências literárias nas crônicas dos vinte últimos anos do século XV⁴⁹⁶.

E ambos mudéjares e mouriscos desaparecem forçadamente de Espanha em 1614, com a expulsão definitiva das populações muçulmanas. Após a retomada da maior parte das terras ibéricas pelos cristãos e antes da conquista do reino de Granada existiam na Península duas categorias de muçulmanos: “los mudéjares, sometidos a los reyes cristianos em estadios diferentes de aculturación, y los granadinos, que gozaban de privilegios que les confería el vivir em um território que estaba bajo su soberanía”⁴⁹⁷. Pierre Guichard faz uma importante ressalva acerca deste tópico:

Quanto à permanência de comunidades mudéjares na Espanha, esta só veio a ser posta em causa depois do fim da Idade Média. Entretanto, ao contrário do que se tem feito muitas vezes, convém não considerar sua integração aos Estados cristãos em expansão como o fruto de uma convivência quase harmoniosa. A conquista foi em toda parte militar e, embora raramente tenha sido acompanhada de massacres, sempre teve como resultado destruir as estruturas urbanas da sociedade muçulmana (as cidades foram repovoadas por cristãos e a maior parte das elites urbanas emigrou)⁴⁹⁸.

Nas cidades apenas pequenas *morerías* sobreviveram, habitadas quase essencialmente por artesãos, enquanto o grosso da população muçulmana subsistiu no campo. Portanto, o uso do vocábulo mudéjares parece não dar conta da ambigüidade do

⁴⁹⁶ MOLÉNAT, op. cit., p. 99.

⁴⁹⁷ MAÍLLO SALGADO, op. cit., p. 107.

⁴⁹⁸ GUICHARD, op. cit., pp. 640-641.

termo mouros, utilizado em sua escrita, tanto a histórico-narrativa quanto a jurídico-normativa.

Além disso, “quanto mais sabemos sobre a situação dos mudéjares no período que se seguiu à Reconquista cristã do século XIII, tanto menos se torna possível falar sobre a situação dos muçulmanos na Espanha de qualquer perspectiva global”⁴⁹⁹.

Apesar de ser um termo impreciso e vago, “mouro” foi uma palavra muito mais usada durante todo o período medieval para designar os seguidores do Islã; e mais, Afonso X não utiliza mudéjares, quase sempre se refere aos muçulmanos por mouros. Isto talvez tenha sido intencional, pois se trata de um vocábulo que se presta muito mais à construção identitária afonsina do que “mudéjares”, que remeteria diretamente a uma situação concreta e conflitiva ainda sem resolução e sem nome. Rivair Macedo é mais incisivo em sua análise sobre o campo semântico destinado à população muçulmana na escrita afonsina:

Embora na *Primera crónica general de España* os termos *agareno*, *sarraceno* ou *alaraue* sejam evocados para referir-se ao islâmico, **é o vocábulo “mouro” que melhor expressa a alteridade em face do cristianismo**. Com efeito, o mouro é antes de tudo o infiel, o pérfido, o traidor, o bárbaro, quer dizer, uma categoria humana radicalmente desvalorizada, situada entre os inimigos da Cristandade⁵⁰⁰.

Cabe, deste modo, refletir sobre a percepção do muçulmano no Ocidente cristão medieval, que, como já visto, passou por intensas modulações ao longo do tempo e do espaço. Mais precisamente, em Castela e Leão no século XIII. Assim, percebe-se que nem sempre eles foram assimilados da mesma forma, havendo uma crescente repulsa aos muçulmanos ao se chegar à Modernidade, pois como Jean Delumeau afirma, de forma um tanto romanceada:

na Idade Média, a Espanha das ‘três religiões’ [era] um país tolerante porque não homogêneo. Mas a ascensão – tardia – de uma burguesia e de um artesanato cristãos, a tomada de consciência religiosa que acabou por criar a conquista, as responsabilidades missionárias que a descoberta da América deu à Espanha, os progressos do Islã transformaram uma terra acolhedora em um país fechado, intransigente, xenófobo⁵⁰¹.

Já foi relativizada anteriormente essa “tolerância” ibérica, pois há que se alertar para a necessidade de historicização da própria figura do muçulmano, alvo de diferentes

⁴⁹⁹ WHEATCROFT, op. cit., p. 128.

⁵⁰⁰ MACEDO, José Rivair. *Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval*. SIGNUM: Revista da ABREM, Vol. 3, 2001. p. 22. Grifo meu.

⁵⁰¹ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente*. Companhia das Letras: São Paulo, 2009. p. 419.

tratamentos e visões ao longo do medievo; às vezes até divergentes e concomitantes. Portanto, resta indagar quem foram os mouros de Afonso X? Filhos de Sara ou de Satã? Uma resposta, à primeira vista sofismática, é de que foram ambos.

A tendência continental no Baixo Medievo foi a associação deste grupo ao mal absoluto (juntamente com os judeus), a Satã, daí a Cruzada ter como uma de suas missões a vitória contra os “infiéis”, a qualquer custo. No caso de Afonso X, quais práticas e representações sobre eles? Houve uma marginalização tão intensa quanto no restante da Europa, onde mais que marginalizados, eles eram excluídos? Nas *Siete Partidas*, sua obra legislativa de maior envergadura, é assim que ele os define:

Moros son vna manera de gente, que creen que Mahomat fue Propheta, e Mandadero de Dios: e porque las obras que fizo non muestran del tan grand santidad, por que a tan santo estado pudiesse llegar, porende la su Ley es como denuesto de Dios⁵⁰².

Portanto, é a religião o fator primordial de definição e diferenciação dessa população, crente num outro profeta (Maomé) e não em Jesus Cristo, o verdadeiro filho de Deus. E, apesar de suas obras não alcançarem a santidade cristã, eles também possuíam uma só Lei, ou seja, eram tão monoteístas quanto os cristãos, merecendo por isso respeito, como já afirmado anteriormente. Por outro lado, a *Primera Crónica General* reserva diferentes capítulos ao líder da *mala secta*, historiando a gênese da religião muçulmana, através das visões divinas de seu profeta:

entraua el diablo en ell a las uezes et faziel dezir algunas cosas daquellas que auien de uenir, e por esta manera le auien de creer todas las yentes de lo que les dizie. Despues desto passo ell a Espanna et fuesse pora Cordoua, et predigo y aquella su mala secta; e dizie les en su predicacion que Nuestro Sennor Ihesu Cristo que nasciera de uirgen por obra dell Spiritu Sancto, mas non que fuesse de Dios⁵⁰³.

Afonso X busca aqui estabelecer um lugar social para este segmento, objetivando demonstrar que as revelações de Maomé seriam falsas, porque ele estaria possuído pelo diabo no momento em que elas lhe eram anunciadas. Ambos o profeta e a fé que ele estava gerindo eram associados à falsidade. Além disso, ele ousou ir à *Espanna* disseminar com suas

⁵⁰² SP. Título XXV. Preâmbulo. p. 343.

⁵⁰³ PCG, Cap. 478, p. 266.

pregações esta *mala secta*. Porém, sua ousadia maior era a negação do caráter divino de Jesus Cristo, que Maomé não considerava filho de Deus, apenas da Virgem Maria.

Ao relatar o domínio dos vândalos na África, sua perda para os romanos e finalmente a conquista pelos árabes, aparece pela primeira vez na *PCG* a figura de Maomé, “el falso propheta, que por la su art et la su sabiduria fue toda tornada et ensuziada et tornada a la su mala secta, en la qual ou dia esta perseuerando por sus malos peccados”⁵⁰⁴. Esta é a nada lisonjeira descrição que permanece ao longo de toda a obra. Mas o epíteto de *mala secta* não era exclusivo dos muçulmanos, pois os arianos também eram descritos desta forma.

No que tange à origem genealógica do povo de Maomé, a *PCG* afirma que “los moros uienen del linnage de Agar et de Ysmael su fijo que fue fiio de Abraham” e chega até Abdalla e Emina, pais de Maomé. Seu nascimento é descrito de modo a destacar a presença de um judeu, amigo de Abdalla e profundo conhecedor de astronomia. Este sábio teria previsto nas estrelas “que auie de seer aquel ninno omne mucho esforçado et alçado et poderoso en regno et en ley”⁵⁰⁵.

Nesta época havia uma grande diversidade religiosa nesta região, pois eram “los de Arauia et los de Affrica en muy grande cuedado por que non sabien ciertamiente a quales de las creencias se atener, si a de los cristianos o de los iudios o a la secta de los arrianos”⁵⁰⁶. Continua-se contando a história de Maomé sob a perspectiva do judeu que, mentindo – segundo a *PCG* –, afirmou que o profeta aos quatro anos de idade foi visitado por dois anjos, que

sacaron el coraçon a Mahomat et ge lo fendieron por medio, et quel tiraran dell un quaio de sangre negra, et desi que ge lo lauaran muy bien con agua muy clara et fremosa, e despues daquello quel pesaron con coraçones de diez omnes que eran de su yente, et desi con mil coraçones otros, et que fallaron siempre que pesaua mas el de Mahomat solo que todos los otros [...]⁵⁰⁷

No ano seguinte, em 584, Maomé é dado para a avó. A *PCG* intercala a história dos cristãos com a dos mouros ao longo de toda narrativa, como nesse momento, em que os feitos dos godos são revezados com a história do profeta. Interessante destacar que a passagem do tempo é marcada pelos reinados, numa obra escrita por um rei, visando demarcar a importância de seus pares. Os anos são citados a partir da perspectiva régia,

⁵⁰⁴ *PCG*, Cap. 451, p. 254.

⁵⁰⁵ *PCG*, Cap. 467, p. 261.

⁵⁰⁶ *PCG*, Cap. 467, p. 261.

⁵⁰⁷ *PCG*, Cap. 469, p. 262.

“esse ano dozeno del regnado del rey Leovigildo”⁵⁰⁸, ou cristã, “quando andaua el anno de la Encarnacion en quinientos et ochenta et cinco”⁵⁰⁹.

Esta opção dá dinamismo à narrativa e insere a história dos *espannoles* numa perspectiva global. Além disso, ao final dos capítulos este revezamento é indicado, como quando se diz que “agora dexa la estoria de fablar de los godos et torna a contar de Mahomat”⁵¹⁰. Aos sete anos de idade, a mãe do profeta islâmico o pega de volta e logo em seguida morre. Maomé fica aos cuidados do tio Abutalib, que lhe deixou aos cuidados do judeu astrólogo presente em seu nascimento, para que o ensinasse:

El iudio ensennol estonces en las sciencias naturales et en la ley de los cristianos et los iudios, e daqui apriso Mahomat et tomo despues cosas que metio en aquella mala secta que el compuso pora perdicion de las almas daquellos que la creen, por fazer creer a las yentes que era uerdadera aquella predigacion⁵¹¹.

Mais uma vez a fé criada por Maomé é associada à enganação, numa retórica recorrente na escrita afonsina. Em 593, com o III Concílio de Toledo, no reinado de Recaredo, o arianismo, considerado heresia, é extirpado das *Espannas*. Os povos são caracterizados fortemente por sua religião ao longo da *PCG*. No ano de 604, Maomé (aos 25 anos de idade), já sabedor das artes mágicas, se casa com Khadija. Nessa época, ele já era considerado um dos homens mais sábios da Arábia e da África.

Começou a ser mercador, “ca era omne pobre et lazado, e yua muy amenudo con sus camellos a tierra de Egipto et de Palestina; et moraua alla con los iudios et los cristianos que y auie una sazón dell anno”⁵¹². Este contato com os povos monoteístas poderia ter influenciado Maomé. Entretanto, nessas andanças, ele teve mais contato

con un monge natural de Antiochia, que auie nombre Johan, que tenie el por su amigo et era herege; e daquel monge malo aprendio el muchas cosas tan bien de la nueua ley como de la uieia pora deffender se contra los iudios et los cristianos quando com ellos departiesse, ca todo lo que aquel monge le demostraaua, todo era contra Dios et contra la ley, et todo a manera de heregia⁵¹³.

⁵⁰⁸ *PCG*, Cap. 469, p. 262.

⁵⁰⁹ *PCG*, Cap. 470, p. 262.

⁵¹⁰ *PCG*, Cap. 470, p. 263.

⁵¹¹ *PCG*, Cap. 472, p. 263.

⁵¹² *PCG*, Cap. 478, p. 265.

⁵¹³ *PCG*, Cap. 478, p. 265.

Deste modo, a gênese da religião muçulmana é associada a um ambiente herético, em que seu profeta teve como amigo e conselheiro um monge contrário a Deus. As pregações de Maomé começam a ganhar fama, sendo ele identificado até mesmo como o novo Messias, o que despertou suspeita e curiosidade de muitos judeus. Enquanto os

ysmaelitas et los alaraues uinien se pora ell, et acompannauan le et aguardauan le, ca tenien por marauilla lo quell oyen dezir et fazer. E el començaua les de predigar et de fazer enfintosamientre nueuas leys, e traye otoridades de la uieia ley et de la nueua, e destruye el por esta guisa la ley de Nuestro Sennor Dios, assi que muchas uezes auien razon los cristianos et los iudios de desputar con los moros⁵¹⁴.

Percebe-se que, desde o princípio, as religiões muçulmana e cristã seriam incompatíveis. Os cristãos viam a nova fé como uma grande ameaça e isso perdura ao longo de todo o medievo, ainda mais no contexto de *reconquista* vivenciado no século XIII. Portanto, quando tinham que conviver, os conflitos latentes tornavam-se reais. Maomé instaurou a nova lei com tanta força que dizia a seus adeptos através de seus mandamentos “que tod aquel que outra cosa predicasse nin dixiesse, si non aquello que el dizie, que luego le descabeçassen”. A marca da violência é novamente ressaltada pela escrita afonsina. A estes mandamentos

descomulgados llaman oy en dia los moros por su arauigo *zoharas*, que quiere dezir “leys de Dios”, e dizen et creen ellos por cierto que fue Mahomat mandadero de Dios, et que ge le enuio el pora demostrar les aquella su ley⁵¹⁵.

O fato de Maomé ser um profeta ou enviado de Deus é sempre questionado ou associado à falsidade. Conta-se de seu enriquecimento após se casar e de suas enfermidades: “caduco morbo” e epilepsia. Um dia, após cair doente, mente para a esposa dizendo que “el angel sant Gabriel es que uien a mi et fabla comigo demientre que yago em tierra”⁵¹⁶. Porém, a *PCG* desmente essa história, afirmando se tratar de uma possessão demoníaca, pois

Luego que estol ouo dicho trabaiosse por sus encantamientos et sus artes mágicas, et con la ayuda del diablo por quien se el guiaua, de fazer antella assi como sennales et miraglos, e por que a las uezes se torna el diablo assi como diz la Escripura en figura de angel de lux, entraua el diablo en ell a las uezes et faziel

⁵¹⁴ *PCG*, Cap. 478, p. 265.

⁵¹⁵ *PCG*, Cap. 478, p. 266.

⁵¹⁶ *PCG*, Cap. 478, p. 266.

dezir algunas cosas daquellas que auien de uenir, e por esta manera le auien de creer todas las yentes de lo que les dizie⁵¹⁷.

Em seguida, Maomé leva à *Espanna* sua *mala secta*, afirmando em sua pregação que Jesus Cristo não era Deus. Isto levou a uma reação de São Isidoro, que pede sua prisão, mas o diabo aparece para Maomé e o aconselha a sair daquele lugar. Então ele sai de Córdoba

et fuxo et passo allend mar, e predigo en Arauia et en Affrica, et engano et coffondio muchos pueblos ademas, assi como oy em dia ueedes, et tornolos a su creencia por que les prouaua et les afirmaua aquello que les dizie por la ley de los judios et de los cristianos⁵¹⁸.

Além disso, ele dizia a seus adeptos que aquele que matasse seus inimigos, iria diretamente para o paraíso, um lugar descrito como saboroso e luxurioso, com rios de vinho, mel e leite, além de mulheres puras. Ou seja, além de converter diversos povos, Maomé incitava o ódio aos inimigos em sua pregação. Inimigos estes que só poderiam ser os cristãos e os judeus. A partir disso, uma inimizade recíproca se justificava.

A poligamia de Maomé também é criticada na *PCG*, que o qualifica de adúltero, afirmando que além de Khadija, totalizou entre mulheres e amantes um número de dezoito. Em 614, ele constrói a primeira mesquita, em Meca, sendo o primeiro a conseguir colocar no templo a pedra negra, tida como sagrada até hoje pelos muçulmanos. Os mouros “quando aquello uieron, touieron lo todos como por milagro, et creyeron que era propheta”⁵¹⁹.

Um dos presentes discursa maravilhado a favor de Maomé, enquanto os velhos diziam que ele se calasse, pois era o diabo que o fazia dizer, mas os velhos e o povo

onrraron estonces a aquella iglesia que fizieran, assi como lo era de primero, e Mahomat conseio les que siempre aorassen a aquella iglesia. Agora sabet aqui los que esto oydes que aun aquel tiempo iglesias llamauan a las casas de oracion, ca non mesquitas⁵²⁰.

Portanto, as igrejas seriam os verdadeiros templos religiosos, as casas de oração, e não as mesquitas. Maomé pregou em Meca por cinco anos e pregou entre os coraxinos, ainda idólatras, mas poderosos, que acabam por expulsá-lo. A história de Maomé continua sendo contada, até chegar às grandes conquistas de terras e de povos, como Arábia, Síria e

⁵¹⁷ *PCG*, Cap. 478, p. 266.

⁵¹⁸ *PCG*, Cap. 478, p. 266.

⁵¹⁹ *PCG*, Cap. 483, p. 268.

⁵²⁰ *PCG*, Cap. 483, p. 268.

Mesopotâmia, que Maomé “los torno a su uoluntad et a su sennorio; pero esto mas por enganno que por fuerça”⁵²¹.

A vitória dos mouros diante dos romanos aumentou ainda mais o prestígio de Maomé, que passou a ser idolatrado por ter tirado o povo da servidão. Em 620, ele se torna rei dos árabes e continua a pregar com suas “palabras dulces et sabrosas, pero engannosas et falsas”⁵²². Maomé continua sua trajetória, afirmando ter visto os profetas Moisés, Abraão e Jesus Cristo.

Depois deste episódio, teria feito uma viagem aos céus – Mira’j, e voltou predicando “e mentindo todas estas cosas que auemos dichas, et aun otras muchas que son de riso et de escarnio et de falsedat; et fazie a todos creer que Gabriel ge las dixiera”.⁵²³ A PCG nega, assim, a aparição do anjo a Maomé, que começa a exortar abertamente seu povo contra a fé de Cristo, baseado nas suras:

despues que se leuantaua dalli predigauales et dauales leys que touiessen, las que ellos llaman por su arauigo zoharas, que son tanto como “mandamientos”, e destas zoharas les fizo ell un grand libro departido por capítulos, al que ellos llaman alcoran, et tanta nemiga et tanta falsedat escriuió ell en aquellas zoharas, esto es mandamientos, que uerguença es a omne de decirlo nin de oyrlo, et mucho mas ya de seguirlo; e pero estas zoharas les recibieron aquellos pueblos malauenturados seyendo beldos de la ponçon del diablo et adormidos en el peccado de la luxuria, e oy en dia los tienen et están muy firmes en su porfia e non se quieren llegar nin acoger la carrera de la uerdadera fe nin auer en si la ley de Dios nin el su ensennamiento. Assi como auemos dicho ensirio Mahomat los coraçones de las yentes en aquella **su porfiosa secta por sus engannos et su mal ensennamiento**⁵²⁴.

Percebe-se que a retórica afonsina busca deslegitimar o texto corânico e a fé islâmica, qualificando seus seguidores de vergonhosos, justamente porque a nova lei estava conquistando terras e mentes, concretizando-se numa real ameaça ao cristianismo. E ainda se destaca o fato de que o Corão continua sendo lido e praticado até os tempos afonsinos (“oy en dia”). Em 629, um discípulo de Maomé chamado Albimor resolve envenená-lo com o intuito de testar se ele ressuscitaria, assim como havia pregado. Isso não ocorre, e após prometer salvação aos mouros, Maomé “dio luego ell alma al diablo, et murio”⁵²⁵. Entretanto, seu legado foi sólido o suficiente para que a expansão de sua “secta” fosse

⁵²¹ PCG, Cap. 486, p. 269.

⁵²² PCG, Cap. 488, p. 270.

⁵²³ PCG, Cap. 492, p. 273.

⁵²⁴ PCG, Cap. 493, p. 274. Grifo meu.

⁵²⁵ PCG, Cap. 494, p. 274.

detida, chegando os mouros até Jerusalém. E em algumas passagens a acusação de que Maomé era falso não aparece, ao contrário, ele é denominado o “grande profeta” dos mouros.

A relação entre Maomé e o diabo seria bem íntima, segundo a perspectiva afonsina e da época. São Isidoro, quando soube da presença do profeta em terras hispânicas, havia acabado de chegar da corte de Roma e teria logo enviado seus homens a Córdoba para que o levassem embora, mas

el diablo apparecio a Mahomat, et lixol que se partiesse daquel logar; entonces saliosse de Cordoua et fuxo et passo allend mar, e predigo em Arauia et en Africa, et eganno y confondio muchos pueblos ademas, assi como ou en dia ueedes, et tornolos a su creencia por que les prouaua et les affirmaua aquello que les dizie por la ley de los judíos et de los cristianos⁵²⁶.

Como se vê, os povos eram “enganados” e “confundidos” por Maomé que, entretanto, angariou considerável adesão tanto na Arábia quanto na África, ressaltando-se novamente o monoteísmo, assim como no caso de judeus e cristãos. Esta representação recorrente dos mouros concorria para a reafirmação de sua marginalidade.

Um estudo lexicográfico, baseado na análise de conteúdo, dos termos referentes aos muçulmanos mais recorrentes ajuda a melhor visualizar como se representou o mouro na escrita afonsina, principalmente a histórico-narrativa, e de que forma estas representações expressaram um uso político ligado aos propósitos unificadores de D. Afonso X.

Apenas como um vislumbre da importância que este grupo teve à época do rei sábio, eles aparecem já na introdução das *CSM*, em que o rei apresenta a si mesmo e a razão de ter apoiado a elaboração das cantigas a seu leitor/ouvinte. Os mouros surgem numa imagem que se repetirá ao longo das narrativas musicadas:

Dom Affonso de Castela,
de Toledo, de Leon
Rey, e ben des Compostela
ta o reino d' Aragom,

de Cordova, de Jahen,

⁵²⁶ *PCG*, Cap. 478, p. 266.

de Sevilha outrossi,
e de Murça, u gram bem
lhe fez Deus, com' aprendi,

**Do Algarve, que gãou
de mouros, e nossa fe
meteu y, e ar pobrou
Badallouz, que reyno é**

**Muit' antigu', e que tolleu
a mouros Nevl' e Xerez,
Beger, Medina prendeu
e Alcalá d'outra vez,**

e que dos *Romãos* Rey
é per dereit', e Sennor,
este livro, com' achei,
fez a onrr' e a loor

Da Virgem Santa Maria,
que éste madre de Deus,
em que ele muito fia.
Porém, dos miragres seus

Fezo cantares e sões
saborosos de cantar,
todos de sennas razões,
com' y podedes achar⁵²⁷.

Os mouros aparecem num contexto belicoso de derrota para os cristãos, fato realçado por Afonso – que Algarve “gãaou de mouros” (versos 9 e 10), assim como “tolleu a mouros Nevl’ e Xerez” (versos 13 e 14). A necessidade de se referir aos momentos de vitória da cristandade se justifica pelo processo da *reconquista* em terras hispânicas, até mesmo referindo-se ao fomentado projeto de *re población*: “e ar pobrou Badalouz” (versos 11 e 12).

Já antes de ser rei, Afonso X desempenhara um papel de destaque nas conquistas, promovidas por seu pai Fernando o Santo, de territórios do sul peninsular ocupados pelos árabes (Múrcia em 1243, Jaén em 1246, Sevilha em 1248) e citados na cantiga introdutória.

Portanto, há uma dialética na escrita afonsina, que cria um registro identificador coletivo baseado num acervo pré-existente. É interessante destacar que os muçulmanos aparecem quase sempre representados coletivamente, à exceção do próprio Maomé e de líderes ou sábios, como Aboyuçef e Almanzçor (Al-Mansur).

⁵²⁷ CSM, Introdução, p. 1.

As representações dos mouros ensejadas pelo cancionero afonsino objetivaram influenciar e comover o leitor/ouvinte, assim como suas outras narrativas históricas, como a *PCG* e a *GE*.

Como se sabe, a adjetivação é uma das ferramentas retóricas e discursivas de comoção e de construção de personagens e conceitos. Daí a análise semântica referente ao universo dos islâmicos, que aparecem em 44, incluindo a introdução, das 427 *CSM*. O mais utilizado, assim como na escrita afonsina como um todo, é o coletivo de mouros:

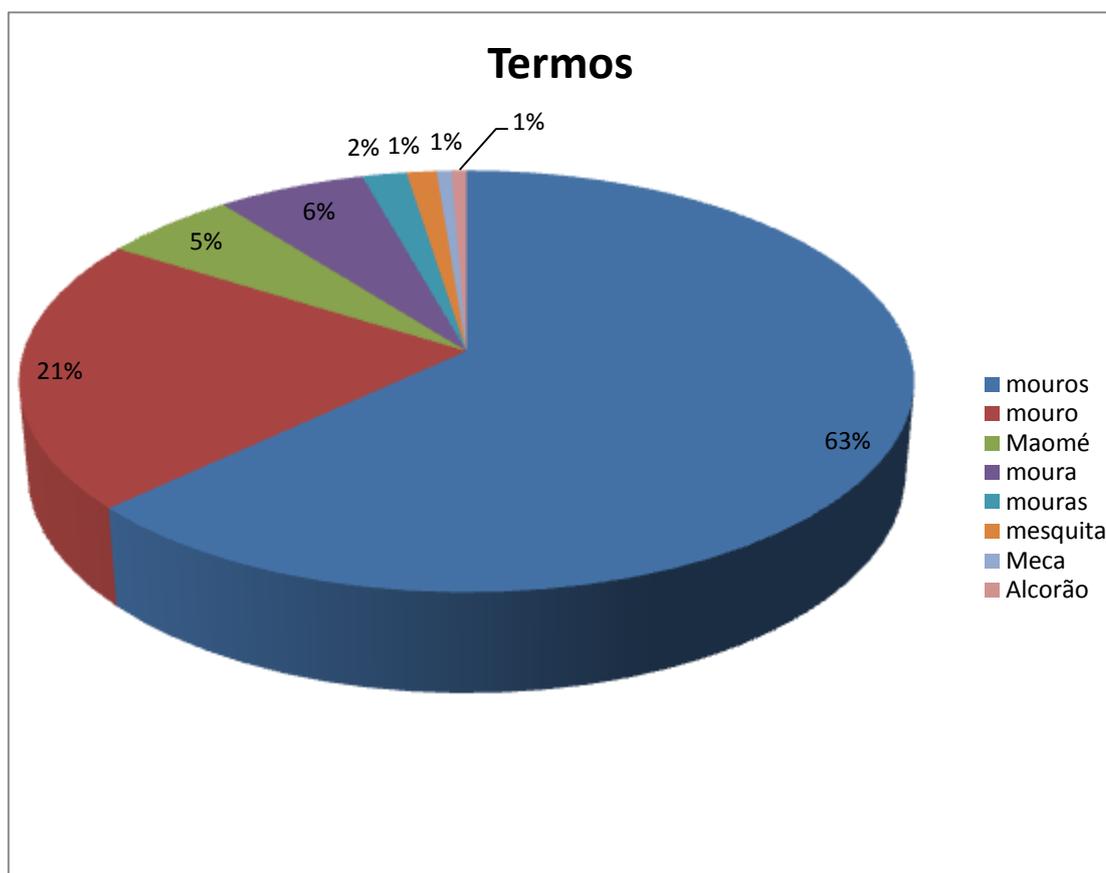


Figura 11: Gráfico das ocorrências de termos referentes ao universo islâmico nas *CSM*

Além disso, os muçulmanos quase sempre aparecem representados em contextos de violência, heresia, e possuidores de características negativas; às vezes, aproximam-se diretamente do próprio diabo (em 5 cantigas).

Esta representação dos mouros se dá num viés depreciativo e eivado de preconceitos que talvez a própria prática e realidade cotidianas pudessem mitigar ou desmentir. Albert

Bagby conclui que tal caracterização tanto nos poemas quanto nas miniaturas lhes é esmagadoramente antipática, e propõe uma interessante questão:

Are the negative portrayals representative of what the author knew his subjects wanted to see portrayed in Moors, or are they a reflection of the author's personal feelings and prejudices?⁵²⁸

À gênese de tal posicionamento ambíguo ele mesmo sugere uma resposta, ao postular que talvez ambos elementos estivessem presentes, ou seja, tanto uma expressão pré-concebida do rei sábio quanto uma resposta a um anseio coletivo de seus súditos. Deste modo, o autor procura desconstruir uma imagem de Dom Afonso enquanto rei benevolente para com povos de todas as raças, credos e culturas – o polêmico mito historiográfico da tolerância.

Os mouros aparecem envolvidos em algum tipo de ação invasiva ou militar em mais da metade das 44 cantigas mencionadas. Outro contexto significativo é o cativo, onde aparecem como cruéis carcereiros em cinco cantigas. Eles costumam aparecer em *ostes* e também como *traedores*. Como iconoclastas destruidores de símbolos religiosos ou vilipendiadores da fé cristã, eles aparecem também em cinco cantigas (99, 183, 215, 229 e 329). O mouro invasor pode ser ilustrado já na primeira cantiga na qual ele aparece, a CSM 28. Outras 10 cantigas reiteram tal descrição: as CSM 63, 165, 271, 292, 323, 329, 360, 361, 385 e 406.

O próprio título, *Esta é como Santa Maria deffendeu Costantinobre dos mouros que a combatian e a cuidavan fillar*, já diz muito da história da CSM 28, que descreve detalhadamente a violência dos muçulmanos em sua tentativa de infligir o maior dano possível contra a quase indefesa cidade de Constantinopla. Sua selvageria, ganância, e a aparente desesperança e sofrimento dos defensores são vivamente descritas, como podemos ver nos seguintes versos:

De com' eu escrit' achei,
pois que foi de crischãos
Costantinobre, un rei
con oste de pagãos
vo a vila cercar
mui brav' e mui sannudo,

⁵²⁸ BAGBY JR., Albert I. *Some Characterizations of the Moor in Alfonso X's Cantigas*. South Central Bulletin 30 (1970), 164-67. In: <http://www.jstor.org/pss/3187982> (acessado em 21/06/2008)

pola per força fillar
por seer mais temudo (CSM 28, 14-21)

É um ambiente de pavor e violência, que prossegue⁵²⁹. O atributo de maldade e falsidade é reservado aos mouros e seu líder, que é descrito de forma totalmente vexatória e amedrontadora: *Soldan beyçudo* (v. 75) e *barvudo* (v.82). Sua figura só é amenizada a partir do momento em que ele ergue os olhos aos céus e vê Maria sob seu manto, aí ele se tem por pecador e resolve se converter, “per vossa mão per vossa mão tornar e seer convertudo e Mafomete leixar, o falsso recreudo” (v. 117-120).

Esta não é apenas uma conversão espiritual, pois se tornar vassalo de Maria significava também prestar vassalagem ao rei, pois ambos estavam intrinsecamente imersos na lógica senhorial; a própria Virgem era “segundo vossa lei diz, a mui santa Reinna” (v. 124-125), ou seja, soberana dos céus na terra. Entretanto, o batismo tinha que ser feito em segredo: “quero-me batiçar, mas non seja sabudo” (v.128-129). Após a conversão ele é chamado *Soldan de Sur* (v. 133), um epíteto geográfico sem conotação pejorativa.

A origem genealógica deste grupo também é alvo de atenção na escrita do poder afonsino. Já no começo do texto sagrado e da *GE*, por exemplo, relata-se o início da humanidade e de sua queda, com o pecado original de Adão e Eva, que têm inicialmente dois filhos: Caim e Abel. Este foi um homem honesto, “derechero en todos sus fechos, e amaua mucho iusticia, e siempre tenie que si algun tuerto o mal fiziesse quello uerie Dios e quel pesarie, e guardauas el dello mucho”⁵³⁰. Ele ganhava a vida como pastor, nem fazer mal a ninguém. Como se vê, um modelo de virtude.

Caim, ao contrário, era invejoso, antagonista de seu bondoso irmão, pois era “muy mal omne en muchas cosas, e muy cobdicioso de ganar que quier, e de heredar; assi que com auaricia e con cobdicia de auer fue el primero que fallo arte de labrar la tierra en estrumentos”⁵³¹. E tomou da terra o quanto pôde, devido sua ganância desmedida. O fim

⁵²⁹ Ver *Antologia de Fontes* para a CSM 28 completa.

⁵³⁰ *GE*, Livro I, Cap. VII, p. 8.

⁵³¹ *GE*, Livro I, Cap. VII, p. 8.

desta história é clássico e uma das mais conhecidas tragédias da humanidade: Caim mata Abel. Após este relato, a estória prossegue, até chegar a Noé e seus filhos Jafé, Cam e Sem.

Cada um deles teria sido genitor das regiões então conhecidas: Jafé, da Europa; Cam, da África e Sem, da Ásia. Interessante destacar a história de Cam, único amaldiçoado pelo pai, pois certo dia Noé havia ficado nu em sua própria tenda após beber muito vinho e Cam, ao invés de proteger o pai, fez quem estava de fora saber do seu pai bêbado e despido. Quando seus irmãos chegaram, entraram na tenda de costas para evitar ver a cena e para cobrirem o pai que, quando recobrou os sentidos, amaldiçoou Cam e seu neto Canaã:

Pues que dezimos assi segund Iosefo, Noe desque fue passada la fuerça del uino, e espero, e sopo el el riso e ell escarnio que Cam su hijo fiziera del, yl mandixo en sos fijos e en sus generationes, e los dio en su maldicion por sieruos a Sem e a Japhet e a los suyos⁵³².

A descendência de Cam foi então marcada pela maldição de Noé e esta inimizade entre seus filhos seria a origem da dos mouros e cristãos:

Onde quien quisiere saber dond uino esta enemizad tan grand e tan luenga entre los cristianos e los moros, daqui cate la razon, ca los gentiles que oy son e los cristianos uienen principalmente de Sem e de Iaphet, que poblaron a Asia e a Europa. Et esto assi es maguer que aun algunos delos de Cam se ayan tornados cristianos, o por predicación, o por premia de prison e de seruidumbre. E **los moros uienen principalmente de Cam**, que poblo a Affrica, aun pero que aya algunos delos de Sem e de Iaphet, que por el falso predicamiento de Mahomat se tornassen moros⁵³³.

Ou seja, a vinculação dos mouros a Cam traz como consequência uma marca negativa, já que seguindo esta tradição bíblica, a GE afirma que

delos de Cam de Affrica, e dond quier quelos moros sean en quales quier otras tierras; ca pues que moros son, todos son de Cam, et si pudieremos algo leuar dellos por batalla o por qual quier fuerça, e aun prender a ellos e ferlos nuestros sieruos, que non fazemos y pecado, nin tuerto nin yerro alguno⁵³⁴.

Esta passagem justifica claramente a submissão dos mouros, a partir de seu passado maculado. Num momento-chave, como o da *reconquista*, legitima-se por este discurso afonsino o combate, o confisco, o uso da força e a servidão dos descendentes de Cam, sem qualquer impedimento de ordem moral, visto que não haveria erro algum nessas ações.

⁵³² GE, Livro II, Cap. XXIX, p. 52.

⁵³³ GE, Livro II, Cap. XXIX, p. 53. Grifo meu.

⁵³⁴ GE, Livro II, Cap. XXIX, p. 53.

Trata-se de algo justo, pois numa guerra, o inimigo deve ser combatido: “en quanto los dexaremos delos non combater e non fazer sobrellos esto, o es por nuestra mesura o por uentura por lo non tener guisado, por que son ellos muchos”⁵³⁵.

A lei XXX trata dessa inimizade natural dos descendentes de Sem e de Jafé contra os de Cam, e dos cristãos contra os mouros:

Pero el dicho de la maldicion de Noe, que era el padre, que es como priuilegio de enemizdad, por siempre finco e finca entre nos e los de Cam, e aun que esta enamizdad que es ya fecha como natural entre nos e ellos. Mas entre nos los cristianos e los gentiles, que son aun y delos de Sem, e si algunos y a otrosi en ellos delos de Japhet, dezimos que deuie seer amistad e aun que se fazer como natural segund los dichos de Noe, e sobre todo con el debdo que auemos dicho que dixo Noe enel noueno capitulo dela Biblia, que morasse Japhet enlas tiendas de Sem, semeia que non deue auer entre nos e ellos enamizdad natural, como entre nos e los moros⁵³⁶.

Adiante a história de Cam é associada a Caim, que também foi amaldiçoado:

De Cam fallamos e dezimos assi: que poblo Affrica [...] mas desto non fallamos de logar cierto de Cam o fincasse e acabasse, onde semeia que fue fecho como enel signo e enla uentura de Caym el foydizo, fijo de Adam, si quier comiençan se los sos nombres en una manera: Caym e Cam⁵³⁷.

A origem africana desse povo é sublinhada, assim como sua filiação geneológica a Cam, filho de Noé. Isto possui grande importância, não apenas por sua vinculação geográfica e étnica à África, mas por ser sabido que “na tradição veterotestamentária, Cam foi o filho que zombou da nudez do pai embriagado, tendo sido amaldiçoado – ele e sua descendência”⁵³⁸. No imaginário medieval, “os africanos eram retratados segundo tais premissas teológicas ou segundo pontos de vista que, nos séculos posteriores, viriam consolidar concepções etnocêntricas e racistas”⁵³⁹.

Conta-se, a seguir, a história de Ismael, filho de Abraão e de Agar, serva de Sara (esposa de Abraão). Seu nome foi dado por um anjo, que encontra Agar no deserto, após sua briga com a ama, Sara. No fim, Agar volta para a casa dos patrões e dá a luz a Ismael e o anjo diz que

⁵³⁵ GE, Livro II, Cap. XXIX, p. 53.

⁵³⁶ GE, Livro II, Cap. XXIX, pp. 53-54.

⁵³⁷ GE, Livro III, Cap. VII, p. 60.

⁵³⁸ MACEDO, op. cit., 2001. p.13.

⁵³⁹ Ibid., p. 14.

deste saldra tan grand linage que ningun omne non podra contar; e este sera fuert omne, e brauo, e guerreará con todos e todos con el; e tan grand sera el poder del su linage daquest que en todas las tierras delos otros sus hermanos fincara sus tiendas a pesar dellos⁵⁴⁰.

Portanto, o caráter bélico da descendência de Ismael já é prenunciado, assim como a grande população, ou linhagem, que dele adviria e que seria nômade – visto que morariam em tendas ao longo das terras onde passassem. Ele foi a primeira pessoa nomeada por Deus antes mesmo de seu nascimento e

deste Ysmael salieron otrosi los barbaros gazules et genetes, e todas las maneras de alaraues daquellos que moran en tiendas e non quieren morar en casas; e segund dixieron algunos, **dalli salio el linage de Mahomat, dond uienen los moros que an nombre agarenos**, e an este nombre por Agar, que fue madre de Ysmael⁵⁴¹

Além da associação da origem genealógica de Maomé e dos agarenos a Ismael, características de violência, iconoclastia e até mesmo de bestialidade e anti-cristianismo lhe são atribuídas:

aun daquel linage de Ysmael propheto Metadio, e dixo que saldrien una uez, et conqueririen lo mas dela tierra, et serien della sennores un grand tiempo, et que matarien a los sacerdotes en las iglesias e en los sanctuarios, e yazrien alli con sus mugeres, e atarien delos cabestros las bestias a los sepulcros delos sanctos, e serien pesebres dellas, e esto contescrue por los peccadores e la maldad de los cristianos que a essa sazón serien. E tenemos que **esto se cumplio quando se leuanto la ley de Mahomat, et los moros ganaron la tierra de los cristianos**⁵⁴².

Vê-se que a conquista de grandes terras pelos mouros estava já presente na história de Ismael, assim como seus ataques aos símbolos cristãos. Porém, parte da culpa destes ataques seria de maus cristãos; portanto, uma punição aos pecadores – visão muito corrente na época afonsina, de que a invasão árabe teria sido também um castigo. Este se consumou com a perda da terra dos cristãos para os árabes e com a conseqüente instauração do Islã em parte da Europa, a “ley de Mahomat”. A história de Ismael prossegue, sendo contada a partir de sábios:

e ouieron nombre primera mientras de Agar los agarenos. Et despues, por razon que dizen algunos empos la muerte de Sara que caso Abraam con Agar, de mas que prometiera Sarra ante que ella ouiesse fijo que recebríe por suyo el fijo de Agarm que ganaron ellos despues por estas razones que los llamassen de Sarra sarrazin,os,

⁵⁴⁰ GE, Livro V, Cap. XXVI, p. 127.

⁵⁴¹ GE, Livro V, Cap. XXVI, p. 128.

⁵⁴² GE, Livro V, Cap. XXVI, p. 128.

et que fueron assin llamados e agora dezimos nos en latin sarrazinos por moros⁵⁴³.

A origem de Ismael, que teve uma mãe biológica (Agar) e outra de criação (Sara), deu margem a que sua descendência – os mouros – pudesse ser associada a ambas as mulheres. A escrita afonsina, como se percebe na *GE*, acaba por reiterar este posicionamento marginalizante em face da etnia dos mouros e de seu comportamento tido como falso, oriundo da liderança supostamente equivocada de Maomé. Ao associar mouros e africanos, Afonso X acaba por revelar

a complexidade do problema étnico-religioso existente em Castela e nos demais reinos ibéricos no que dizia respeito às relações entre mouros e cristãos. **Se, de um lado, os monarcas permitiram a convivência de seus súditos com populações islâmicas subjugadas – designadas de mudejares – estas continuaram a ser grupos “estranhos” no interior da Cristandade.** O signo infamante de Cam é aplicado aos mouros, mas também àqueles que, por diferentes razões, se tornaram mouros, isto é, àqueles que adotaram o islamismo. De uma só vez, o julgamento recaía sobre os afro-muçulmanos (mouros) e sobre os hispano-muçulmanos aculturados (muladies), simpatizantes ou aliados daqueles⁵⁴⁴.

Assim como na *GE* e em outras obras já mencionadas, Maomé quase sempre é associado a epítetos negativos, ligando-o à falsidade. Em uma das cantigas (*CSM* 328), seu aspecto e ligação demoníacos são ressaltados, para contrastar ao contar de Maria

Ca se ela quer que seja o seu nom' e de seu Fillo
nomeado pelo mundo, desto non me maravillo,
e corrudo del Mafomet e deitado en eixillo
el e o diab' antigo que o fez seu avogado⁵⁴⁵. (328, 5-8)

E ações tipicamente de guerra são o roubo e a pilhagem, características que vêm em segundo lugar na referência identificadora dos mouros, aparecendo doze vezes nas canções. Em algumas oportunidades os saqueadores vinham de longe, como na *CSM* 95, que conta a história do Conde Abran, que deixou a *Alemanna* para viver em Portugal numa *hermida*. Ele estava tranqüilo em sua montanha, quando

**chegaron ali navios de mouros, conpanna
que ben d'Africa veran por correr Espanna,**

⁵⁴³ *GE*, Livro VI, Cap. III, p. 140.

⁵⁴⁴ MACEDO, José Rivair. *Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV*. Flávio de CAMPOS & Eliana Magnani Soares CRISTEN. *Le Moyen Age vu d'ailleurs*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003. p. 24. In: www.ifcs.ufrj.br/~pem/sinais.pdf (acessado em 28/04/2008). p. 24. Grifo meu.

⁵⁴⁵ *CSM*, p. 191.

e fillárono aginna e con mui gran sanna
deron con el no navio, oy mais Deus lle valla!

E pois est' ouveron feito, **fezeron gran guerra,**
rouband' en mar quant' achavan e saynd' a terra,
e quiseran-ss' ir con todo. Mas a que non erra
d' acorrer a seus amigos nen lles porta serra
os fez que sse non poderon alongar da serra,
ca lles non valeu bon vento quant' é ha palla⁵⁴⁶ (95, 41-51)

Após três noites esses mouros africanos assustadores foram espantados e “chamaron Mafomete, o fillo d’Abdalla” (v. 53), mas foi em vão, pois seu destino enquanto derrotados já fora traçado e outros mouros não mais fizeram mal ao Conde Abran.

Ao contrário das pregações maometanas, era bem visto que os nomes de Maria e seu filho corraessem o mundo, já que não possuíam o diabo como advogado. Ainda que a caracterização religiosa seja preponderante, a etnia e os costumes dos muçulmanos também são atributos descritivos importantes para distingui-los dos cristãos. Ao relatar de forma dramática e melancólica o conflito dos invasores árabes com os godos de *Espanna*, que viam sua linguagem e seus cantares se tornarem *palabra estranna*, assim Afonso X os representa:

Los moros de la hueste todos uestidos del sirgo et de los pannos de color que ganaran, las riendas de los sus cauallos tales eran como de fuego, las sus caras dellos **negras como la pez**, el mas fremoso dellos era negro como la olla, assi luzien sus oios como candelas; el su cauallo dellos ligero como leopardo, e el su cauallero mucho mas cruel et mas dannoso que es el lobo en la grey de las oueias en la noche⁵⁴⁷.

No extrato anterior, esta característica é destacada, assim como a velocidade dos cavalos e a crueldade de seu dono, que seriam mais perigosos e danosos do que os lobos, um dos maiores medos do Ocidente medieval, juntamente com o Diabo⁵⁴⁸. Esta expressão, *negros como pez* (breu), que era normalmente associada à figura do diabo e causava temor entre os cristãos, é utilizada na escrita afonsina para designar etnicamente e de forma marginalizante os mouros. Esta definição aparece também nas *CSM*, como a 168, que ao contar a história de como a Virgem Maria salvou uma mulher do fogo, assim relata a punição de um mouro, por ter dormido com uma cristã:

⁵⁴⁶ *CSM*, p. 273.

⁵⁴⁷ *PCG*. 1955. p. 312. Grifo meu.

⁵⁴⁸ Cf. DELUMEAU, op. cit., *passim*, afirma, o homem medieval estava envolto por situações apreensivas e intimidadoras. Seus inimigos reais – guerras, fome, pestes e até invasões de lobos – eram declarados pela igreja como punição divina. O medo perpassava todas as camadas sociais e as fantasias e pesadelos eram explicados pela ação invisível de espectros maus, seres da floresta (este lugar do desconhecido) e, principalmente, pelo medo onipresente do Diabo.

Quen na Virgen santa muito fiará...
 E dizend' aqesto, logo manaman
 levaron a don' a ha praça gran,
 outrossi o mouro, que era ben tan
negro come pez. E as gentes Alá

Quen na Virgen santa muito fiará...
 Foron mui corrend', e tod' en derredor
 lles poseron **fogo**, non vistes mayor;
 e ardeu o mouro **falssso traedor**,
 mais ficou a dona como quen está⁵⁴⁹.

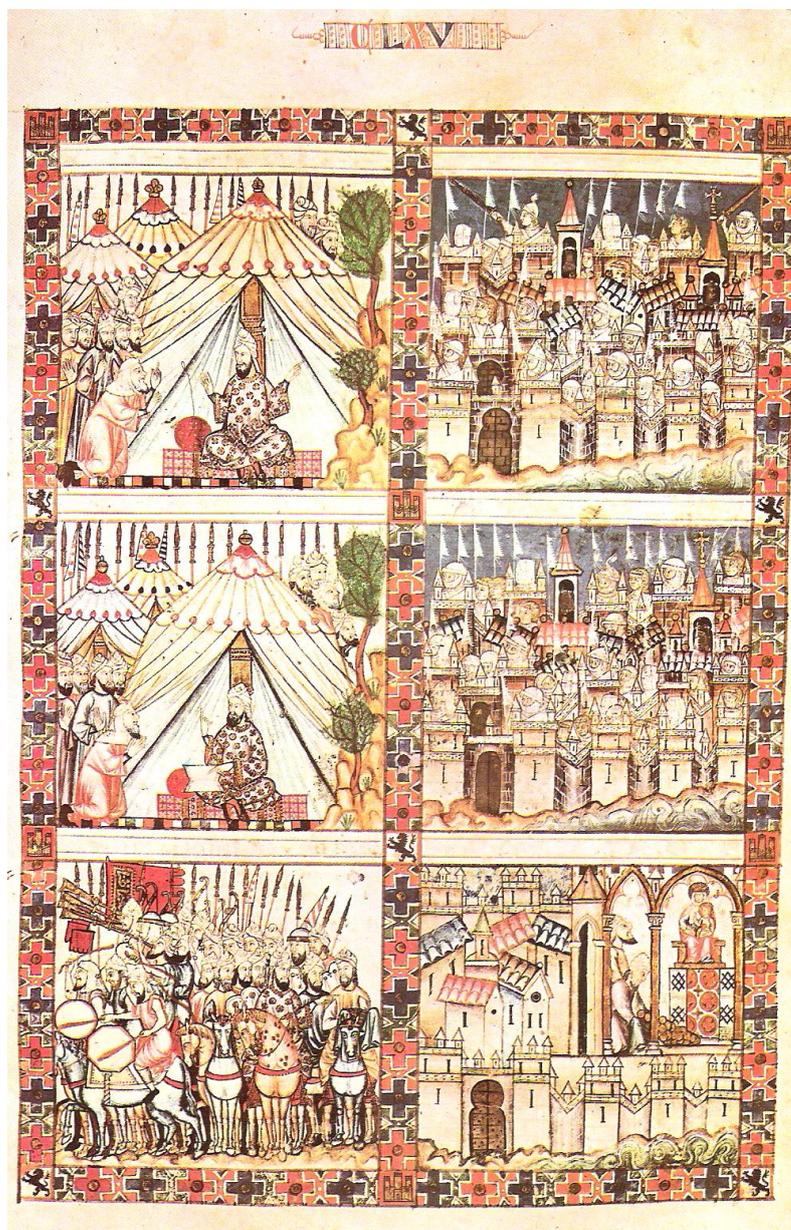


Figura 12: Maria intervém contra os mouros liderados por sultão. CSM 165.

⁵⁴⁹ AFONSO X. CSM. p. 217. Grifos meus.

Três características negativas já mencionadas se associam nesta passagem na marginalização do mouro: a cor negra, o fogo e a falsidade da fé. Afonso X, portanto, não se afastou tanto do pensamento europeu de sua época acerca dos africanos, a quem ele associa diretamente aos mouros, pois

As elevadas temperaturas e os efeitos do sol ardente eram considerados elementos determinantes na constituição das populações negras africanas. O termo utilizado com frequência em toda a Europa ocidental para designar as populações de tez escura ocupantes das margens meridionais do mundo era *aethiops* – palavra de origem grega utilizada inicialmente com o significado de “face queimada”. Esse lugar-comum na definição da coloração da pele encontrava-se amplamente difundido, sendo reproduzido por Afonso o Sábio⁵⁵⁰.

Na escrita afonsina, os seguidores de Maomé são representados etnicamente como negros e mormente oriundos do norte da África. Ambientados num contexto militar, os membros da hoste vestiam seda (*sirgo*), além de panos coloridos. As rendas de seus cavalos deviam ser vermelhas, posto que são descritas “como de fuego”.

É interessante sublinhar que também há diferentes narrativas relacionadas ao fogo no cancionero sacro afonsino (*CSM* 186, 205, 215, 229, 323, 345), indicando o uso negativo da simbologia do vermelho. Recorrente na representação dos mouros e

associado no sistema de cores do ocidente medieval com a falsidade, traição e desonra, o vermelho do fogo indicava impureza, violência e pecado, estando ligado aos tabus do sangue herdados da Bíblia, à carne impura, aos crimes de sangue e aos homens revoltados contra deus ou contra os outros homens⁵⁵¹.

Através desta atribuição de revolta percebemos que nem sempre a coexistência é pacífica, como veremos na *CSM* 323, que se passa em Coira, “hua aldea que é preto de Sevilla” (v. 2), no *tempo de Aboyuçef*, onde muitas “aldeas foron dos mouros queimadas” (v. 13). Além disso,

os mouros logo deitaron
sas algaras e correron e roubaron quant' acharon;
e os de Coira correndo todo o logar leixaron
e fugiron, e ficaron as casas desamparadas⁵⁵². (95, 25-28)

Estes saqueadores só pararam diante da casa de um homem que tinha ido pedir amparo à Virgem a favor de seu filho morto, que “a Sennor conprida

⁵⁵⁰ MACEDO, op. cit., 2001, p. 15.

⁵⁵¹ MACEDO, op. cit., 2003, p. 24.

⁵⁵² *CSM*, pp. 272-273.

de todo ben, e tan toste deu ao minynno vida” (v. 40-41). É esta multiplicidade de sentimentos presentes nas *CSM* que tanto atrai o leitor/ouvinte até os dias de hoje. De forma pendular, somos levados da raiva pela violência dos ataques mouriscos à pungência da imagem de ressurreição, que remonta à do próprio Cristo. Talvez essa aproximação tenha se intensificado devido ao caráter sensual trazido pelo gótico:

Não se trata de um apelo erótico, é algo radicalmente distinto disso. O que se chama de sensual e se associa ao aspecto secular é o gozo estético dos sentidos, não é uma coisa sexual, mas **uma experiência sensorial plena de prazer, de encantamento. Artista e observador são seduzidos e encantados pelas novidades nas formas, cores, luzes, dimensões, ritmo, relevos e verossimilhança**⁵⁵³.

Tal simbolismo prossegue no que tange à destruição de objetos de culto cristão empreendida pelos mouros em quatro cantigas (99, 169, 215 e 229). Os atentados muçulmanos contra as imagens constituem um lugar comum no imaginário cristão. A percepção do muçulmano enquanto devastador de imagens aparece já no fim do sétimo século. Porém,

Nós nos limitamos simplesmente a observar que as quatro cantigas em questão se referem à idéia que os muçulmanos tanto quanto inimigos da cristandade são também inimigos de toda imagem religiosa. Esta convicção é sem dúvida baseada num certo conhecimento do Islã que é, decerto, geralmente hostil a toda representação divina⁵⁵⁴.

Tais cantigas revelam um misto de admiração e temor presentes desde o primeiro contato entre estes dois grupos no campo de batalha. Somente as *CSM* 99 e 215 tratam diretamente das tentativas de destruição de imagens pelos mouros, enquanto as 169 e 229 relatam a destruição de edifícios e não imagens religiosas. A cantiga 99 conta *Como Santa Maria destruyu un gran poboo de mouros que entraran ha vila de crischãos e querian desfazer as ssas omages*. Violentos,

Mouros foron con poder
ha cidade prender
de crischãos e romper

⁵⁵³ CASTRO, op. cit., p. 50

⁵⁵⁴ WILK, Mateusz, *Les attentats musulmans contre les images et les édifices religieux dans les Cantigas de Santa Maria*. Images Re-vues, n° 2, 2006, p. 4 <http://www.imagesrevues.org/ARTICLES/13/pdf/N02ART07.pdf> (acessado em 28/04/2008): “Nous nous bornerons simplement à observer que les quatre cantigas en question se réfèrent à l'idée que les musulmans en tant qu'ennemis de la chrétienté sont aussi ennemis de toute image religieuse. Cette conviction est sans doute basée sur une certaine connaissance de l'Islam qui est, en effet, généralement hostile à toute représentation divine”. Tradução minha.

dela o logar sagrado
e o altar desfazer,
u Deus era aorado,

E as omages toller
das paredes e raer
a quant' eles abranger
podian per seu peccado,
que non prendian lezer
de as danar mui privado.
Muito sse deven ter...

Ha viron y seer
e mais bela parecer
das outras, e a correr
aquele poboo yrado
se fillou pola querer
destruir; mas en doado⁵⁵⁵ (99, 15-34)

Num ato de vandalismo, os mouros procuraram justamente a mais bela das imagens para destruir. Porém, Santa Maria não ia deixá-los livrar-se impunemente. Então, para punir seus agressores, ela interveio

E cuidaron perecer
todos e aly morrer,
e ouveron a saber
que era Deus despagado
en cuidar escarnecer
aquele logar tan onrrado⁵⁵⁶. (99, 50-55)

Virgem Maria sabe ser impiedosa quando se vê afrontada de tal forma, não há como perdoar tal ato, pois se sabe que no medievo as imagens presentificavam o objeto, e a tentativa de destruir a imagem mariana seria destruí-la enquanto entidade e símbolo da própria instituição Igreja. Daí a necessidade de resposta tão enérgica.

A Cantiga 215 possui uma estrutura similar e conta *Como Santa Maria guardou a sa Majestade que non recebesse dano de muitos tormentos que lle fazian os mouros*. Aqui os lugares e os principais autores dos acontecimentos são bem definidos, enquanto que a cantiga 99 não menciona nem o nome da cidade, nem o tempo dos fatos. Esta 215 trata da segunda incursão do sultão merínida Aboyuçaf (1258-1286) na Península Ibérica (1277-8 ou 1275). Um dos seus, o que carregava a imagem, teve o braço decepado e

Os mouros, quand' esto viron, todos grandes vozes deron
que logo a pedrejassen, e muitas pedras t[r]ouxeron

⁵⁵⁵ CSM, pp. 283-284.

⁵⁵⁶ CSM, p. 284.

e tiraron-lle de preto, mas ferir nona poderon;
 enton ouveron acordo que fosse logo queimada.

E metérona no fogo mui grand', e jov' y dous dias;
 mas o que en Babilonia guardou no forn' Ananias
 e Misael o menyno e o tercer, Azarias,
 guardou **aquesta do fogo, que sol non lle noziu nada**⁵⁵⁷. (215, 35-43)

Esta retirada da imagem de dentro da água se deu porque os muçulmanos compreenderam que a estátua de Maria era dotada de poderes sobrenaturais; depois a enviaram ao rei de Granada. O soberano recompensou os que lhe trouxeram esta imagem e seguidamente a enviou ao rei Afonso X de Castela. Ordenou-lhes, além disso, que contassem ao dito monarca a história da estátua miraculosa, mas proibindo-lhes que revelassem o nome do remetente. Afonso aceitou o presente

E mandou que a guardassen mui ben ena sa capela,
 e a todos fez mostra-la, que ouvessem en mazela
 e punnassen come bõos com' aquela alcavela
 de mouros fosse vençuda e a omagen vingada⁵⁵⁸. (215, 70-73)

O contexto histórico é igualmente definido nas cantigas 169 e 229, que relatam milagres ocorridos durante tentativas de demolição de igrejas cristãs. Na CSM 169, muçulmanos de Murcia quiseram destruir a igreja da Virgem do Arrijaca mas não conseguiram

E porende poder
 non ouveron os mouros per ren de mal fazer
 en aquel logar santo, nen de o en toller,
 macar que xo, tian enserrad' en sa pilla⁵⁵⁹. (169, 23-26)

Portanto, esta cantiga fica apenas na ameaça, não havendo insulto, escárnio ou punição. Há outro aspecto nela a se ressaltar

E porend' a eigreja sua quita é ja,
 que nunca Mafomete poder y averá;
 ca a conquareu ela e demais conquerrá
 Espanna e Marrocos, e Ceta e Arcilla⁵⁶⁰. (169, 63-66)

⁵⁵⁷ CSM, p. 289. Grifo meu.

⁵⁵⁸ CSM, p. 290.

⁵⁵⁹ CSM, p. 175.

⁵⁶⁰ CSM, p. 176.



Figura 13: Maria protege sua Igreja da sana dos mouros. CSM 169.

O duelo espiritual aqui expressa uma disputa territorial, ou seja, estão embutidas aí questões de foro político, militar e ideológico também. E na cantiga 229 há uma visão maniqueísta do outro, em que Maria aparece como protetora dos fiéis simbólica e materialmente, encarnando a justiceira, papel típico dos reis. Sendo que é Maria quem

atinge um grau maior de crueldade, pois após a invasão muçulmana e sua mal-sucedida tentativa de destruir a igreja

[...] a força dos nenbros lles fez a Virgen perder,
 assi que per nulla guisa, non poderon mal fazer,
 e, sen aquesto, dos ollos non poderon ren veer;
 assi cegos e contreitos os levaron ben daly⁵⁶¹. (229, 21-24)

Virgem Maria não se furtou em cegá-los e paralisá-los.

No entanto, o aspecto teológico e ideológico dos milagres contados pelas quatro cantigas em questão é diferente daquele da tradição oriental. Nas Cantigas de Santa Maria, a noção de « muçulmano » como flagelo enviado por Deus a fim de punir os cristãos é geralmente bem menos presente que no Diègèmata Stèriktika, mesmo que se possa ler na cantiga 169 que o fato que os muçulmanos possuíssem os bens em Múrcia seja uma punição contra os cristãos, por causa de seus pecados [...] nas Cantigas, isto é sobretudo questão de milagres destinados a confirmar a superioridade da fé cristã ou a punir os ultrajes a seu respeito, sem portanto que esteja presente o fatalismo escatológico.⁵⁶²

A tradição cristã já tinha se decidido a favor do uso das imagens em sua liturgia após a crise iconoclasta, ao contrário da hostilidade islâmica, que as classifica como ídolos. Esta rejeição islâmica do culto das imagens constitui uma das divergências essenciais entre as duas religiões, como testemunham dois dos exemplos discutidos aqui mesmo (CSM 99 e 215). Se os cristãos percebessem tal rejeição muçulmana das imagens religiosas como um dos dogmas centrais do Islã, a punição administrada pela Virgem Maria tornar-se-ia uma das formas da defesa da teologia e da prática cristãs, e a afirmação incontestável da sua superioridade.

Mesmo que as histórias relatadas envolvendo as imagens sejam envoltas de violência e brutalidade há sempre espaço para o caráter de *mirabilia* e *exempla*, tipicamente medievais, por um viés lúdico até. Como na CSM 46, *Esta é como a omagen de Santa Maria, que un mouro guardava en sa casa onrradamente, deitou leite das tetas*. Nela vemos após a decisão pela conversão de um mouro ao cristianismo o momento

⁵⁶¹ CSM, p. 323.

⁵⁶² WILK, op. cit., p. 6: "En revanche, l'aspect théologique et idéologique des miracles racontés par les quatre cantigas en question est différent de celui de la tradition orientale. Dans les Cantigas de Santa Maria, la notion de "musulman" comme fléau envoyé par Dieu afin de châtier les chrétiens est généralement beaucoup moins présente que dans les Diègèmata Stèriktika, même si l'on peut lire dans la cantiga 169 que le fait que les musulmans possédaient des biens en Murcie est une punition à l'endroit des chrétiens, à cause de leurs péchés [...] dans les Cantigas, il est plutôt question de miracles ayant pour but de confirmer la supériorité de la foi chrétienne ou punissant les outrages à son égard, sans pour autant que soit présent le fatalisme eschatologique". Tradução minha.

quand' à omagen enton
 viu duas tetas a par,
 de viva carn' e d' al non,
 que foron logo mãar
 e deitar
 leite come per canudos.
 Porque ajan de seer...

Quand' esto viu, sen mentir,
 começou muit' a chorar,
 e un crerigo vir
 fez, que o foi batiçar;
 e pois desto, sen falir,
 os seus crischãos tornar
 fez, e ar
 outros bes connosçudos⁵⁶³. (46, 63-78)

As fronteiras étnicas entre cristãos e mouros também eram perpassadas pelos símbolos visuais, mormente o uso da barba – que se associava à feiúra e ao temor. Ela aparece textualmente mencionada em cinco cantigas (CSM 28, 46, 181, 192 e 215). Na primeira, para se referir ao *Soldan barvudo* (v. 52). Depois nas CSM 46 e 215, aos *mouros barvudos* (v. 59); a *gente fea e barvuda* da CSM 181 assim como na seguinte, 192, descreve o *mouro barvudo, fals's' e descreudo* (v. 63-64).

A barba não era mero acessório estético para os seguidores do Islã; ao contrário, foi importante constituinte de identidade e interdições. Ela aparece na legislação suntuária castelhana do século XIII e

no que respeita aos mouros, Alfonso X limitou-se a definir que tipo de vestimenta deveriam trazer, vedando-lhes o uso de trajes luxuosos – permitidos apenas aos cristãos pertencentes à nobreza. Não determinou a obrigatoriedade do uso de sinais distintivos externos costurados na roupa, obrigando-os entretanto a se fazerem conhecer por marcas distintivas em seu aspecto físico. É o que se pode depreender da lei suntuária expedida em Sevilha no dia 27/02/1256, na qual consta que **os mouros deveriam distinguir-se dos cristãos pelo tipo de corte de cabelos e pelo uso de barba longa**⁵⁶⁴.

Ela ajudava a constituir o lugar social dos mouros nesta sociedade heterogênea e hierarquizada, ao mesmo tempo em que o projeto afonsino caminhava ambigüamente no

⁵⁶³ CSM, p. 136.

⁵⁶⁴ MACEDO, op. cit., 2003, pp. 8-9. Grifo meu.

sentido de sua identificação. Eles mantinham sua tradição corânica e facilitavam seu reconhecimento e julgamento através de seus atributos étnico-culturais.

Nas sociedades tradicionais, como a medieval europeia, os arranjos do cabelo e da barba “serviam como um dos indicativos da situação das pessoas no interior do grupo demarcando posições sociais e diferenças religiosas, identificando diferenças etárias e assinalando as mudanças de *status* por ocasião de rituais de passagem”⁵⁶⁵. Ainda assim, no caso dos mouros a distinção parece ter sido menos intrusiva do que foi para os judeus, cujo vestuário era o estigma humilhante de sua condição à margem da sociedade cristã, de seu deicídio e usura.

Cabe lembrar que no caso da sociedade fronteiriça castelhana, o contexto bélico tinha capital relevância, conforme foi visto no debate sobre a *Reconquista*. Guerra significa rendição, cativo. Os correspondentes islâmicos dos prisioneiros cristãos em terras do Islã se tornaram mais numerosos em meados do século XIII; contudo, eles poderiam ser libertos se, em troca, se convertessem ao cristianismo. O islamismo não era mais a religião politicamente dominante na Península, pois após a triunfante entrada do rei-conquistador cristão Fernando III em Córdoba (1236), antiga capital omíada e centro da memória de al-Andalus, o avanço cristão fora definitivamente impulsionado. Esta vitória derradeira traçou “indelevelmente o futuro da Península Ibérica. Isolados a partir de então em Granada, os muçulmanos nunca mais recuperariam seus domínios, nem a outrora glória dos tempos do califado”⁵⁶⁶.

Porém, este isolamento não foi pleno – ainda que Granada (vassala do rei de Castela e Leão) fosse marcada como o refúgio islâmico medieval – pois as libertações sem conversão, à base de resgate, ou por testamento do próprio dono do escravo, inflam o grupo mudéjar e explicam o paradoxo de que “esse grupo de muçulmanos livres esteja mais bem representado nos séculos XIV e XV do que nos dois séculos precedentes”⁵⁶⁷.

Portanto, a situação dos muçulmanos em relação a Castela não era uniforme, tendo “variado de acordo com as vicissitudes políticas dos potentados existentes na Península

⁵⁶⁵ Ibid., p. 14.

⁵⁶⁶ COSTA, Ricardo da. “E o rei entrou na cidade em uma grande procissão, com todos cantando Te Deum laudamus”: a conquista de Córdoba (1236) por Fernando III, o Santo (c. 1198-1252) e a expansão das fronteiras da cristandade ibérica medieval. Conferência proferida no VI Encontro ANPUH-ES, na Ufes, no dia 8 de novembro de 2006. Retirada de: <http://www.ricardocosta.com/pub/cordoba.htm> (01//05/2008). Grifo meu.

⁵⁶⁷ MOLÉNAT, op. cit., 108.

Ibérica e no Norte da África - contra os quais a atitude do monarca oscilou entre a guerra aberta, a negociação e a aliança”⁵⁶⁸.

Os muçulmanos convertidos ao cristianismo são conhecidos como *tornadiços* e são um contraponto aos numerosos *muladíes* (convertidos ao Islã), o que possibilita uma leitura das cantigas nas quais aparecem mouros se curvando à religião de Maria como uma propaganda da fé católica na Península, principalmente no sul. Tal questão não é menor, pois⁵⁶⁹

os historiadores reconhecem em geral a importância dos *musalima* ou *muwalladun* (*muladíes* em espanhol), ou seja, os “adotados”, na composição da sociedade andaluza, explicando a adesão seja por razões fiscais e econômicas (a conversão era uma forma de escapar do pagamento da *djizya*, o imposto de capitação devido pela “gente do livro” – os cristãos e judeus – que convivia em meio muçulmano, além do que abria maiores possibilidades de ascensão social) seja por razões culturais (a assimilação de hábitos e valores muçulmanos solidificados ao longo do tempo). É justamente esta “islamização” que a lei procura atacar, uma vez que seus vestígios eram mais fortes justamente nas camadas populares da sociedade. A uma possível objeção a esta interpretação, com base na própria receptividade da corte alfonsina ao saber islâmico, apontaríamos uma distinção básica entre as duas situações: **embora o monarca fosse receptivo ao legado da cultura árabe, esta era filtrada pela cultura cristã, enquanto, no caso dos *muladíes*, tratava-se da presença muçulmana real e concreta que podia colocar em risco a posição hegemônica do credo cristão.**

Isto significa dizer que nem sempre as práticas e representações caminharam no mesmo sentido no reinado afonsino. A tentativa do rei sábio, por exemplo, de representar os inimigos como passíveis de conversão neste contexto marcado por tensões sociais, políticas e culturais pode ser vista na verdade como um instrumento⁵⁷⁰ apaziguador destes conflitos e disputas territoriais. A “teatralização dos milagres” marianos serviria para reforçar o contra-modelo representado pelos mouros, oponentes bélicos dos cristãos nos combates da *reconquista*. Esta clássica oposição é ressaltada em diversas passagens, como nesta, ao relatar a entrada dos mouros em *Espanna*:

La uil yente de los africanos que se non solie preciar de fuerça nin de bondad, et todos sus fechos fazie con art et a enganno, et non se solie amparar si non pechando grandes riquezas et grande auer, essora era exaltada, ca crebanto en una

⁵⁶⁸ MACEDO, José Rivair. *Afonso, O Sábio, E Os Mouros: Uma Leitura das Siete Partidas*. Artigo publicado originalmente em *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS*, vol. 16, 2002.. In: <http://islamicaforum.blogspot.com/2007/06/afonso-x-o-sbio-e-os-mouros.html> (acessado em 12/04/2008).

Grifo meu.

⁵⁶⁹ Ibid., s/p.

⁵⁷⁰ Cf. FERNÁNDEZ, op. cit., 1994. p. 184. No caso das Cantigas de Santa Maria, o rei se valeu de sua compilação “como elemento de aglutinação, apaziguamento e mobilidade sociais”, ou seja, de “integralizador das diferenças”.

ora mas ayna la nobleza de los godos que lo non podrie omne decir por lengua.
¡Espanna mezquina!⁵⁷¹

Percebe-se, nesta análise sócio-psicológica dos mouros, que eles seriam imbuídos de vícios de comportamentos, como a enganação e a vileza, supostamente diferentes dos cristãos. Daí o lamento de Afonso X em relatar a transformação da terra de seus ancestrais godos em uma *Espanna mezquina*. Esta diferenciação entre cristãos e não-cristãos se dava primeiramente pelo aspecto exterior, o que facilitava sua associação ao mal, a Satã. Daí a ambigüidade, porque eles podiam tanto ser aptos à convivência ou mesmo convertidos, como também serem seres diabólicos, maléficos. Tal oscilação reforçava seu caráter marginal.

Ainda que grande parte dos epítetos referentes aos muçulmanos fosse eivada de carga negativa, havia espaço para representações e leis mais brandas. Este viés era acentuado pela perspectiva de conversão ou pela proximidade com conceitos/imagens cristãos e pelo respeito à sua profissão de fé em terras *reconquistadas*. Portanto, muitas vezes a escrita afonsina se afastou da perspectiva cristã medieval, que associava o muçulmano ao inimigo e infiel a ser combatido pelas cruzadas. Apesar de Afonso X seguir em grande parte este modelo, afinal não poderia como rei cristão *reconquistador* deixar de vê-los e representá-los como concorrentes, ainda assim ele encontrou brechas para a coexistência, no campo das práticas e das representações.

O contexto de representação não era estático, inclusive o próprio centro passava por modulações, associando-se à violência. A imagem de Maria, por exemplo, que emerge do cancionero afonsino é de uma guerreira.

É interessante destacar que os mouros aparecem muitas vezes representados coletivamente, à exceção principal do próprio Maomé, o que facilita sua identificação coletiva e artificial de “mouros”. Depreende-se daí representações e identidades também coletivas, ao mesmo tempo em que ensejavam práticas específicas. Assim, as representações dos mouros veiculadas pela escrita afonsina possuíram um caráter estruturante e orientador do vivido, sendo elas também parte dele.

Enfim, ao longo escrita afonsina, percebe-se uma retórica da superioridade cristã diante do Outro, como os mouros, buscando acentuar sua condição marginal. A paz plena só

⁵⁷¹ PCG. p. 312.

poderia ser obtida através da conversão – tendo a Virgem e seu trovador como intermediários. Entretanto, algumas práticas e mecanismos régios concorreram para matizar sua marginalização. A abertura ao legado cultural muçulmano, a atuação de sábios na corte, a criação de escolas de estudos árabes e a reiteração de legislações punitivas, por exemplo, ressaltam práticas que contestavam na realidade social grande parte das representações negativas dos mouros, em grande parte voltada para sua posição bélica, em que encarnavam o inimigo da Cristandade.

Deste modo, cabe lembrar a reflexão de Roger Chartier sobre esta relação entre práticas e representações, em que ele postula que o trabalho histórico pensado a partir desta perspectiva alarga o horizonte epistemológico das pesquisas a outros tipos de representações, levando em consideração que elas só existem em relações conjecturais. Ele afirma, ainda, que devemos refletir sobre os “critérios que permitem considerar possível a relação instituída pela escrita histórica entre o vestígio representante e a prática representada”⁵⁷².

⁵⁷² CHARTIER, op. cit., 1990. p. 88.

CAPÍTULO IV – OS MECANISMOS DA MARGINALIZAÇÃO

4.1 Mouros na guerra

Estas representações se corporificavam principalmente nas crônicas afonsinas, que legitimavam seu discurso e orientavam uma prática marginalizante diante dos mouros. No contexto de guerra, havia uma maior belicosidade também na escrita do poder. A partir da análise quantitativa de todas as ocorrências referentes aos islâmicos na PCG, montou-se o gráfico abaixo – que demonstra a superioridade incontestável do termo “mouros” nesta obra permeada de belicosidade do início ao fim:

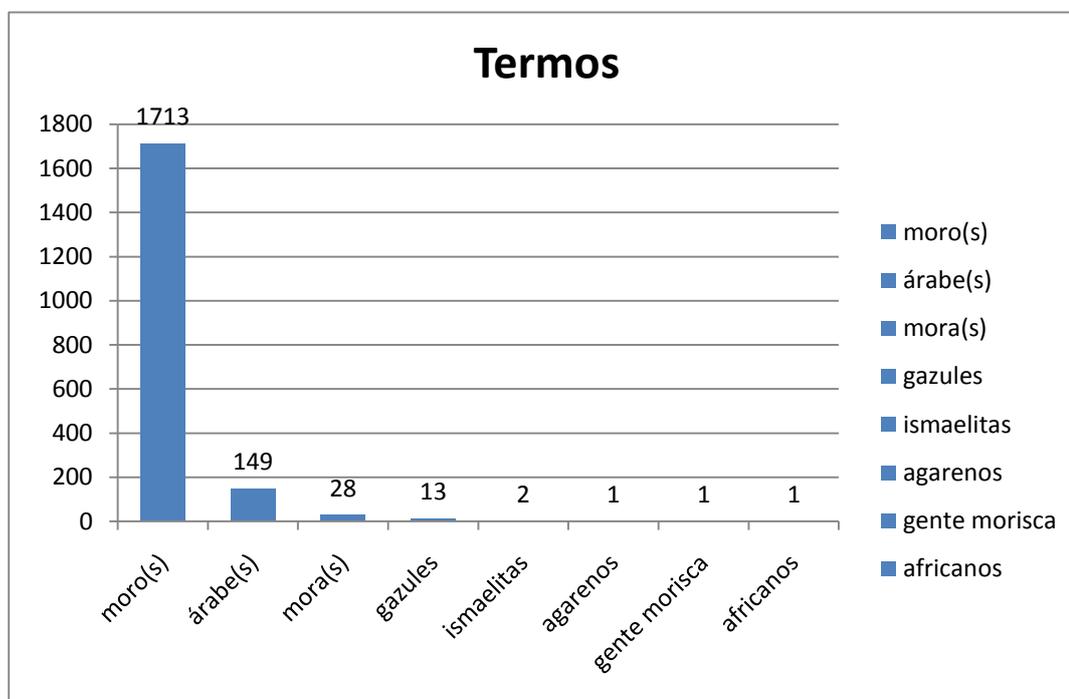


Figura 14 : Ocorrência de termos referentes aos muçulmanos na PCG

Ou seja, quanto mais a guerra se fazia presente na escrita afonsina, mais a coletivização e a homogeneização deste grupo se intensificava, facilitando sua marginalização e identificação enquanto “inimigos da fé”, da cristandade. A tabela abaixo ajuda a perceber de forma qualitativa a predominância desse contexto bélico e da coletivização dos mouros nesta obra:

Termo	Ocorrências na obra	Ocorrências em quantos caps.	Contextos mais recorrentes	Palavras/ expressões mais recorrentes
<i>moros</i>	1558/2063 (76%)	416/1135 (36%)	Bélico (327)	Batalhas (203) mortes (72) hostes (62) destruição (57) conquista (45)
			Político (68)	Acordo (18) tributários (8) vassalo (6) terra (6) rei (5)
			Religioso (14)	Suras/leis (3)
<i>moro</i>	155/2063 (7,5%)	80/1135 (7%)	Bélico (61)	Batalhas (24) rei (15) poderoso (13)
			Político (18)	Rei (3) senhorio (3)
<i>árabes</i>	145/2063 (7%)	87/1135 (7,6%)	Bélico (51)	Batalhas (21) hoste (9) rei (9)
			Político (17)	Rei (7) acordo (3) tributários (3)

Tabela 1: Palavras e expressões mais recorrentes nos contextos mais significativos da PCG

Já no caso da *GE*, ressalta-se que quando ela trata do quinto mandamento dos dez revelados – justamente o mais interessante –, Afonso X revela e justifica seu pensamento acerca da “morte justa”. Este é o mandamento que a condena, ou seja, recomenda “non fazer uno a otro mal en sus cuerpos. Onde quiere dezir aquel latin que oystes desde quinto mandado tanto como: ‘non mataras’”⁵⁷³.

Este pensamento segue adiante, dando mais de uma razão para que isto fosse evitado, pois era assim entendido:

nin matemos de dicho, nin de fecho, nin de conseio, e que nin deuenos ferir por mala guisa, nin echar manos yradas en ninguno desonrrandol, nin mezclar por toller uida e conseio a otre. E sobre la razon delos omnes que los reyes e las otras sus iusticias dela tierra matan, dizen que **non los matan ellos si non la ley e el fuero, por las culpas delas nemigas que an fechas**, e que las iusticias non fazen y peccado ninguno pero si los matan como deuen⁵⁷⁴.

Neste trecho se justifica a morte daqueles que iam contra as leis e *fueros* reais. Portanto, em alguns casos a justiça poderia ser aplicada com a pena capital, sem resquício de pecado. E mais, há exemplo pontual de como isto ocorre, no momento de guerra entre cristãos e mouros, contra os “inimigos da fé”:

Sobre prueua desto quelos principes e las otras iusticias delas yentes non fazen peccado en matar a los malos omnes segund fuero e ley, fallamos un caso que ponen los maestros enel derecho e el caso es tal: Eran dos moros e ell uno dellos merescio por sus costumbres quel fizieron alcalde en su pueblo, e por iuycios que dio mato omnes quello merescien, ca pues quelos el iudgaua a muert, el los mataua; e ell otro era orossi omne de buena cuenta e que ualie algo, e acaesciol que cayo en enemizad e mato orossi omnes en ell, mas como enemigo a enemigos, et non por iusticia⁵⁷⁵.

Depois, a tal justiça é melhor explicada:

Despues atiendo entendieron amos como non tenien ley por que pudiessen ser saluos por ella, e ouieron su acuerdo sobrello, e dexaron aquella ley de Mahomat, e tornaron se ala ley de nuestro sennor Iesu Cristo, e batearon se, e fueron cristianos; e pues que entendieron la ley de Cristo en que eran, ouieron sabor de seer clerigos, e fueron assu perlado asaber silo podrien ser, e fizieron le su confession⁵⁷⁶.

⁵⁷³ *GE*, Livro XIV, Cap. XXVII, p. 405.

⁵⁷⁴ *GE*, Livro XIV, Cap. XXVII, p. 405. Grifo meu.

⁵⁷⁵ *GE*, Livro XIV, Cap. XXVII, p. 405.

⁵⁷⁶ *GE*, Livro XIV, Cap. XXVII, p. 405.

Portanto, a conversão partiu voluntariamente dos mouros, que desejaram fazer parte da lei de Cristo, não mais de Maomé, por terem reconhecido a superioridade cristã:

ell obispo, pues que sopo dellos por su confession la uida que fizieran ante que fuesen cristianos e como amos mataran omnes, pero en las maneras que auemos dichas, dixo les: “Vos amos matastes omnes seyendo en la ley de Mahomat, assi como uos me confessastes, mas de sennas maneras, e agora, pues que sodes cristianos, e queredes seer clerigos, e me demandades si podedes, digo ati quelos mateste por enemistad que puedes auer la clerizia, e ati quelos mateste por iusticia digo te que non puedes seer clerigo nin auer las ordenes”⁵⁷⁷.

Percebe-se que para o bispo a morte por inimizade era justificada e absolvida, enquanto a por “justiça”, não. Isso “maravilhou” os dois conversos que desejavam ser clérigos, pois para eles “mayor peccado era matar omnes dotra guisa qual quier que non por iusticia”⁵⁷⁸. Posteriormente, eles pedem mercê ao bispo, que lhes explica os sacramentos cristãos, ressaltando que o batismo lava todos os pecados cometidos antes, pois

los omnes muertos non por iusticia es peccado del quilos mata, ca ninguno non deve matar omne daquela guisa, e pues que peccado es e por peccado finca, laual el babtismo e finca saluo el matador, dexando otra ley como la uos dexastes, e pasando ala nuestra [...] podedes seer clerigo, maguer que fiziestes omeziello, ca desfecho es ya por el babtismo; mas uso, que matastes los omnes por iusticia, **caystes otrossi en omeziello mas sin peccado**, e pues que peccado non ay nin le auie y, non ouiestes que alimpiar en aquel caso, e maguer que sin peccado pero finca ell omeziello que tuelle poder de seer clerigo, onde uos lo non podedes ser que matastes los omnes a derecho e sin peccado⁵⁷⁹.

Estas linhas ressaltam o poder de limpeza e absolvição proporcionadas pelo batismo cristão, ainda mais quando não se considera pecado os assassinatos (*omeziellos*) cometidos em nome da justiça, o que funciona como um grande convite à conversão voluntária, pois

aquellos cristianos, quando oyeron all obispo fazer aquel departamento tan bueno e entendieron la marauillosa e fermosa iusticia della nuestra ley de Cristo, fueron ende muy pagados et queles fiziera Dios mucha merçed en sacar los dela ceguedad e dela tiniebra de Mahomat, e los aduxiera ala luz dela su ley poro arien la su gloria; e partieron se dalli mucho alegres. E desta guisa se prueua quelos principes e las otras iusticias delas tierras que matan los omnes por iusticia, que non fazen peccado ninguno pero silos matan como deuen⁵⁸⁰.

Toda esta estória tinha como intuito final oferecer uma justificação da morte cometida pelos reis e príncipes que, quando justos, estavam livres do pecado.

⁵⁷⁷ GE, Livro XIV, Cap. XXVII, p. 405.

⁵⁷⁸ GE, Livro XIV, Cap. XXVII, p. 405.

⁵⁷⁹ GE, Livro XIV, Cap. XXVII, pp. 405-406. Grifo meu.

⁵⁸⁰ GE, Livro XIV, Cap. XXVII, p. 406.

Principalmente quando se tratava de seus inimigos mouros, supostamente mergulhados na cegueira e nas trevas de Maomé.

Enquanto isso, em *Espanna*, as disputas dinásticas e políticas enfraqueciam cada vez mais os godos, e diversos concílios buscavam fortalecer os dogmas romanos, principalmente o da trindade. Em 684, durante o reinado do rei godo Vamba, há a primeira tentativa de invasão árabe em *Espanna*, que foi frustrada, com a “mayor parte de los alaraues a espada et los otros leuaron catiuos, et tornaron se desta guisa poral rey Bamba con prez et con onrra”⁵⁸¹. O rei Vitiza, penúltimo rei godo, não fez jus à nobreza deste povo e segundo a *PCG*,

fue la muchadumbre de los peccados et de las nemigas en tiempo deste Vitiza, que la bondad et la nobleza de los godos que solien mandar reys et regnos et yentes alli fui crebantada et metida en fondon del lixo, et em las auolezas que non conuienen a dizer, et en todo mal⁵⁸².

Já se prenunciavam aí tempos difíceis, pois a narrativa afonsina associa vários eventos históricos e climáticos a um castigo divino pelos desvios e pecados dos cristãos, que deveriam manter-se retos. Portanto, os próprios godos, influenciados pelo mau governo de Vitiza, são responsabilizados pelo que viria a ocorrer em *Espanna*. Mas, acima de tudo, estava o Diabo,

que es enemigo dell humanal linnage et que non queda con su enuidia de uuscar le mal quanto el mas puede, sembro la su mala simient et negra en el regno de *Espanna*, e metio en los poderosos soberuia, e en los religiosos pereza et negligencia, e entre los que auien paz et amor discordia, e en ricos et abondados luxuria et muchodumbre de peccados, e en los sabios et entendudos pereza de embotamiento [...] Pues por esta guisa que auemos dicho fue el regno de los godos en *Espanna* destroydo⁵⁸³.

Portanto, a destruição do reino dos godos se iniciara por dentro, a partir da corrupção da grandeza de seu passado e de sua linhagem. E o rei Vitiza, por fim, mandou derrubar os muros de todas as vilas e de todas as cidades.

⁵⁸¹ *PCG*, Cap. 538, p. 300.

⁵⁸² *PCG*, Cap. 550, p. 305.

⁵⁸³ *PCG*, Cap. 551, p. 305.

Assi en esta guisa como dezimos fue toda Espanna llena de nemiga et de peccado et de sobeiania de mal por el rey Vitiza que mouio los oios de Nuestro Sennor Dios a sanna, ca todos los omnes de la tierra auien corrompuda su carrera ensuçiada su uida⁵⁸⁴

Em 710, inicia-se uma guerra civil entre os partidários de Vitiza e os de Áquila, que queria fazer rei seu filho Rodrigo. Para isso, este buscou apoio entre os mouros de Marrocos, o que facilitaria sua entrada em terras hispânicas. Rodrigo acaba eleito em cortes muito disputadas após a morte de Vitiza, na primavera desse ano, entretanto a *PCG* afirma que “Vitiza seyendo aun uiuo et estando em Cordoua en desterramiento, assi como dixiemos, començo a regnar el rey Rodrigo con ell ayuda et el poder que ouo de los romanos”⁵⁸⁵. Rodrigo reinou durante apenas um ano.

Durante uma visita em que reabriu um palácio de Toledo, o rei encontrou uma arca e um pano nos quais viu uma profecia da invasão árabe, pois na arca encontraram

un panno en que estauan escriptas letras ladinas que dizien assi: que quando aquellas cerraduras fuessen crebantadas et ell arca et el palacio fuessen abiertos et lo que y yazie fuesse uisto, que yentes de tal manera como en aquel panno estauan pintadas que entrarien en Espanna et la conqueririen et serien ende sennores⁵⁸⁶.

Ao ver estas imagens, o rei se arrependeu de abrir o palácio e a arca, mas já era tarde:

En aquel palacio estauan pintados omnes de caras et de parescer et de manera et de uestido assi como agora andan los alauares, et tenien sus cabeças cubiertas de tocas, et seyen en cauallos, et los uestidos dellos eran de muchos colores, e tenien en las manos espadas et ballestas et sennas alçadas. E el rey et los altos omnes fueron muchos espandados por aquellas pinturas que uiran⁵⁸⁷.

Tal profecia se concretizaria no ano de 711, quando os árabes berberes finalmente chegam à *Espanna*, deixando para trás um rastro de grande destruição. Tarif, governador do Tânger, e mais de doze mil homens foram todos passados a “Espanna, ayuntaron se en un mont que oy dia lieua nombre daquel moro et dizen le en arauigo Gebaltarif, et los cristianos Gibaltar, ca gebel en arauigo tanto quiere dezir como ‘monte’”⁵⁸⁸. Dali em diante os mouros venceram facilmente, como se os godos

⁵⁸⁴ *PCG*, Cap. 551, p. 305.

⁵⁸⁵ *PCG*, Cap. 553, p. 307.

⁵⁸⁶ *PCG*, Cap. 553, p. 307.

⁵⁸⁷ *PCG*, Cap. 553, p. 307.

⁵⁸⁸ *PCG*, Cap. 556, p. 309.

ouieran desacostumbrandosse darmas non sabien ya nada de los grandes fechos que los godos fizieran en otro tiempo, et eran tornados uiles et flacos et couardes, et non pudieron soffrir la batalla, et tornaron las espaldas a sus enemigos; e non se pudiendo amparar nin foyr, moriron y todos⁵⁸⁹.

A batalha que sela definitivamente a vitória muçulmana é a que ocorre na região do rio Guadalete, perto de Xerez, que coroa as sucessivas invasões dos mouros diante dos cristãos, cada vez mais enfraquecidos. E dizem que “en la hueste de los cristianos que fueron mas de cient mill omnes darmas, mas eran lassos et flacos, ca dos annos auien passados en grand pestilencia de fambre et de mortandad”⁵⁹⁰. Como se percebe nesta passagem, o mérito dos mouros é relativizado devido à fraqueza de seus oponentes. Há um profundo lamento e uma nostalgia pelo passado heróico dos godos, o que se torna recorrente na escrita afonsina, pois

la yente de los godos que siempre fue uencedor et noble et que conquerira toda Asia et Europa et uenciera a los vuandalos et los echara de tierra et les fiziera passar la mar quando ellos conqueriron toda Affrica, assi como dixiemos ya, aquella yente tan poderosa et tan onrada fue essora toruada et crebantada por poder de los alauares⁵⁹¹.

Compreende-se, assim, que o poder desta escrita recaiu em parte na marginalização dos mouros, por terem sido estes considerados responsáveis por interromper a glória dos godos, já decadentes, da qual Afonso X se sentia herdeiro e devedor. Após esta Batalha do Guadalete “non sabe omne que fue de fecho del rey Rodrigo en este medio”, mas suas insígnias reais foram encontradas perto do rio. Não se sabe o local nem a data exata quando morreu, mas a *PCG* afirma que encontraram uma lápide dele em Viseu, Portugal.

Daí em diante a narrativa traz um “Loor de Espana”, idealizando o passado visigótico e lamentando a queda diante de Maomé, pois “entre todas las tierras que ell [Dios] mas, Espanna la de occidente fue; ca a esta abasto el de todas aquellas cosas que omne suel cobdiciar”⁵⁹². Ela é comparada até com o paraíso, sendo coberta por cinco rios capitais, além de diversas outras riquezas naturais, cuidadosamente detalhadas. A rapidez da conquista dos mouros é destacada e lamentada, pois “aquella yente de los godos tan briosa et tan

⁵⁸⁹ *PCG*, Cap. 556, p. 309.

⁵⁹⁰ *PCG*, Cap. 557, p. 310.

⁵⁹¹ *PCG*, Cap. 557, p. 310.

⁵⁹² *PCG*, Cap. 558, p. 311.

preciada estonces, la aterro en una batalla el poder de Mahomat el reuellado, que se alçara aun tanto como ell otro dia”⁵⁹³. A elegia continua:

Espanna sobre todas es engennosa, atreuuda et mucho esforçada en lid, ligera en affan, leal al sennor, affincada en estudio, palaciana en palabra, complida de todo bien; non a tierra en el mundo que la semeie en abundança, nin se eguale ninguna a ella en fortalezas et pocas a en el mundo tan grandes como ella. Espanna sobre todas es adelantada en grandes et mas que todas preciada por lealdad. ¡Ay Espanna! non a lengua nin engenno que pueda contar tu bien⁵⁹⁴.

O contraponto e o obstáculo ao prosseguimento de tão bela terra é a chegada dos mouros, episódio bastante lamentado e jamais esquecido:

Pues este regno tan noble, tan rico, tan poderoso, tan onrrado, fue derramado et astragado en una arremessa por desavenencia de los de la tierra que tornaron sus espadas en si mismos unos contra otros, assi como si les minguassen enemigos; et perdieron y todos, ca todas las cibdades de Espanna fueron presas de los moros et crebantadas et destroydas de mano de sus enemigos⁵⁹⁵.

Em outra passagem da narrativa, os mouros africanos, que estavam em guerra contra os mouros árabes, são assim descritos:

Los reuellados eran negros como la pez, et auien los cabellos crespos et los dientes mui blancos. Et pararon sus azes los unos et los otros; mas los de parte de Culto [da parte dos árabes], pero que eran muchos, quando uiron uenir contra si a los reuellados tan negros et tan espantosos con sus dientes regannados, et andar sobre cauallos tan fremosos, fueron tan espantados que non sopieron de si parte nin mandado [...]”⁵⁹⁶

A *PCG* segue lamentando a conquista muçulmana e a submissão de seu povo, anteriormente livre. Daí se ressalta a violência dos mouros, pois os godos, tanto novos quanto velhos “fueron todos acabados por guerra; los que eran ya pora onrrar et en cabo de sus dias echolos a mala fonta la crueldad de los moros”⁵⁹⁷. O ataque não era apenas territorial, mas também religioso, com a destruição de símbolos cristãos e substituição de igrejas por mesquitas, ou seja, uma afronta à própria cristandade:

Tanto puio esta pestilencia et esta cueta que non finco en toda Espanna buena uilla nin cibdad o obispo ouiesse que non fuesse o quemada o derribada o retenida de

⁵⁹³ *PCG*, Cap. 558, p. 311.

⁵⁹⁴ *PCG*, Cap. 558, p. 311.

⁵⁹⁵ *PCG*, Cap. 558, p. 312.

⁵⁹⁶ *PCG*, Cap. 588, p. 335.

⁵⁹⁷ *PCG*, Cap. 559, p. 313.

moros; ca las cibdades que los alauares non pudieron conquerir, engannaron las et conquiriron las por falsas pleytesias⁵⁹⁸.

Encorajados pelo discurso de Oppa, bispo de Sevilha, a favor da integração dos cristãos com os mouros, muitos homens foram enganados e

dieron los castiellos et las fortalezas de las uillas; et fincaron los cristianos mezclados con los alauares, et aquellos ouieron nombre dalli adelante moçaraues por que uiuien de vuelta con ellos, e este nombre et el linnage dura oy en dia entre los toledanos⁵⁹⁹.

Os mouros acabavam de conquistar quase todo o território hispânico, roubando igrejas, fazendo saques e deixando um rastro de destruição, segundo a crônica afonsina. Daí *Espanna* ser comparada a Jerusalém, Babilônia, Cartago e Roma, lugares que também sofreram com invasões. A justificação dessa perda volta à questão do castigo, pois “todos los omnes del mundo se forman et se assemeian a manera de su rey”⁶⁰⁰ e como houve muitas traições e pecados entre Vitiza e Rodrigo, “auiuose la yra de Dios sobrellos, et desamparoles la tierra que les mantouiera et guardara fasta alli, et tollio dellos la su gracia”⁶⁰¹.

Entretanto, a conquista não foi total, e a montanhosa região cantábrica serviu de rota para o refúgio nas Astúrias do infante dom Pelayo, que dali lideraria a resistência cristã contra o domínio mouro no restante da Península Ibérica. Os homens de Tariq teriam usado da tática do medo para amedrontar seus inimigos:

Los cristianos de la tierra quando oyron que tal yente era uenida et tan mucha que uenciera et crebantara el poder de los godos, et demas que dizien que comien a los omnes – pero que non era uerdad, ca los moros se fazien aquellas nueuas por espantar las yentes – cayo en ellos tal crebanto et cogieron en si tal espanto que solamiente non auie y omne que se atrouiesse a amparar et defender⁶⁰².

Os mouros continuam suas conquistas, em Córdoba, Málaga, Granada e Jahén. Em algumas delas os judeus deram apoio aos muçulmanos, o que é descrito como uma traição com os cristãos, como na tomada de Toledo:

los judios que auien puesta su sennal de traycion con los moros, cerraron las puertas de la villa a los cristianos et abriron las a los moros; e desi por que el

⁵⁹⁸ *PCG*, Cap. 559, p. 313.

⁵⁹⁹ *PCG*, Cap. 559, p. 313.

⁶⁰⁰ *PCG*, Cap. 559, p. 314.

⁶⁰¹ *PCG*, Cap. 559, p. 314.

⁶⁰² *PCG*, Cap. 560, p. 315.

pueblo de los cristianos estaua desarmado et sin sospecha de mal, salieron a ellos los moros et mataron los y a todos⁶⁰³.

Quando a referência era coletiva em relação aos mouros, enquanto povo, a *PCG* traz quase sempre descrições negativas, principalmente quando se relatam as derrotas cristãs das “prouincias et las tierras que eran so el su sennorio et ensuziadas en la ley de Mahomat [...] todas estas prouincias eran de cristianos, e despues fueron et son las mas dellas metidas so el sennorio et la secta de Mahomat”⁶⁰⁴.

A culpa pela perda de *Espanna*, como já visto, recaía também sobre os pecadores cristãos, pois em uma das batalhas e derrotas para os mouros, a *PCG* afirma que “murieron y muchos cristianos por los peccados de la cristiandad”⁶⁰⁵. Porém, em diversas vitórias a figura do apóstolo Santiago foi decisiva, sendo seu nome, inclusive um grito de guerra, que dava força e ânimo nas batalhas, como a contra Almançor em 910: “rogaron a Dios de todos sus coraçones que los ayudasse contra aquellos sus enemigos; et su oration acabada, blaxaron las lanças et fueron ferir em los moros llamando ‘sant Yague!’”⁶⁰⁶.

Um dia, após um peregrino duvidar que ele aparecia como cavaleiro nas hostes dos cristãos, o próprio Santiago lhe surge durante o sono e lhe diz: “nunqua iamas dubdes que yo non so cauallero de Cristo et ayudador de los cristianos contra los moros”⁶⁰⁷.

Outro grito de guerra era Castela, que segundo relata a *PCG*, afastou os mouros numa batalha em 930 contra o conde Fernand Gonçalez e sua tropa, que foram ajudar o rei Sancho de Leão:

el conde fue luego ferir en los moros muy de rezio, assi como el aguilla lambrienta en la caça quando se quiere ceuar, llamando ‘Castiella!’ **Los moros, quando oyeron, nombrar ‘Castiella’ et sopieron que aquell era el conde Fernand Gonçalez, fueron muy mal espantados et dexaron la pera**, et començaron todos a foyr quanto mas podien. Et pues que los moros fueron uençudos desta guisa [...] ⁶⁰⁸

Portanto, as vitórias – poucas neste momento – cristãs eram exaltadas e associadas a uma dupla identidade: religiosa e regional. No segundo caso, o heroísmo castelhano é destacado, não o *espannol*. Isto é reforçado ao longo da *PCG*, pois ao relatar a primeira vez em que Castela e Leão são unificadas num só reino (1015) o rei responsável por esta

⁶⁰³ *PCG*, Cap. 561, p. 316.

⁶⁰⁴ *PCG*, Cap. 576, p. 328.

⁶⁰⁵ *PCG*, Cap. 675, p. 386.

⁶⁰⁶ *PCG*, Cap. 700, p. 403.

⁶⁰⁷ *PCG*, Cap. 807, p. 487.

⁶⁰⁸ *PCG*, Cap. 715, p. 417. Grifo meu.

façanha, Fernando I, o Magno, é idealizado – tornando-se um verdadeiro modelo de rei unificador para Afonso X.

Além de confirmar as leis góticas, e buscar aplicá-las em seus reinos, tiveram “los moros muy grand miedo quando uieron a los castellanos et a los leoneses ayuntados so un sennorio et acordados en uno, et los auie de assenorear rey fuerte et sabio”⁶⁰⁹.

No meio de todos estes conflitos da *reconquista* estava a nobreza, cujo apoio era fundamental para o sucesso dos monarcas. É neste contexto que surge na narrativa um dos mais célebres cavaleiros medievais, tido como herói da *reconquista* – El Cid, que é feito cavaleiro na batalha de Coimbra em 1033. A partir de então, várias páginas da *PCG* são reservadas para seus feitos e conquistas em prol da cristandade por este leal vassalo. Até seus adversários reconheciam sua nobreza e valor, tanto que com a vitória de Granada, parte dela obtida no campo, “dalli adelante llamaron moros et cristianos a este Roy Diaz de Viuar ‘el Çid Campeador”⁶¹⁰.

Numa de suas batalhas, conrta o conde de Barcelona, em 1087, El Cid reafirma sua missão de lutar a favor da cristandade, contra seus inimigos: “yo ando en seruicio de Dios et en uengar el mal que los moros fizieron siempre a cristianos”⁶¹¹. Em Valencia, o cavaleiro continua a guerrear e consegue expulsar os almorávidas da cidade: “salieron los almorauides de Valencia; et el Çid escurriolos, et dioles caualleros que fuessen con ellos et que los pusiessen em saluo; et fincaron los moros en paz”⁶¹².

Nesta passagem se percebe a distinção feita entre os almorávidas e os mouros, pois eram assim denominados os que já estavam na Península Ibérica há tempos, desde os berberes. A *PCG* deixa escapar que havia diferentes tipos de muçulmanos, sendo que trata majoritariamente dos mouros que dominavam as terras há muito mais tempo, homogeneizando deliberadamente as diferenças étnicas dentro deste próprio grupo. A participação das muçulmanas na *PCG* é quase nula, pois dentre 1823 ocorrências totais dos termos referentes ao mundo islâmico (conforme gráfico), *moras* totalizam 13 e *mora*, 12.

As mouras aparecem pela primeira vez com destaque na *PCG* no relato de umas centenas delas que participaram na batalha de Bucar, rei do Marrocos, mais 26 reis mouros

⁶⁰⁹ *PCG*, Cap. 802, p. 483.

⁶¹⁰ *PCG*, Cap. 849, p. 522.

⁶¹¹ *PCG*, Cap. 895, p. 564.

⁶¹² *PCG*, Cap. 904, p. 571.

pela retomada de Valencia. Uma destas mouras era uma grande arqueira. Convém ressaltar que esta passagem destaca seu caráter guerreiro:

et fueron luego ferir en los moros, et dieron luego primeramente en las tiendas de aquella mora negra que estaua delante; et tan rezia fue el espoloneada, que mataron de aquellas moras bien çiento, ante que se vuiassem armar ni caualgar. Pero diz la estoria que aquella mora era tan aperçebida et tan maestra de tirar del arco torqui, que era marauilla, et por esta razon diz que la llamauan los moros en arauigo *nuge ymath turquia*, que quiere dezir ‘estrella de los arqueros de Turquia’; et ella fue la primera que caualgo, et con ella las otras çient moras sus conpanneras, et fizieron yaquanto danno en la conpanna del Çid⁶¹³

Mas em seguida, o texto, num tom misógino, narra a fuga dessas mouras do campo de batalha: “comme las mugeres por natura se quexan con la muerte mas que los varones, ovieron gelo a entender, et la primera que murio fue ella que era su cadbiello, et las otras començaron a yr fuyendo por las tiendas”⁶¹⁴. Mesmo assim, com a chegada de mais mouros para guerrear, Valencia é retomada, mas a *PCG* afirma que ela sempre foi chamada “Valencia la del Cid”.

Convém lembrar que um dos maiores fatores de motivação de mouros e cristãos nestes embates, principalmente, parecia ser divino, como uma batalha não só por terras, mas em defesa da fé. Daí cabia chamar os mouros de inimigos da fé e da cruz, além de pagãos, como ocorre em determinadas passagens. Como já visto anteriormente, os mouros freqüentemente eram representados como iconoclastas, destruidores de imagens cristãs, ampliando o caráter religioso do embate.

Acrescenta-se neste processo marginalizante o epíteto de barbudos, pois a barba era um elemento ambíguo e associado à marginalidade em determinados contextos. O próprio El Cid, segundo o nobre Dom Garcia num diálogo travado nas cortes de Toledo com Pero Bermudez, a usava como um instrumento de medo, pois cuidava “con su barba luenga espantar las yentes!”⁶¹⁵.

Porém, ela também pode ser interpretada como sinal de honradez, no caso dos cristãos, pois Bermudez, ao ouvir as críticas de Garcia a El Cid, o confronta:

“Boca en que Dios non puso verdat, ¿comme osastes soltar la uestra lengua pora fablar en la barba del Çid? ca la su barba muy onrrada et loada es, et nunca fue desonrrada en malos fechos que fiziesse nin en vençimiento que ouiesse, ca el es

⁶¹³ *PCG*, Cap. 956, p. 637.

⁶¹⁴ *PCG*, Cap. 956, p. 637.

⁶¹⁵ *PCG*, Cap. 943, p. 621.

aquel que siempre vençio et nunca fue uençido. [...] et los sus caualleros te messaron la tu barba, et yo mesmo, que aquí esto, te mese della; et tiententela, et fallaran, al mio cuydar, que non es avn eguada. Pues ¿barba mesada, commo ha de fazer escarnio de la que siempre fue onrrada et temida?”⁶¹⁶

Portanto, no caso de El Cid há duas visões conflitantes acerca da barba. Uma que afirma seu caráter amedrontador, e outra sua honradez. Mas no caso das *CSM*, em relação aos mouros, ela é claramente um símbolo étnico e marginalizante. No entanto, este nobre Dom Garcia de Castela aparece na *CSM* 63 como “bon om' e d'atal coraçon que aos mouros se fazia temer”⁶¹⁷. Ademais, seu cavaleiro se mostra um cristão exemplar:

E aveo-ll' un dia que quis sayr
con el conde por na hoste ir ferir
dos mouros; mais ante foi missa oir,
como cada dia soya fazer.

Pois foi na ygreja, ben se repentiu
dos seus pecados e a missa oyu
de Santa Maria, que ren non faliu,
e outras duas que y foron dizer,

Que da Reynna eran espirital. (63, 41-51)

Antes de guerrear, três missas ele ouviu, imbuindo a peleja de uma aura de guerra santa em prol da cristandade. Sendo assim, ele estava não só a serviço da *Reynna*, como de seu senhor conde e do próprio rei Afonso X, *primus inter pares*. Os mouros aparecem com sua faceta mais recorrente, inclusive pelos leitores/ouvintes da narrativa – a de inimigos da fé cristã – e como foi “gran guerra con rei Almançor” (v.26), seu cariz belicoso não poderia ser amenizado.

Um dos resultados destas batalhas era o fato de muitos mouros vencidos se tornarem cativos, levando-os a uma marginalidade não só social, mas também econômica. A *PCG* traz diversos relatos das conquistas e das negociações políticas de El Cid Campeador. No episódio com o sultão da Pérsia, este lhe oferece através de um mensageiro, as mercadorias mais ricas e maravilhosas do oriente na forma de presente e tentativa de se tornar amigo e aliado, além de dizer, segundo a *PCG*: “omillome, Çid Ruy Diaz el Campeador, el meior

⁶¹⁶ *PCG*, Cap. 953, p. 622.

⁶¹⁷ *CSM*, 63, 23-2.

cristiano nin mas onrrado que cinxo espada nin caualgo cauallo de mill anos aca”⁶¹⁸. El Cid dá como resposta ao mensageiro que

querie fazer onrra a su sennor qual nunca fiziera a ninguna moro desde el dia que nasçiera; et esto era que lo quiere abraçar, et que ternie que abraçaua a su sennor, pues que el non estaua presente, et que si cristiano fuesse, quel darie paz⁶¹⁹.

Ou seja, El Cid reconhece a grandeza do sultão, mas sua religião islâmica, associada ao paganismo, era vista como um empecilho para que ele estabelecesse a paz. De outro modo, percebe-se que a fama de El Cid alcançava o mundo todo conhecido de então. O mensageiro acaba confessando que

la razon mas cierta por que el soldan enbiara aquel presente al Çid et por que quiere auer su amor, era por que latierra dUltramar, que era de moros a aquella sazón, estaua en tan mal estado, que todos cuydauan que se perderie, et que la aurien los cristianos; ca tan grant cruzada passara de Francia et de Alemanna et de Lonbardia et de Ytalia, que auien ganado la cibdat de Antiocha, et yazien sobre la cibdat de Iherusalem⁶²⁰

A passagem do século XI para o XII foi um momento de grandes disputas entre o Ocidente e o Oriente, personificadas nas Cruzadas e na *reconquista*, que permaneceram ainda por séculos.

Logo em seguida a El Cid, morre Afonso VI, que conseguiu ser chamado “rei de Espanna”, e até imperador. Ele morreu sem herdeiros homens diretos, apenas sua filha Urraca. Em vida, “el fue apoderado de la tierra, touola en paç, et guardola et deffendiola muy bien de los moros, et enderesço el regno de Castiella tan bien como ell suyo mismo; et poblo los logares que estauan yermos”⁶²¹. Ou seja, foi o primeiro grande rei castelhano a se engajar na *reconquista* e na *repoblación* do território junto aos mouros. Após a morte de Urraca, Afonso VII assume o reinado de Leão (1126) e depois de Castela (1127).

Pelas conquistas obtidas e “de como guerreaua a los moros cutianamiente et a espesso, todas las cosas se le dauan llanamiente et sin todo estoruo de moros nin de outra parte, onde se llamaua ya aquellos dias en sus letras ‘rey de las Espannas’”⁶²². A partir de então, a *PCG* relata a gênese dos reinos ibéricos de Portugal, Aragão e Navarra, assim como

⁶¹⁸ *PCG*, Cap. 947, p. 628.

⁶¹⁹ *PCG*, Cap. 947, p. 628.

⁶²⁰ *PCG*, Cap. 948, p. 630.

⁶²¹ *PCG*, Cap. 965, p. 645.

⁶²² *PCG*, Cap. 968, p. 650.

já havia feito com Leão e Castela, enfatizando a *reconquista* junto aos mouros, assim como a posterior e conseqüente *re población*.

Afonso IX, rei de Leão de 1188 a 1230, também tem seus feitos contra os árabes ressaltados, como as conquistas de diversas cidades. No ano de sua morte (1230), *reconquista* as importantes cidades de Merida e Badajoz. Além disso, lutou com Abenbut, “sabio moro, que echo los almohades et tomol el por fuerça ell sennorio dell Andaluzia; mas uençiol este rey don Alffonso en batalla, et segudol fasta Merida, quel nunca torno la cara; et uençuda Merida, metiosse aquel moro Abenbut”⁶²³ no poder e nas mãos do rei Afonso IX, de Leão.

Este rei, como os outros, teria governado e sido apoiado pela virtude de Deus, que “era con ell et lo fazie todo, torno la mano contra los moros desleales de Cristo et yent enemiga de la su ley et de nos, et començo de usar sus batallas contra ellos et lidiar por la fe de Cristo”⁶²⁴. Novamente aparece de forma conjunta fé e espada, numa recorrência que permeia toda a narrativa afonsina, assim como a *re población*.

Em seguida, a *PCG* conta os feitos de Afonso VIII de Castela, primo de Afonso IX de Leão. Uma de suas conquistas foi a tomada de Huerte, que “estaua desertida y yerma, et este don Alffonso la poblo et la enlleno de yent, et fizo seguras las carreras que a ella uinien, com moradores de que la poblo”⁶²⁵.

Além disso, foi defensor da fé cristã, contra aqueles considerados inimigos e aliados do demônio, os mouros, com seus insultos e escárnios. Porém, teve que enfrentar os almôadas, liderados por Al-Mansur, que tinham muitos aliados: “las yentes eran turcos, alauares, affricanos et eziopianos”⁶²⁶. Na batalha de Alarcos, em 1195, os muçulmanos saíram vencedores.

Os cristãos sentiram este golpe, mas Afonso VIII continuou com suas conquistas, chegando até Toledo, numa verdadeira batalha campal e espiritual, pois pela graça de Deus, combatia os inimigos, com a ajuda “de la cruç del Sennor, esto es que uinien ya cruzados a la

⁶²³ *PCG*, Cap. 998, p. 678.

⁶²⁴ *PCG*, Cap. 999, p. 679.

⁶²⁵ *PCG*, Cap. 1000, p. 679.

⁶²⁶ *PCG*, Cap. 1002, p. 681.

batalla, et porque en las angosturas de la çipdad non fuessen ellos apremiados”⁶²⁷. Este era o prenúncio de

uno de los mas grandes fechos que en mundo contesçieran de quando el mundo fuera criado fasta aquella sazon, la batalla que dizen de Hubeda fue; et fizola el ochauo don Alffonso, muy noble rey de Castiella, et uençiola el en las Nauas que dizen de Tolosa, en el puerto que dizen de Muradal⁶²⁸.

Esta batalha de Navas de Tolosa ficou conhecidíssima em todo mundo medieval e é até hoje um grande marco da *reconquista* cristã, pois participaram dela gentes de muitas partes e muitas terras, congregando *reconquista* e cruzada num único combate, do qual saíram vencedores os cristãos. Isto ocorreu em 1212, quando o papa Inocêncio III (1198-1216) convocara uma cruzada, em que um dos objetivos era derrotar os almoadas.

À exceção do já mencionado Afonso IX de Leão, que disputava terras e poder com o primo castelhano, Afonso VIII conseguiu grandes aliados entre os reis cristãos, como Sancho VII de Navarra, Pedro II de Aragão, Afonso II de Portugal, além de diversas ordens militares e outras regiões da Europa: “vinieron a esta batalla en los primeros muy grandes omnes de las partidas de las Gallias, esto es de las tierras de França et dessas tierras de alla [...], grandes omnes de Ytalia, que es tierra de Roma e Lombardia”⁶²⁹.

Castela teria contado inclusive com o apoio do abade Arnald Amaury, de Citeaux. Como líder dos cistercienses e a pedido do papa Inocêncio, ele também estava envolvido no combate à heresia cátara, mas mesmo assim foi à Andaluzia:

Alli ueno ell onrrado don Arnaldo, que tenie el mantenimiento de tierra de Sesterçio, et mantenie estonçes et deffendie de los ereges la elesia de Narbona; et descubrieronse estonçes los ereges et leuantaronse publicamiente contra los cristianos por los bienes et por las grandes cosas que los de la cruzada desta batalla dizien et predicauan⁶³⁰.

Esta passagem se refere à repressão dos albigenses pelos dominicanos, principais aliados da Igreja na ação inquisitorial. Como se vê, o século XIII foi de grande tensão entre a cristandade, que buscava manter-se unida, e os que ela tinha como inimigos, notadamente os heréticos e mouros. Talvez por isso a *PCG* associe, neste momento, a cruzada à *reconquista*, ambas guerras em defesa do cristianismo diante das ameaças:

⁶²⁷ *PCG*, Cap. 1010, p. 689.

⁶²⁸ *PCG*, Cap. 1011, p. 689.

⁶²⁹ *PCG*, Cap. 1011, p. 690.

⁶³⁰ *PCG*, Cap. 1011, p. 690.

et fue este onrado don Arnaldo contra ellos com la cruçada que tenie guisada pora uenir a esta batalla, et mato de los ereges, que yuan contra los cristianos con enuidia de los bienes de Jhesu Crisspto et de la su ley, tantos en Narbona et en Beders et en Carcaxona que dalli adelant nunqua fue ninguno osado de tener razon de la creencia de la eregia⁶³¹.

Esta vitória teria sido coroada com um milagre divino: uma chama do céu queimou as terras daquelas cidades heréticas. Depois de vencida esta batalha, Arnaldo e seus cruzados chegaram à cidade de Toledo, onde teriam sido muito bem recebidos por Afonso VIII e se integraram a outro combate. Tudo pela fé de Cristo, dando a estas batalhas um cariz altamente religioso, cruzadístico, como demonstra a participação dos cavaleiros templários e de Santiago:

estes caualleros de Sanct Yago muchas obras fizieron en las tierras de Espanna como conuinie. Et fizieron alli en la entrada de la batalla sus profesiones et promisiones de nunqua salir de la cristiana religion, esto es de orden de santidat; [...] et sennalaronse luego con la sennal de la sancta cruç, et tales entraron en esta batalla et fizieron y lo suyo, como los de las otras ordenes, et todos muy bien⁶³².

A Batalha de Navas de Tolosa pode ser vista, assim, como uma verdadeira guerra religiosa, espiritual, assim como política e temporal. Esta união de diversos setores da cristandade foi fundamental para a derrota dos mouros. Eram combatentes de muitas terras, com linguagens, costumes, tradições, vestimentas e líderes distintos, mas com um objetivo em comum: destruir o “outro”. Ainda que houvesse esta heterogeneidade do lado cristão,

esto assi era del demudamiento et de la estranneza daquellas yentes, que pero el noble rey don Alffonssso, tan grant coraçon auie que se fiziesse aquella batalla en **que serien crebantados et abaxados los paganos**, que serie grant seruitio pora Dios, con que esta entençion de caridad de la cristiandad et del seruitio de Dios, suffrie el en paç et en manssedumbre todas aquellas cosas que en aquellas compannas acaesçien.⁶³³

A PCG reforça a associação entre *reconquista* e cruzada, unindo os guerreiros cristãos a serviço de Deus e relacionando os ditos inimigos a pagãos, dando um caráter mais amplo à batalha, já que a presença dos mouros era mais forte na Península Ibérica. O caráter cruzadístico desta batalha é ressaltado pela narrativa afonsina:

⁶³¹ PCG, Cap. 1011, p. 690.

⁶³² PCG, Cap. 1012, p. 692.

⁶³³ PCG, Cap. 1013, p. 692. Grifo meu.

con el otorgamiento dell apostoligo et de la corte de Roma, predicada et pregonada cruzada por todas estas yentes; et por los grandes perdone que eran y dados, cruzaronse yentes sin cuenta destas tierras, caualleros et peones, que uinieron a esta batalla como en romeria a saluarse de sus peccados⁶³⁴.

O campo de batalha se aproximava, assim, de um terreno de expiação, rumo à tão almejada salvação eterna. O fato de ter os mouros como inimigos potencializava a união dos europeus em defesa da cristandade:

que assi touiesse el guisado de tomar grant emienda de los enemigos renegados de la cruz quel a ell esto fizieram et, loado a Dios et a la su merçed, assi se cumplio alli: que tomo el tal emienda et tal uengança dellos, en las Nauas de Tolosa, et fueron alli los moros quebrantados et aterrados, de guisa que nunqua despues alçaron cabeza, nin la alçaran, si Dios quisiere⁶³⁵.

A vitória nesta batalha foi deveras importante, mas a *PCG* superdimensiona seu aspecto religioso, deixando em segundo plano a motivação político-econômica, tão importante quanto. Retomar estas terras junto aos mouros significava reaver uma região rica e produtiva, assim como ter novamente o domínio político de um grande e importante território. Desta forma se compreende melhor o significado desta vitória contra os árabes, que nunca mais se recuperariam deste golpe. Afonso X mitifica uma batalha que teve realmente um papel de destaque na *reconquista*, uma virada decisiva e definitiva a favor dos cristãos.

Até as seculares questões fronteiriças em terras ibéricas foram superadas neste momento, com os monarcas dos maiores reinos da Península se aliando como se não houvesse disputas de território e de poder entre eles. Afonso VIII teria dito que

“uençremos a los enemigos de la cruz et nuestros, et uiuremos [...] Amigos, **todos nos somos espannoles**, et entraronnos los moros la tierra por fuerça et conquirieronnosla, et en poco estidieron los cristianos que a essa sazón era, que non fueron derryagados et echados della; et esos pocos que fincaron de nos en las montannas, tornaron sobre si, et matando ellos de nuestros enemigos et muriendo dellos y, fueron podiendo con los moros, de guisa que los fueron alongando et arredrando de si”⁶³⁶.

Esta união *española* obtida nesta batalha é reconhecida, assim como o papel fundamental dos resistentes montanhese, que possibilitou melhor articular a vitória contra

⁶³⁴ *PCG*, Cap. 1013, p. 692.

⁶³⁵ *PCG*, Cap. 1013, p. 693.

⁶³⁶ *PCG*, Cap. 1013, p. 693. Grifo meu.

os mouros. Deste modo, Afonso VIII, e o X, pregavam em defesa da unidade não só cristã, mas ibérica. Milhares de homens participaram desta batalha, e a *PCG* chega a falar em cerca de 10 mil cavaleiros e 100 mil combatentes a pé do lado cristão, que derrotaram mais de 400 mil mouros. As conquistas cristãs prosseguem, assim como a demonização dos inimigos.

Um cristão passar para o lado dos mouros é descrito pela *PCG* como uma aliança diabólica: “Nuestro Sennor Dios dio y consseio desta guisa contra otros que se fizieron agenos de los de la hueste de los cristianos, et yniçados al diablo, fueronse furtando de la nuestra hueste, et fuxieron a ascuso et passaramse a los moros”⁶³⁷. Somente o fato de estarem influenciados pelo diabo poderia explicar a troca de lado durante as batalhas, não apenas territoriais, mas espirituais.

Neste sentido, além de São Tiago e da cruz, a Virgem Maria também era chamada para proteger os cristãos diante dos muçulmanos. Assim como as *CSM* trazem diversas estórias onde isto acontece, a *PCG* relata que durante a Batalha de Navas de Tolosa os guerreiros cristãos recorreram a “la ymaien de sancta Maria uirgen madre de Dios, la que de la prouinçia de Toledo et de toda Espanna estido et fue siempre uençedora et padrona”⁶³⁸.

A descrição desta batalha como uma guerra religiosa, santa mesmo, se intensifica na narrativa, em que cânticos e louvores a Deus entoados nos campos são lembrados. Entretanto, a *PCG* faz um *mea culpa* acerca da fidedignidade dos fatos, confessando a impossibilidade de atestá-la, ao relatar que em Tolosa morreram 200 mil mouros:

non creo que ninguno pudiesse dezir los fechos sennalados que los grandes omnes fizieron en aquella lid, ca ninguno non podrie catar nin ueer todas las cosas que se alli fizieron apartadamientre, de cada uno las suyas, que alguno non fiziesse algo en las dell otro et ell otro en las del otro⁶³⁹.

Além da grande mortandade – ainda que não fossem números exatos, ela ocorreu –, ainda restava aos sobreviventes o castigo de permanecerem cativos. A Batalha de Navas de Tolosa termina, enfim, em 16/07/1212.

⁶³⁷ *PCG*, Cap. 1016, p. 697.

⁶³⁸ *PCG*, Cap. 1019, p. 702.

⁶³⁹ *PCG*, Cap. 1020, p. 703.

A *PCG* prossegue relatando as querelas dinásticas dos reinos ibéricos após esta grande vitória, até chegar à unificação definitiva de Castela e Leão, em 1230, realizada por Fernando III (rei de Castela desde 1217), pai de Afonso X. Fernando obtém esta união após a morte de seu pai, Afonso IX de Leão, e de negociações com sua mãe. Daí em diante ele se torna um grande rei *reconquistador*, culminando seus feitos com a vitória em Sevilha, em 1248. Sua dedicação na defesa da cristandade foi bastante louvada por Afonso X, que o tinha como modelo e herói, sempre lhe dedicando grandes palavras. O próprio Afonso, quando ainda infante, participou de diversas batalhas e cavalgadas a mando do pai.

Já em 1230, após a união dos reinos, Fernando empreende batalhas na direção de Córdoba, da qual Afonso X participa, em que eram utilizadas duas palavras de ordem: “llamando todos a vna uoz ‘Sanctiago!’, et a las vezes ‘Castiella!’”⁶⁴⁰. Portanto, uma dupla identidade era acionada e construída: espiritual e política.

O apóstolo teria aparecido diante dos mouros num cavalo branco, portando uma espada, levando aqueles a fugirem desbaratados ou tomados como cativos. Num confronto às portas de Xerez, morre o “rey dos gazules”, um outro epíteto direcionado aos muçulmanos: “et commo quier que los de suso la estoria ‘alaraues’ nombre, ante los llamauan bien a ese tiempo ‘gazules’, et por ese nombre dellos llaman a ese ‘rey de los gazules’”⁶⁴¹.

Após *reconquistar* Baeza (1227) e Úbeda (1233), Fernando finalmente chega a Córdoba e a domina em 1236. Este feito foi bastante comemorado, pois “cuenta la estoria que es Cordoua çipdat rreal et commo madre de las otras çipdades del Andalozia”⁶⁴². A celebração dos castelhanos e leoneses se deu com música e louvores, pois Córdoba se viu

alinpiada de las suziedades de Mahomad, et fue dada al rey don Fernando, et el entregado della; et el rey don Fernando mando luego poner la cruz en la mayor torre o el nonbre del falso Mahomad solie ser llamado et alabado, et començaron luego los cristianos todos con gozo et alegria a llamar: ‘!Dios, ayuda!’⁶⁴³

Como acontecia com a maior parte das terras e cidades *reconquistadas*, em seguida havia o processo de *re población*, já que muitos mouros abandonavam ou eram levados a abandonar seus antigos lares, sendo substituídos por cristãos:

⁶⁴⁰ *PCG*, Cap. 1044, pp. 726-727.

⁶⁴¹ *PCG*, Cap. 1044, p. 727.

⁶⁴² *PCG*, Cap. 1046, p. 729.

⁶⁴³ *PCG*, Cap. 1046, p. 733.

et tan grant es el abondo de la cipdat de Cordoua et el solaz della et la plantia, que luego las yentes, pydo el pregon de esta çipdat, vinieron de todas las partes de Espanna pobladores a morar et a poblar, et corrieron alli, assi commo dize la estoria, commo a bodas de rey, et tantos eran los que y venien que falleçieron casas a los pobladores et non pobladores a las casas: ca mas eran los moradores que non las casas⁶⁴⁴.

Afonso X termina a PCG com o fim do reinado de seu pai, deixando um espaço em sua escrita para que seu próprio reinado pudesse ganhar corpo. Associando-se a antecessores bem sucedidos e bem vistos pelos cristãos, como Afonso VI e Fernando III, o rei sábio busca dissociar-se das polémicas dinásticas – aproximando-se da cristandade. Para isto, baseou seu poder também em sua realidade mais próxima, relacionada à presença dos mouros em suas terras. Portanto, assim como os contextos bélicos, momentos de paz, aliança e acordos foram retratados em sua narrativa. Assim, Afonso X ampliava a ambigüidade de seu governo, mais fortemente marcado pelo elemento muçulmano do que seus ancestrais e contemporâneos. Esta oscilação demarcava a condição marginal deste grupo na sociedade afonsina.

⁶⁴⁴ PCG, Cap. 1047, p. 735.

4.2 Mouros na paz

Neste período de guerra e paz, *reconquista* e *repoplación*, deve-se destacar que muitas vezes a *Espanna* passava por períodos de fome e miséria, acentuado por estes embates. Os mouros substituíam os símbolos citadinos anteriormente cristãos pelos islâmicos, mas não expulsavam os cristãos que permaneciam nas cidades, os moçárabes:

los moros mantenien los poblados de los llanos et todos los otros buenos logares, los que auien ya ganados sus armas; e loauan el nombre de Mahomat a altas uozes et ante todos en la iglesia de los cristianos o el nombre de Cristo solie seer loado⁶⁴⁵.

Estas passagens corroboravam a revanche cristã na época da *reconquista*, quando os cristãos reassumem suas terras e seus símbolos religiosos são repostos, assim como os mouros haviam feito. Ratificava-se igualmente a permanência dos “infiéis” nos territórios conquistados, a partir do pagamento de tributos, pois inicialmente os mouros “pusieran sus alcades en cada logar que cogiessen las rendas et los tributos de los omnes labradores que fincauan en la tierra de las uinnas et de los arbores que non quisieran destroyr”⁶⁴⁶.

E, adiante, com o avanço das conquistas, o tributo passava a ter que ser pago por todas as terras: “que las cibdades et los castiellos et los logares que los alauares tomaran por fuerça, que los fiziesse pecheros en esta guisa: que diessen cada anno la quinta parte de todas las ganancias que ouiessen”⁶⁴⁷.

Esta prática é ressaltada em diversas passagens da *PCG*, demonstrando que conquista, povoamento e cobrança de tributos eram partes de um mesmo processo de retomada do poder. Às vezes o costume nem precisava ser alterado, pois era comum entre os monarcas mouros a cobrança fiscal de seus súditos, como atesta a narrativa afonsina

⁶⁴⁵ *PCG*, Cap. 561, p. 316.

⁶⁴⁶ *PCG*, Cap. 564, p. 319.

⁶⁴⁷ *PCG*, Cap. 573, p. 327.

referente à conquista de Toledo, por Afonso VI, e uma tentativa de acordo com os muçulmanos em 1081: “que diessen los moros a este rey don Alffonso las rentas et los pechos que solien dar a los sus reys moros”⁶⁴⁸.

Cabe ressaltar a especificidade da *reconquista* de Toledo, que não aconteceu pela guerra – conforme afirma a *PCG*. Na verdade ela foi entregue pelos próprios muçulmanos, temerosos de um líder local ainda pior que o rei cristão Afonso VI, que lhes prometera em troca a permanência de suas mesquistas e do exercício de sua fé. Vem daí a condição dos mudéjares e, em grande parte, o mito da tolerância ibérica.

A prática de substituir os templos religiosos dos antigos moradores das cidades (re)conquistadas, por exemplo, reflete bem a preocupação dos líderes políticos em afirmar o símbolo central das cidades baixo-medievais como pertencente ao novo centro de poder. No caso da transformação de mesquistas em igrejas, um caso é exemplar.

A mesquita de Toledo, simbólica tanto para os mouros quanto era para os cristãos, é feita igreja um ano após a entrega da cidade. Isto seria necessário para limpar as “imundícies” (*suziedades*) de Maomé, pois o bispo recém-eleito de Toledo, Bernaldo, com a companhia de cavaleiros cristãos “fue et entro en la mayor mezquita de Toledo, et echo ende las suziedades de la ley de Mahomat, et alço y altar de la fe de Jhesu Cristo, et puso en la mayor torre della campanas pora llamar los fieles de Cristo a las oras”⁶⁴⁹.

Isto teria sido feito a contragosto de Afonso VI, que tinha acordado com os mouros permitir a permanência da mesquita e a prática do islamismo ali. No fim, os mouros abrem mão do acordo, mas o que fica é a imagem de justo de Afonso VI, modelo de monarca cristão para Afonso X, como se percebe na *PCG*. Entretanto, logo após a tomada de Toledo, este rei sofre um grande revés, com a chegada dos almorávidas no ano seguinte (1086), quando eles o derrotam na batalha de Zalaca. A partir daí, há uma unificação do domínio das terras dos mouros, que passam a ter um só senhorio:

los moros andaluzes quando uieron el grand poder de los almorauides, et mesuraron las cosas que fazien en sus moros mismos de assi les toller sus villas et lo suyo, pesoles mucho de lo que auien fecho con ellos, ca se temieron dellos ya non menos que de los cristianos. Et desde estonces a aca fueron los moros daquend mar et dallend mar todos so un sennorio, ca dantes uno era el sennorio de los moros dallend mar et otro el aquend mar.⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ *PCG*, Cap. 867, p. 538.

⁶⁴⁹ *PCG*, Cap. 871, p. 541.

⁶⁵⁰ *PCG*, Cap. 886, p. 557.

Este domínio durou até os almoadas, em 1147. Iniciara-se, portanto, em 1085, a *reconquista* enquanto um projeto político-religioso consciente, pela primeira vez.

Astúrias aparece na narrativa como a esperança cristã, em que dom Pelayo seria “como una pequenna centella de que se leuantesse despues lumbre en la tierra”, nos últimos capítulos do primeiro tomo da *PCG*, que contrapõe Córdoba – que se tornara a cabeça do poder muçulmano e futuro centro político do califado – a história dos reis de Leão (Astúrias), à qual se vincula diretamente, pois são os mantenedores do passado gótico. Assim, percebe-se que a identidade que Afonso busca construir com sua escrita está diretamente relacionada aos godos, quando a *Espanna* não era dividida, mas sim unificada e cristã.

Entretanto, ao longo da narrativa da *PCG* há momentos em que o viés marginalizante dos mouros é suspenso e algumas figuras são representados de uma forma até positiva – quase sempre se trata de um “moro poderoso”, em que a esfera do poder serve para atenuar as características coletivas deste povo –, como Omar, califa de Damasco:

Este Omar seyendo muy rico de auer e complido de todas buenas mannas, quitosse quanto el mas pudo de guerrear et de batallas; e tanto fue de sofrido et sabroso a todas las yentes, que non sabien todos que onrra le dar por ello, nin que loor; ca nol onrrauan nil louauan tan solamiente los suyos, mas en uerdad los estrannos de las otras tierras; e tanto fue el bien e la santidad que del dixieron, maguer moro, que non falla omne que dotro rey tanto dixiessen⁶⁵¹.

Outro exemplo é o líder Almançor, que conquistou diversas terras de *Espanna* para os mouros, mas é assim descrito, como se os feitos dos grandes homens transpusesse momentaneamente as fronteiras religiosas. Porém, deve-se ressaltar, que isto acontece apenas no século XIII, quando estas crônicas são escritas; pois, no século XI, período em que Almançor viveu, ele era mais marginalizado que o próprio Maomé, sendo também associado diretamente ao Diabo:

De Almançor, cuentan las estorias que era omne muy sabio et muy atreuudo et alegre et franque, et assi sabie falagar et auer a los cristianos que semeiaua que mas los querie que a los moros, et amaua tanto otrossi a los suyos que todos se trabaiauau quanto mas podien en fazerle seruicio⁶⁵².

⁶⁵¹ *PCG*, Cap. 570, p. 325.

⁶⁵² *PCG*, Cap. 747, p. 445.

Já o monarca Fernando I buscou dar uma educação de corte a seus herdeiros e manter seu reino em paz, assim como Afonso tentaria – com relativo sucesso – em seu reinado. Talvez até o próprio trato dos mouros após a *reconquista* lhe tenha servido de modelo.

Mesmo após a tomada das cidades de Senna e Gouea em Portugal, Fernando permitiu que “se fincassen y los moros que entonces eran y moradores, et que fuessen sus uasallos, et que diessen a los derechos que al sennorio auien a dar”⁶⁵³. Estes muçulmanos viriam a ser conhecidos posteriormente como mudéjares. A escrita afonsina relata sempre de forma bastante positiva os momentos em que as regiões da *España* estavam unificadas.

União esta que havia sido fortemente abalada com a invasão dos árabes. Como contraponto, relatam-se as diversas conquistas empreendidas por Fernando I após a junção dos reinos, inclusive a de Sevilha. Em 1048, seu rei mouro se rende e aceita que Fernando o “tomasse por su uasallo et por su pechero, assi como tomara a todos los otros reys moros de Espanna”⁶⁵⁴. Porém, com a morte de Fernando (1051) e seu desejo firmado no testamento, o reino é dividido entre seus 5 filhos, o que causou seu enfraquecimento e diversas disputas dinásticas e familiares.

A partir da *reconquista* cristã de Valencia a cabo de El Cid, que durou de 1094 a 1102, mouros e cristãos passaram a coexistir de forma até pacífica: “morauan los cristianos con los moros; et los moros uiuian seguros con los cristianos, de guisa que se non enoiauan dellos”⁶⁵⁵. Mas, os cristãos e os mouros valencianos se juntaram contra a ameaça dos almorávidas invadirem a cidade, numa aliança breve que logo seria dissolvida, pois

los moros que morauan en los arruales estauan con el Çid nin seguros nin temerosos, pero tomauan de su auer lo mas ligero que auien et metienlo en la villa, et lo al fincaua con sus mugeres en las casas. Et quando fue el Çid seguro que los almorauides non vinien, tornosse a su posada a la huerta, et mando robar los arruales de la villa; et los moros metieronse en la villa con sus mugeres et con sus fijos et con aquello que pudieron leuar⁶⁵⁶.

⁶⁵³ *PCG*, Cap. 805, p. 486.

⁶⁵⁴ *PCG*, Cap. 809, p. 490.

⁶⁵⁵ *PCG*, Cap. 908, p. 574.

⁶⁵⁶ *PCG*, Cap. 908, p. 575.

Este saque de El Cid dá fim à curta aliança em Valencia, que passa a ser dominada somente pelos cristãos, inclusive seus arredores:

Et quando los moros de la Villa vieron que los cristianos robauan los arrauales, salieron et robaron ellos otrossi quanto estaua cerca del muro; et de guisa fue todo robado que non finco y cosa que le dixiessen auer nin que se pudiesse omne aprouechar dello. Et derribaron todas las casas, et allanaronlas, et non finco de derribar sinon lo que se podrie defender con saetas; et aquello que non osauan derriuar, yuan de noche et dauanle fuego [...] ⁶⁵⁷

Diante de toda esta destruição os mouros de Valencia resolvem se aliar aos antigos inimigos almorávidas, que tempos depois conquistariam a cidade. Nos arredores da cidade, em Alcludia, após esse período de guerra veio a submissão e os mouros “que y morauan estauan seguros que les non fazie ninguno tuerto nin les tomaua ninguna cosa de lo suyo nin de sus heredamientos” ⁶⁵⁸. Eram dominados, mas protegidos – mudéjares.

Cabe lembrar que El Cid era admirado tanto por cristãos quanto por mouros. Além disto, este interlúdio demonstra que houve momentos não só de acordos, mas de paz entre estes grupos antagônicos e rivais. Entretanto, por vezes no cotidiano a coexistência ditava a suspensão da inimizade crônica. A marginalização dos mouros ocorria sempre que o centro de poder e de tomada de decisões estava em mãos cristãs, mas a *PCG* que sem guerra, florescia a prosperidade, pois em Alcludia, El Cid

fizo y tendas et mercados pora todas mercaduras; et y vinien de todos los lugares que eran aderredor a comprar et a vender; et enriquesçieron mucho los que morauan en aquella puebla. Et fazie tan grant justicia et tan grant derechura que nunca y ouo ninguno que ouiesse querella del nin del almoxerif nin de ningun omne suyo, et judgualos segunt la ley de los moros, et non los sacaua de lo que solien judgar et husar, nin los apremiaua. Et con esto que el fazie, fizose aquel lugar muy rico et muy bueno ⁶⁵⁹.

Esta passagem impressiona por ser um relato do estabelecimento de uma comunidade de mouros, com seus hábitos, leis e costumes respeitados, ao lado da *reconquistada* Valência. Mas se trata de uma ambigüidade – como costuma acontecer quando as margens e fronteiras geográficas e sociais ainda estão em mutação –, pois antes já havia sido narrado o saque a Valencia. E logo após a descrição dessa prosperidade em Alcludia, a *PCG* comemora a saída dos mouros de Valencia e o impedimento da chegada dos

⁶⁵⁷ *PCG*, Cap. 908, p. 575.

⁶⁵⁸ *PCG*, Cap. 909, p. 575.

⁶⁵⁹ *PCG*, Cap. 909, p. 576.

almorávidas: “et finco Valencia sennera, apartada de toda la gente morisca, et lidiau anla cada dia muy fuerte, de guisa que non salie vno nin entraua outro, et estauan en las ondas de la muerte”⁶⁶⁰.

Há uma oscilação entre dois tipos de realidade social durante a *reconquista*, que permaneceu não apenas na narrativa afonsina, mas em seu governo mesmo: entre integrar ou excluir plenamente, optou-se pela marginalidade. Desta forma, os mecanismos régios atuaram a partir de cada situação vivida, permitindo uma flexibilidade nas ações da monarquia, que à primeira vista podem parecer incoerentes ou incongruentes, mas que permitiam a variação de tratamento a partir de cada contexto.

Os sábios mouros e poderosos eram sempre descritos de forma admirada e prestigiosa na *PCG*, como ao fim desse relato da tomada de Valência. Após sua conquista, “dizen que subio vn moro en la mas alta torre del muro de la Villa – este moro era muy sabio et mucho entendido – et fizo unas razones en arauigo que dizen assy [...]”⁶⁶¹. Este mouro chamava-se Alhuacaxi e começa a fazer uma espécie de elegia à nobre e alegre Valencia, lamentando a conquista cristã.

Interessante ressaltar que a narrativa traz o texto em árabe e a tradução em castelhano, inscrevendo a presença muçulmana através do poder de sua escrita. Como ao longo de toda *PCG* há a tradução de vários termos em árabe de uso corrente não só pelos mouros. Mas este reconhecimento cultural não implicava necessariamente em mitigar a submissão política e social ocorrida ao longo da *reconquista*.

Uma sujeição que não era aceita por muitos muçulmanos, que optavam por sair voluntariamente destas terras que não estavam mais sob seu domínio. Esta “elegia de Alhuacaxi” prossegue responsabilizando a soberba dos mouros pela perda de Valencia e afirmando que

assi el **tu pueblo, Valencia, non puede seer mantenido sin este libro de nuestra ley onde salien muchos buenos gouiernos pora ti et a todo tu regno en commo deuiemos obrar, de que agora andamos desdennados et obramos de lo que non deuriemos obrar.** [...] digo yo por el muy fuerte enemigo que auemos en el Çid que es muy poderoso et nos astraga cada dia con su poder, corriendonos et leuandonos los nuestros bienes cada dia con poder de su caualleria. [...] Por el tu noble puerto de mar digo yo por nuestro sennor el rey que nos aduzie al pueblo de Valencia muchas mercedes et libertades en todas las cosas que merçed le pediemos pora onrra del pueblo de Valencia, onde **eramos ricos et libres et bien aforados et sin ninguna mala subgecion**, de las quales subgetiones non deuen auer fijos dalgo; ca por este puerto nos solien venir siempre tan grandes mercedes que nunca se nos

⁶⁶⁰ *PCG*, Cap. 909, p. 576.

⁶⁶¹ *PCG*, Cap. 909, p. 576.

pueden olvidar mientras que biuamos. [...] Et todas estas cosas que yo he dichas, son con muy grant quebranto que yo tenia et tengo en el mi coraçon por la muy grant coyta en que esta Valencia et nos todos con ella⁶⁶².

Através desta passagem – um discurso em árabe feito por um mouro dentro desta narrativa altamente cristã –, percebe-se que a dominação cristã era aceita, mas lamentada. Submissos, mas antes livres, os mouros não tinham a mesma liberdade de religião nem o bom governo – para eles – que estavam acostumados a ter. Mais interessante ainda destacar que este discurso foi traduzido pela corte afonsina, pois

diz Abenalfarax en su arauigo, onde esta estoria fue sacada, que estando todo el pueblo de Valencia, aiuntado por la muy grant cuyta en que eran, fablando en commo farien, dizen que se leuanto Alhuacaxi el alfaqui, que auie fechas estas razones destos viessos, et començo a dezir em su arauigo todas estas razones segunt que las a contado la estoria⁶⁶³.

Tal episódio, por sua alta carga de simbolismo e significado para os mouros, calou fundo em seu sentimento, pois representava ao mesmo tempo a saída do centro de poder, a perda de seu patrimônio cultural e religioso, e a sujeição a seus mais fidalgais inimigos. A *PCG* continua o relato sobre o sábio Alhuacaxi

pues que lo ouo dicho todo et lo començo a departir, diz que ponien los moros las mangas de las aliubas ante los oios et que començaron a llorar muy fuertemente et que callauan todos, assy que fasta que el alfaqui ouo acabadas todas sus razones, non ouo y tal que fablasse, antes estauan todos muy callados et fazien muy grant duelo entressi⁶⁶⁴.

Adiante, este sábio, também em árabe e em tradução para o castelhano, reforça o argumento de que esta desgraça resultara de um castigo dado aos mouros por terem aceitado o jugo cristão, o qual deveriam combater para se livrar:

Si nos quisieremos seguir segunt nuestra ley, matarnos a el muy grant poder de nuestros enemigos: que esta sobre nos; **si siguiéremos segunt la ley de los enemigos, caeremos en la yra et en la sanna de nuestro sennor Mahomat porque non seguimos la ley en que nos dexo fasta la muerte**, et sera contra nos muy fuerte león; et si siguiéremos et mantouieremos esta carrera en que estamos, morremos sufriendo mucha coyta, ca non auemos acorro ninguno; et si quisieremos seguir uoluntat de nuestros enemigos et yr contra nuestra ley, profaçara todo el mundo de nos commo de aquellos que non lieuan adelante lo que començaron et reniegan su ley⁶⁶⁵.

⁶⁶² *PCG*, Cap. 910, p. 576. Grifo meu.

⁶⁶³ *PCG*, Cap. 911, p. 576.

⁶⁶⁴ *PCG*, Cap. 911, p. 576.

⁶⁶⁵ *PCG*, Cap. 912, p. 582. Grifo meu.

Portanto, assim como os cristãos viviam sob o domínio mouro a contragosto, o mesmo ocorria quando a situação se revertia e os mouros eram marginalizados. A alteridade entre estes povos era ambígua e no momento de guerra aumentava-se a tensão entre eles, levando a discursos mais radicais e de condenação do outro. Por fim, o sábio aceita a perda aparentemente sem volta de Valência para os que ele considerava seus inimigos, os cristãos: “Pueblo de Valencia esto digo yo a ti porque nos non podremos librar del poder del Çid que nos a de estragar con poder de guerra, et auemos a seer en su poder nos et tu, Valencia, por el nuestro pecado por la nuestra mala ventura”⁶⁶⁶.

Da mesma maneira que os cristãos, os mouros assumiam a responsabilidade pela derrota, como forma de punição divina. Isto levava a uma reflexão interna destes povos, mas tirava igualmente o mérito da vitória dos oponentes. El Cid finalmente se torna senhor de Valência, que havia sido cercada por ele durante nove meses.

Entretanto, ele deixou os mouros permanecerem na cidade, como já havia feito anteriormente, mantendo sua lei e seus costumes, e cobrando deles apenas os tributos: “en quanto en husar ellos sus costunbres segunt su ley, que en esto demandassen ellos lo que quisiessen; ca quanto en el sennorio, el se querie ser poderoso et sennor de todo, mas que dellos non querie al sinon el diezmo de los frutos que cogiessen”⁶⁶⁷, em suas propriedades.

Ao término do discurso de El Cid, uma história surpreendente é relatada pela *PCG*, pois os mouros pedem como alcaide justamente a Alhuacaxi, que se converteria depois ao cristianismo:

Et ellos quando esto oyeron, plogoles mucho, et pidieronle merçed que fincasse por alguazil el que el pusiera, et que les diesse por alcalde a vn alfaqui que auie nonbre Alhuacaxi – et este fue el que fizo los viessos, segunt a contado la estoria; et despues que el Çid fue asessegado en la çibdat de Valençia, se conuirtio este moro, et fizol el Çid cristiano, assi como la estoria cuenta adelante⁶⁶⁸

A conversão do sábio mouro Alhuacaxi de Valencia ao cristianismo é obtida diretamente por El Cid, após obter a sujeição da cidade e a paz entre mouros e cristãos, já no fim de sua vida, em 1099. Ele havia sido um cavaleiro que atuava em prol do rei Afonso VI, mas principalmente a serviço de Deus. E o fato de sua última conquista a ser relatada na *PCG*

⁶⁶⁶ *PCG*, Cap. 912, p. 582.

⁶⁶⁷ *PCG*, Cap. 919, p. 590.

⁶⁶⁸ *PCG*, Cap. 919, p. 591.

ser espiritual é bastante significativo. Um dia, já senhor de Valencia – cidade onde morreu –, em seu alcaçar, veio até ele

aquel moro alfaqui que el fiziera alcayde, que auie nombre Alhuacaxi, aquel que fiziera los viersos en razon de la çibdat de Valençia. Et este alfaqui auiel mucho seruido desquel fiziera alcayde de los moros de Valencia, en asessegarlos et en el auer de sus rentas bien paradas; et era tal en si, et de tan buen entendimiento et tan de buen seso, et era tan ladino, que semeiaua cristiano; et por esto se pagaua el Çid del et amaual⁶⁶⁹.

As virtudes atribuídas ao mouro eram típicas de um cristão, mas como se vê, causava espanto quando encontradas num muçulmano. Porém, convém ressaltar que sua conversão não foi imediata ao momento em que o cargo de alcaide lhe foi oferecido por El Cid. A confiança foi depositada neste sábio quando ele ainda era mouro, apesar de ser considerado muito semelhante a um cristão. Ao confessar ao cavaleiro o motivo de sua visita, Alhuacaxi diz que havia sido feito cativo por cristãos quando era pequeno, época em que aprendeu latim. Acrescentou, também, que queria muito ficar em terra de cristãos e ser um deles, pois em suas palavras:

“visque fasta agora en muy grant error, ca todo lo que Mahomat, el falso engannador, dio por ley a los moros, todo es enganno et barata. Et por esto, sennor, conuiertome a la fe de Jhesu Cristo et quiero seer cristiano et seer en su ley; et pidouos por merçed que me mandedes batear et poner qual nombre uos quisieredes, et daqui adelante quiero beuir conusco en la uestra casa et a la vida et a la costumbre de los cristianos, et quiero complir la palabra que el dixo en el su euangelio, et dexar muger et fijos et quanto yo en el mundo he, et seruir a el et a la su sancta ley en quanto lo pudier complir la flaqueza del mio cuerpo”⁶⁷⁰

Mais uma vez Maomé é associado à falsidade, mentira e engano, só que com um peso muito maior, pois o foi através do relato de um mouro de alta sabedoria, importância e reputação, que estava em processo de abandono da fé islâmica. El Cid fica muito feliz por Alhuacaxi se converter, e o bispo dom Geronimo o batiza com o nome cristão de Gil Diaz e “dalli adelante fue tan priuado del Çid, que toda su fazienda dexo en su mano; et el sopo tan

⁶⁶⁹ PCG, Cap. 951, p. 632.

⁶⁷⁰ PCG, Cap. 951, p. 632.

bien fazer et tan a plazer de todas sus conpannas, que todos le amauan muy de coraçon”⁶⁷¹. Parece que somente a religião separava o sábio de uma amizade maior com El Cid, ou seja, a conversão não foi apenas espiritual, mas também terrena e política. El Cid morre em 1099, quando Valencia ainda era cristã, o que dura apenas até 1102, quando os almorávidas recuperam a cidade.

El Cid permite a permanência em Valência, segundo a *PCG*, apenas dos mouros tidos por honrados, mas lhes proíbe a posse de bestas (principalmente cavalos), a não ser gado mular, de armar, de muitos homens, ordenando a saída do restante da população, que deveria se mudar para Alcludia e que

ayades uuestras mezquitas en Valencia et fuera en el Alcludia, et que ayades uuestras alfaquis, et que vsedes uuestra ley; et que ayades uuestras alcalles et uuestro alguazil, assy commo los yo he puestos; et que ayades todas uuestras heredades, et que me dedes a mi en seruiçio el diezmo de los fructos, et la iusticia que sea mia, et yo que mande fazer mi moneda. Et los que quisierdes comigo fincar en este sennorio, fincad; et los que non quisierdes, yt a buena ventura con los cuerpos tan solamente, et yo uso mandare poner en saluo⁶⁷².

Os mouros teriam ouvido muito tristes estas palavras, mas não tinham escolha a não ser aceitar as determinações de El Cid. Este *modus operandi* foi o comum ao longo da *reconquista*, pois os muçulmanos que permaneciam em terras cristãs tinham que obrigatoriamente seguir as ordens do senhor cristão, assim como os cristãos seguiam as imposições e a cobrança de tributos de reis mouros – quando estes estavam no domínio.

Deve-se ressaltar o respeito à profissão da fé islâmica, com o direito dos mouros visitarem suas mesquitas e serem julgados por sua lei, mas não dentro da própria cidade. Pois logo veio a ordem para que “restolassen las mezquitas que eran en la çibdat de Valencia en eglesias en que cantassen las missas de Cristo”⁶⁷³. Estas batalhas resultavam em milhares de mortos, algumas passagens da *PCG* contabilizam mais de 50 mil em apenas uma batalha.

El Cid não viu sua cidade ser tomada pelos mouros, mas seus contemporâneos afirmam que seu corpo permaneceu intacto por 10 anos, um grande indício de santidade, um milagre testemunhado por todos os povos:

Cuenta la Estoria deste noble varon el Çid Ruy Diaz el Campeador, sennor que fue de Valencia, et dize assy, que diez annos estudo el su cuerpo assentado en aquella

⁶⁷¹ *PCG*, Cap. 951, p. 633.

⁶⁷² *PCG*, Cap. 921, p. 592.

⁶⁷³ *PCG*, Cap. 922, p. 593.

siella en el tabernáculo que el rey Alfonso le pusiera; et cada anno, en tal dia commo el finara, el abbat don Garci Tellez et Gil Diaz mandauan fazer muy grant fiesta et dauan a comer et a uestir a muchos pobres, et ayuntauase y muy grant conpanna de todas partes de enderredor. Et acaescio assy vna vez, faziendo aquella fiesta, que se allegaron y muy grandes conpannas, et vinien y muchos judios et moros por veer aquella estranneza del cuerpo del Çid.⁶⁷⁴

E durante o sermão do abade Garcia Tellez:

diz que finco y vn judio en la puerta de la eglesia; et estando todos fuera por oyr aquel sermon, aquel judio entrosse dentro en la eglesia, et fuesse parar ante el cuerpo del Çid Ruy Diaz; et començol a catar en commo estaua tan noblemiente asentado et en commo tenie el rostro tan fermoso et la barba luenga et mucho apuesta, et tenie la espada en la mano siniestra et la derecha en las cuerdas del manto, assy como lo el rey mandara poner, saluo ende quel camiauan cada anno los pannos, et tornauanle en aquella misma manera.⁶⁷⁵

O judeu quando viu aquilo começou a dizer para si mesmo: “este es el cuerpo de aquel Ruy Diaz el Çid, de que dicen que nunca en toda su vida le trauo omne de la barba! quiero yo agora trauarle en ella et veer que sera lo que el me podrá fazer”⁶⁷⁶. Ele estendeu a mão em direção à barba d’El Cid e antes que lá chegasse, caiu a mão direita das cordas do manto e travou no arriaz da espada e a tirou fora um palmo. Ao vir isto o judeu, com muito medo, caiu para trás de costas e começou a ouvir vozes.

Depois que voltou do desmaio, o judeu contou aos presentes na igreja, que ficaram maravilhados, o que tinha ocorrido e depois acabou por se converter ao cristianismo: “Otrossi dize la estoria que aquel judio por quien Dios mostro aquella uirtud por el cuerpo del Çid, por esto que vio et porque gelo metio Dios en voluntad, conuirtiosse a la fe de Jhesu Cristo, et fizose batear, et pusieronle nombre Diego Gil”⁶⁷⁷.

Mais uma história de conversão, agora de um judeu, demonstrando que cedo ou tarde reconhecem a superioridade da fé cristã. Desta vez, através do testemunho de um milagre, diretamente ligado a El Cid, que mesmo morto continuou a operar conversões em prol da cristandade.

No caso da *reconquista* de Córdoba por Fernando III em 1237, como já visto, esse caráter religioso do combate foi bastante ressaltado, e os mouros que permaneceram na cidade eram submetidos e protegidos, sob o estatuto de mudéjares:

⁶⁷⁴ PCG, Cap. 961, p. 642.

⁶⁷⁵ PCG, Cap. 961, p. 642.

⁶⁷⁶ PCG, Cap. 961, p. 642.

⁶⁷⁷ PCG, Cap. 962, p. 643.

los moros que morauan y aun, veyendo creçer el poder de los cristianos et que ellos non podien alli fincar, amenos de perder quanto auien et los cuerpos; et con todo esto, queriendose ellos fincar en sus tierras et en sus logares, dieronse al rey don Fernando por beuir en paz et seer anparados; et fezieron ssus posturas con el, de los tributos de los pechos quel diesen cada anno, et recibieronle por rey et por señor, et el a ellos por uasallos; et todo esto ante los infantes, et **otorgandolo todo el infante don Alfonso**⁶⁷⁸.

A citação a Afonso X no final desta passagem reflete que esta postura de seu pai foi outorgada e continuada por ele em seu governo, de proteger os mouros que permaneciam em terras cristãs *reconquistadas*, com o ônus de serem tributados. Fernando prosseguiu com as conquistas, de Múrcia (1241), Jaén (1246), até chegar Sevilha, em 1248. A capitulação de Jaén foi acompanhada da transformação de Granada em vassala de Fernando III. O primeiro ato após esta *reconquista*, como de praxe, foi a substituição da mesquita maior pela igreja de Santa Maria.

A tomada de Sevilha foi o “coronamiento real del Andalozia, que el querie yr por tierra et por mar”⁶⁷⁹, deixando um rastro de destruição, mortes e cativos. Como de hábito, utilizou-se numa das últimas batalhas, na ponte de Tirana, a cruz sobre as naves dos mouros: “et el rey don Fernando, en creñcia verdadera, mando poner encima de los mastes desas dos naues sendas cruces, commo aquel que firme se auia de toda creençia verdadera”⁶⁸⁰.

Defensores da cristandade, portadora da crença verdadeira, estes guerreiros combatiam inimigos nada virtuosos, pois “enganno et trayçion [...] es senaladamiente entre los moros cabida y usada”⁶⁸¹. Após uma tentativa frustrada de acordo entre os reis mouro e cristão, Fernando III determina um prazo de um mês para os mouros venderem os bens que não lhes eram permitido levar. Após o término do prazo, a *PCG* conta que “los que yuan por mar et querien pasar a Çebta [Ceuta], eran çient vezes mill por cuenta; et los que por tierra, que Yuan para Xerez, eran trezientas uezes mil”. Portanto, 400 mil muçulmanos teriam deixado Sevilha após a *reconquista* cristã!

Várias feridas da guerra, além do exílio de tantos mouros, permaneceram em Córdoba; entre elas, diversas doenças e um clima hostil, insalubre. Além disto, importantes mudanças teriam ocorrido na paisagem urbana da cidade, como as ruas passarem a ser

⁶⁷⁸ *PCG*, Cap. 1048, p. 736. Grifo meu.

⁶⁷⁹ *PCG*, Cap. 1075, p. 748.

⁶⁸⁰ *PCG*, Cap. 1108, p. 761.

⁶⁸¹ *PCG*, Cap. 1116, p. 765.

nomeadas por ofícios – uma espécie de recristianização da *urbes* descrita como a melhor do mundo pela *PCG*. Sua *reconquista* teria sido uma mercê divina e uma recompensa aos castelhanos.

Concomitantemente à *reconquista*, vinha a *repoblación*: “poblar et labrar a muchas gentes de muchas partes de la tierra que vinien a poblar por la nombradia de las grandes noblezas de Seuilla”⁶⁸². Fernando completara oito anos sem voltar a Castela, devido ao seu ímpeto *reconquistador*, que o levou a combater pelas regiões de fronteira e de domínio muçulmano até sua morte, em Sevilha, no ano de 1252.

A narrativa afonsina destaca seus feitos, ressaltando que a morte é inevitável, mas não é igual para todos: “no a rey nin enperador nin omne de la mayor alteza que seer pueda, que a la muerte pueda toyr nin se le desuiar nin se le asconder; muerte a todos es comunal, mas non la an en vn egual todos”⁶⁸³.

A morte de Fernando III foi honrada, tendo a cristandade como sua devedora, e, por conseguinte Castela e sua descendência. Pois além de ter sido um homem bom, um rei justo e nobre, até os mouros o temiam e o amavam. Fernando foi “enxalçador de cristianismo, abaxador de paganismo, mucho omildoso contra Dios, mucho obrador de sus obras et muy husador dellas, muy catholico, [...] saco de Espanna el poder et el apremiamiento de los contrarios de la fe de Cristo”⁶⁸⁴.

Este monarca foi, acima de tudo, um rei cristão, que tomou os senhorios dos mouros e os devolveu às mãos cristãs. Também por isso foi considerado bem-aventurado e santo. Nos estertores de sua vida, pediu que seu filho e sucessor Afonso X continuasse seu legado e ter-lhe-ia dito:

“Sennor te dexo de toda la tierra de la mar aca, que los moros del rey Rodrigo de Espanna ganado ouieron; et en tu sennorio finca toda: la vna conquerida, la otra tributada. Sy la en este estado en que **te la yo dexo la sopieres guardar, eres tan buen rey commo yo; et sy ganares por ti mas, eres meior que yo**; et si desto menguas, non eres tan bueno commo yo”⁶⁸⁵.

Como se vê, Afonso recebeu de seu pai uma herança e ao mesmo tempo um desafio, manter e consolidar o que havia sido *reconquistado* e ampliar as conquistas. E é isto que o

⁶⁸² *PCG*, Cap. 1129, p. 770.

⁶⁸³ *PCG*, Cap. 1131, p. 771.

⁶⁸⁴ *PCG*, Cap. 1131, p. 771.

⁶⁸⁵ *PCG*, Cap. 1132, pp. 772-773.

rei sábio tentou fazer ao longo de todo seu governo, sempre se fiando nas figuras divina e paterna – cujo prestígio que alcançara em vida levou a grandes lamentos em sua morte:

Non tan solamient finco manziella en los reynos de Castiella et de Leon, mas por todos los regnos de los cristianos ouieron su quinnon ende et sse dolieron mucho quando de la su muerte oyeron, ca toda Espanna por el era temida et reçelada, et lo fuera mas ssi uisquiera⁶⁸⁶.

Ainda assim, Afonso X soube criar uma auto-imagem distinta de seus antecessores, principalmente através do poder de sua escrita, inserida num amplo projeto político-cultural que buscou integrar a Espanha tanto numa linha sucessória devedora os romanos, quanto num futuro guiado pela unificação legislativa em torno de um rei justo e, por isso, tido como sábio. Deste modo, patrocinador de um grande empreendimento cultural e científico, e premido entre distintas tradições, este rei afirmou a centralidade cristã, ao mesmo tempo em que modulou as margens de sua sociedade fronteiriça – não descuidando da presença de judeus e mouros em seu corpo social e jurídico.

⁶⁸⁶ PCG, Cap. 1134, p. 774.

4. 3 – Mouros do rei

A partir deste projeto político unificador e das representações dos mouros em sua escrita, Afonso X ensejou práticas normativas em seu corpus legislativo para os mudéjares, aqueles muçulmanos que permaneceram em terras castelhano-leonesas após a *reconquista* e que aqui estão sendo denominados mouros do rei a fim de explicitar a ligação com os mouros representados na escrita do poder, também eles “do rei”. Nas leis mais gerais (*Siete Partidas, Fuero Real, Setenario e Espéculo*), os mouros do rei estão às margens jurídicas dos cristãos, muitas vezes associados aos hereges e aos pagãos, conforme as tabelas abaixo:

Grupo	Ocorrências deste grupo	Total de ocorrências dos mouros	Porcentagem sobre o total (associação)
Judeus	68	105	65%
Hereges	26	105	25%
Pagãos	4	105	4%

Tabela 2: Grupos mais associados aos mouros na legislação afonsina

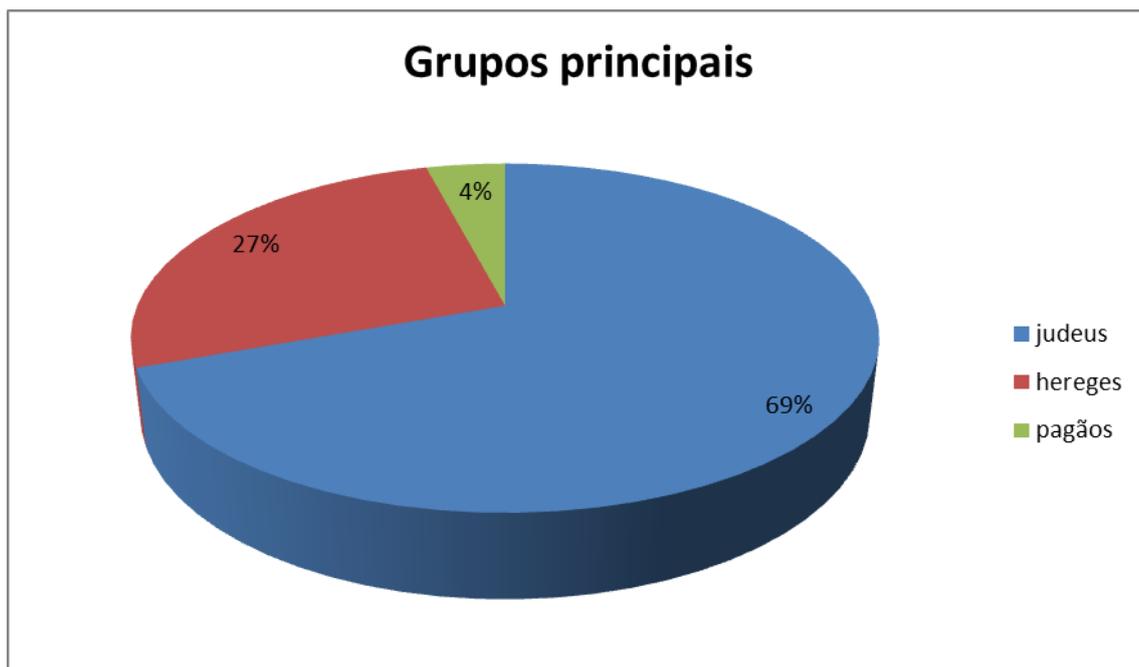


Figura 15: Grupos mais associados aos mouros na legislação afonsina

Apesar de oscilações e ambigüidades, pode-se afirmar que o lugar social dos mouros na legislação e na sociedade afonsinas foi de marginalidade. As situações em que os mouros costumavam ser mais bem tratados geralmente eram de cunho jurídico-religioso, que envolviam apenas sua própria comunidade, sem se relacionar com a cristã.

Os grupos normalmente associados aos mouros, como se vê pelos gráficos, eram os judeus, hereges e pagãos, também possuidores de um estatuto jurídico-social inferior na sociedade afonsina. A lei, como parte integrante do projeto afonsino, buscava dar conta da totalidade da heterogênea realidade social que circundava os cristãos. Cabe destacar que, assim como na produção histórico-narrativa, as obras jurídico-normativas de Afonso X trazem em sua esmagadora maioria o uso do recurso à coletivização deste grupo. Aqui isto se explica pelo fato de que as leis incidiam em grande parte sobre a população como um todo, como se pode ver no gráfico abaixo:

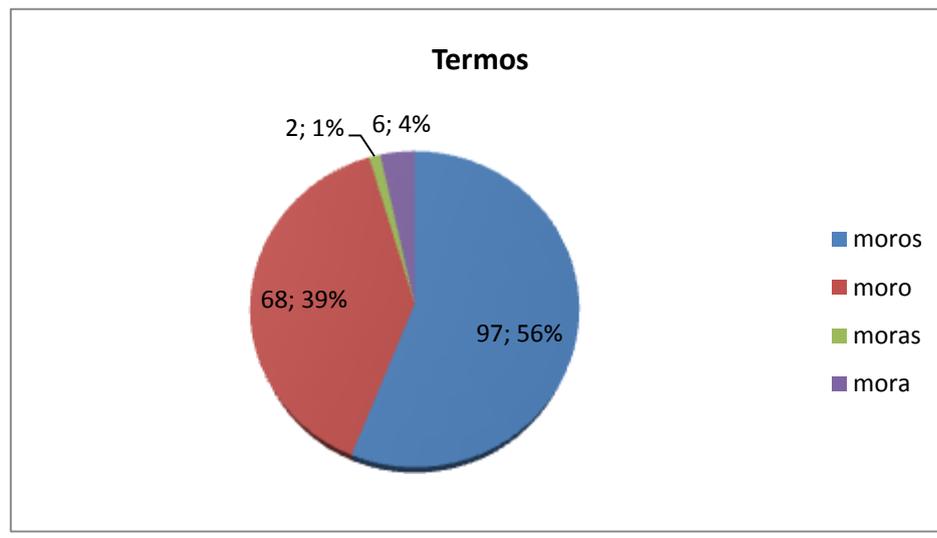


Figura 16: Recorrência dos termos referentes aos mouros e suas variantes nas obras legais afonsinas (*Siete Partidas, Fuero Real, Setenario, Especulo, Leyes Nuevas e Ordenamientos de las Tafurerias*)

Percebe-se que mais da metade das leis se refere aos “mouros” (ver também o Anexo: Tabelas de Análise de Conteúdo). Alguns contextos de inserção dos mouros eram mais recorrentes neste corpo jurídico. Os mais representativos serão aqui esmiuçados:

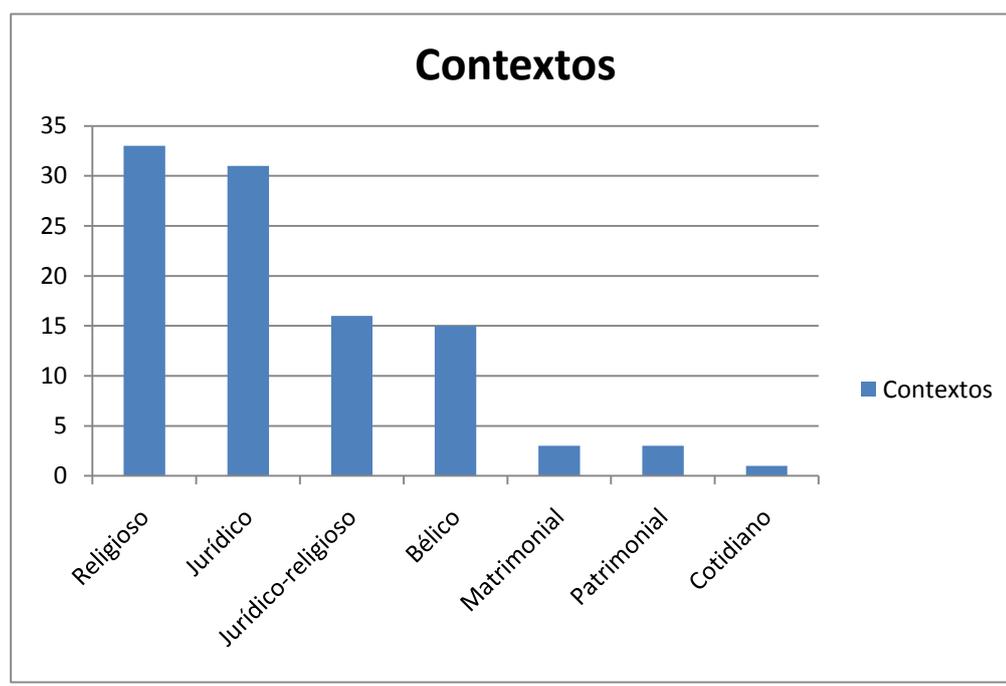


Figura 17: Principais contextos referenciados nas leis afonsinas

4.3.1 – Conversão

Dentro deste contexto religioso, a situação mais recorrente é a que se refere à conversão. A primeira lei das *Siete Partidas* exclusivamente dedicada aos mouros relembra que sua linhagem genética se remete à sua serva, Agar. Além disso, diferencia os mouros em dois grupos:

la una es que non creen en el nuevo testamento nin el viejo; et la otra es que recibieron los cinco libros de Moysen, mas desecharon los profetas et non los quisieron creer: et estos atales son llamados samaritanos, porque se levantaron primeramente en una cibdat que ha nombre Samaria: et destos fabla en el Evangelio do dice que non deben vevir nin usar en uno los judios con los samaritanos⁶⁸⁷.

Afonso, ao contrário, afirma nesta mesma lei que os mouros deviam viver entre os cristãos, da mesma maneira que os judeus. Daí talvez venha o mito acerca de sua tolerância, pois ele permite não só que eles vivam entre os cristãos, mas que guardem sua lei, desde que não insultasse a cristã. Ele proíbe, contudo, que houvesse mesquitas ou sacrifícios nas cidades cristãs; igualmente, determinava a apropriação régia dos templos muçulmanos e o respeito aos bens dos mouros, ainda que estes não tivessem “boa lei”:

decimos que **deben vevir los moros entre los cristianos en aquella misma manera que diximos en el título ante deste que lo deben facer los judios**, guardando su ley et non denostando la nuestra. Pero en las villas de los cristianos non deben haber los moros mezquita, nin facer sacrificios públicamente ante los homes: et las mezquitas que habien antiguamente deben seer del rey, et puédelas él dar á quien quisiere. Et como quier que los moros non tengan buena ley, pero mientras vivieren entre los cristianos en seguridad dellos, non les deben tomar nin robar lo suyo por fuerza: et qualquier que contra esto ficiere mandamos que peche doblado todo lo que les asi tomaren⁶⁸⁸.

Esta lei sintetiza a ambigüidade afonsina no trato com os mouros, pois do mesmo modo que permite sua convivência com cristãos e judeus, resguardando sua integridade física e religiosa, afirma a diferença e a inferioridade jurídica dos não-cristãos, por serem seguidores de uma lei não tão boa quanto a cristã. Era mais que uma tolerância religiosa, um impositivo sócio-político a presença desse grupo em terras afonsinas. A segunda lei traz a seguinte determinação:

⁶⁸⁷ SP, Partida VII. Título XXV. Lei I. pp. 675.

⁶⁸⁸ SP, Partida VII. Título XXV. Lei I. pp. 675-676. Grifo meu.

Por buenas palabras et convenibles predicaciones se deben trabajar los cristianos de convertir á los moros para facerles creer la nuestra fe et para adocirlos á ella, et non por fuerza nin por premia; [...] él non les quiere apremiar nin forzar, por esto defendemos que ninguno non los apremie nin les feга fuerza ninguna sobre esta razon. Et si por aventura algunos dellos de su voluntad les nasciere que quieran seer cristianos, defendemos otrosi que ninguno non sea osado de gelo vedar nin contrallar en ninguna manera [...] ⁶⁸⁹.

Ou seja, ela determina que o mouro deveria ser convencido por palavra (*persuasio*), não por força (*coercitio*), a se converter ao cristianismo. A coerção não deveria ser o caminho para a conversão, já que se fosse para ser através da força, Deus já a teria realizado. Caso algum mouro quisesse espontaneamente aderir à fé cristã, que ninguém fosse ousado de lhe vedar, sob risco de punição, idêntica à dos judeus que impedissem os cristãos de se converterem.

Nota-se que ao mesmo tempo em que era conveniente para o reino a permanência dos mouros no islamismo, pois decorria em pagamento de tributos, a conversão ao cristianismo também era algo estimulado – os reis medievais, como Afonso X, eram cristãos acima de tudo. O que diferencia seu reinado é a opção pela *persuatio* ao invés da *coercitio*, mas, sobretudo, a opção por integrar as contribuições culturais deste grupo em seu projeto de poder.

As *SP* seguem, exortando os cristãos a apoiarem os mouros que se convertiam ao cristianismo, conhecidos como *tornadizos*. Estes eram rechaçados por sua comunidade original e também eram alvo de desconfiança dos cristãos; eram marginais nos dois universos. Odejava-se que os cristãos não fizessem mal aos convertidos. Aqui se afirma textualmente a superioridade da fé cristã, pois aqueles que abandonavam sua crença e linhagem em direção ao cristianismo possuíam “entendimiento y conoscen la mejoria de la nuestra fe”⁶⁹⁰.

Entretanto, quando o inverso era inaceitável, ou seja, a conversão de um cristão em mouro, sendo expressamente proibida por lei:

Ensandecen á las vegadas homes hi ha et pierden el seso et el verdadero conocimiento como homes de mala ventura, et **desesperados de todo bien reniegan la fe de nuestro señor Jesucristo et tórnanse moros [...] facen muy grant maldat et muy grant traycion;** [...], non deben renegar la fe de nuestro señor

⁶⁸⁹ *SP*, Partida VII. Título XXV. Lei II. p. 676. Grifo meu.

⁶⁹⁰ *SP*, Partida VII. Título XXV. Lei III. pp. 677.

Jesucristo, por la qual son salvos et habrán vida perdurable para siempre. Et por ende mandamos que todos quantos tal maldat como esta ficieren que pierdan por ende todo quanto hobieren, et que non puedan levar ninguna cosa dello, mas que finque todo á sus hijos si los hobiere, á aquellos que fincaren en la nuestra fe et la non renegaren [...] et demas desto mandamos que si fuere fallado el que tal yerro ficiere en algunt lugar de nuestro señorío, que muera por ello⁶⁹¹.

Como se percebe nesta lei, a conversão só era aceitável e bem-vinda se ao cristianismo. O caso contrário levava à perda de todos os bens do cristão que se tornasse mouro, pois isto era considerado uma maldade e uma grande traição, já que Jesus Cristo havia dado a vida para a salvação eterna da humanidade.

Este tema, tão caro ao medievo, ajuda a desmistificar o mito da tolerância afonsina, deixando antever a plena inserção e centralidade do cristão neste universo e a marginalidade do muçulmano. Abandonar a fé cristã era tido como resultante da perda de sabedoria, de desespero; enfim, um ato tresloucado.

Outra leitura desta lei é pelo viés do que ela embute: houve conversões de cristãos ao Islã, por isso a severidade legal objetivando impedi-las – severidade esta que seria abrandada em lei posterior. Estas conversões eram consideradas um erro. Tratamento marginalizante também era reservado ao apóstata, que

en latin tanto quiere decir en romance como cristiano que se fizo judio ó moro, et despues se repintió et se torno á la fe de los cristianos; et porque tal home como este es falso et escarnecedor de las leyes, non debe fincar sin pena maguer se repienta. Et por ende dixieron los sabios antiguos que debe seer enlamado para siempre, de manera que su testimonio nunca sea cabido, nin pueda haber oficio nin lugar honrado, nin pueda facer testamento nin seer establecido por heredero de otro en ninguna guisa: et aun demas desto decimos que vendida nin donacion que á él hobiesen fecha ó que él ficiese á otro desde aquel dia en adelante que fizo este yerro, non queremos que vala. Et esta pena tenemos que es mas fuerte á este atal que si lo matasen; ca la vida deshonorada que él fará le será por muerte de cada dia, non pudiendo usar de las honras nin de las ganancias que ve usar comunalmente a los otros.

Como se vê, as *SP* estabelecem severas punições e impedimentos aos apóstatas. O abandono da fé cristã, mesmo havendo arrepedimento e retorno, era considerado um grave erro. Ao apóstata era proibido, entre outras coisas, de ser testemunha, herdeiro, doador ou mesmo possuir algum ofício em lugar honrado. De forma ainda mais pesada, diz que a pena ideal seria a morte, pois a vida destas pessoas já seria tão desonrada que elas viviam a morte a cada dia.

⁶⁹¹ *SP*, Partida VII. Título XXV. Lei IV. pp. 677-678. Grifo meu.

No caso do homem ou da mulher que tinha compromisso, mas que antes de se casar quisesse entrar numa ordem, poderia fazê-lo. O cristão casado que tinha largado a fé cristã e depois se arrependido e voltado ao cristianismo não podia impedir sua mulher de entrar numa ordem religiosa. Se ela não o fizesse, devia-se manter casada. A conversão para outra fé que não a católica maculava para sempre a vida de quem largava o cristianismo, mesmo que temporariamente:

[...] tovo por bien ca santa elesia que si algunt home que fuese casado se feciese moro ó herege ó de otra ley, et por esta razon departiese la iglesia el casamiento, si despues deso se tornase él á la fe et su muger quisiese mas entrar en órden que con él vevir, puédelo facer maguer lo él contradiga: empero si ella non entrare en órden, puédala él demandar como á su muger, et débela apremiar su perlado que viva con su marido⁶⁹².

O teor severo das punições referentes aos apóstatas e às relações entre mouros e cristãos parece demonstrar que as fronteiras étnicas entre estas comunidades eram ambíguas e matizadas pelo cotidiano, cabendo ao rei demarcá-las de forma mais nítida – legando à comunidade moura a subordinação, a marginalidade. Nem aqueles que retornavam à fé cristã escapavam da marca indelével da passagem por outra fé, sempre considerada inferior ao cristianismo.

Havia também outras punições, como a perda dos bens, para “el cristiano ó la cristiana que son casados, si se tornare alguno dellos judio, ó moro ó herege”⁶⁹³ e estabelecesse um novo relacionamento nesta nova fé – casando ou cometendo adultério. Novamente o abandono do cristianismo é considerado um erro. Cabe, assim, destacar que a legislação afonsina busca claramente marginalizar as outras fés diante do cristianismo, ainda que mouros e judeus pudessem manter suas práticas religiosas nas terras cristãs *reconquistadas*. A lei VIII adiciona atenuantes para a lei IV, referente aos cristãos que se tornassem mouros:

Contescer podrie que algunos de los que renegasen de la fe catolica et se tornasen moros, se trabajarien de facer algunt granado servicio á los cristianos, que se tornaria en grant pro de la tierra: et [...] que les sea quita et perdonada la pena de la muerte que diximos en la quarta ley ante desta, [...] queremos que les sea perdonada la vida, maguer finque moro. Et si por aventura despues que hobiese fecho tal servicio á los cristianos como sobredicho es, se repintiese de su yerro et se tornase á la fe católica, mandamos et tenemos por bien quel sea otrosi

⁶⁹² SP, Partida I. Título VII. Lei XIII. pp. 304-305.

⁶⁹³ SP, Partida VII. Título XXV. Lei VI. p. 679.

perdonada la pena del enfamamiento, et non pierda sus bienes: [...] como si nunca hobiese renegado la fe católica⁶⁹⁴.

Portanto, quando estes conversos trabalhavam de alguma forma em favor dos cristãos, a pena de morte não lhes deveria ser aplicada, mesmo que permanecessem mouros. E caso se arrependessem “do erro” e resolvessem voltar à fé cristã, diferentemente da lei dos apóstatas, sua volta era autorizada com o pleno perdão, inclusive da infâmia e da perda dos bens.

Resta questionar o que seria e quem definiria “o grande serviço prestado aos cristãos” – que abria margem, mais uma vez, para a atuação dos mecanismos régios no campo da marginalidade. A aceitação da permanência desses conversos na fé islâmica é algo a se notar, assim como a relativização da severidade de uma lei anterior do mesmo corpo legislativo, demonstrando mais uma vez a ambigüidade afonsina – oscilante entre o excluir e o incluir, resultando numa prática política marginalizante, por estabelecer fronteiras por ele mesmo definidas e matizadas.

Nas *SP* há uma lei surpreendente e que revela a tendência persuasiva e conversora do reinado afonsino:

seyendo moros ó judios casasen segunt su ley seyendo parientes ó cuñados, et despues desto se tornasen cristianos algunos de aquellos que asi fuesen casados, non debe seer desfecho el casamiento por esta razon, maguer sean parientes ó cuñados fasta el quarto grado⁶⁹⁵.

Esta lei releva o tabu do parentesco daqueles que se casaram em outra lei e depois se converteram à fé cristã, devido ao seu fortalecimento, porque aos que não fossem cristãos não os impedisse de sê-lo, ainda que tal conversão fosse de homens casados com parentas de até o quarto grau. Outra lei impedia cristãos que se converteram a outra fé de acusarem a esposa de adultério, por terem cometido pecado ainda maior – o espiritual:

Otrosi non puede acusar de adulterio á su muger el que se tornase herege, ó moro ó judio, et esto es porque fizo adulterio espiritualmente; et por ende pues que pueden desechar de la acusación al que fizo adulterio carnalmente, mucho mas lo puedan facer al que lo fizo espiritualmente, mudando su creencia et porfiando en su maldat⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ *SP*, Partida VII. Título XXV. Lei VIII. p. 680.

⁶⁹⁵ *SP*, Partida IV. Título VII. Lei VI. p. 37.

⁶⁹⁶ *SP*, Partida IV. Título IX. Lei VIII. p. 51.

O adultério da carne em nada se compara ao do espírito. E mais, ainda permite o enlace entre judia que se casara com outro judeu depois da conversão do primeiro marido a outra fé, e que quisesse – após conversão dela ao cristianismo –, como marido, aquele com quem era casada primeiro. Isso sem acusação da parte dele de adultério. Lei bastante complexa, mas que deixa antever o pensamento afonsino sobre a fé: a questão da conversão é importante porque se trata de uma traição espiritual.

Uma das razões para o divórcio era a traição carnal e também a espiritual, ou como a legislação define, *fornicio*. A outra era a entrada numa ordem religiosa de um dos cônjuges, como já visto. Novamente a legislação afonsina associa a conversão a outra fé pelo cristão de traição espiritual, mas não faz o mesmo com aqueles que se convertiam ao cristianismo. Além disso, denomina de maldade o ato daquele que abandona a fé cristã: “Eso mesmo serie del que feciese fornicio espiritualmente tornándose herege, ó moro ó judio, si non quisiese facer emienda de su maldat”⁶⁹⁷.

Autorizava-se o divórcio de quem se convertesse ao cristianismo e cujo cônjuge não quisesse fazer o mesmo. Ainda se determinava que os “homens bons” fossem averiguar e testemunhar a razão da separação:

[...] esto serie como si algunos que fuesen moros ó judios, seyendo ya casados segunt su ley, se feciese alguno dellos cristiano, et el otro querendo fincar su ley non quisiese morar con él, ó si quisiese morar con él denostase ante él muchas veces á Dios et á nuestra fe, ó trabase con él cada dia que dexase la fe de los cristianos et se tornase á aquella que habie dexada [...]⁶⁹⁸

É a questão da conversão, novamente sendo bem vista no caso do que se fazia cristão. Algumas leis se referiam àqueles que não podiam ser testemunhas em testamentos, incluindo os que deixavam a fé cristã, tornando-se mouros ou judeus, ainda que a ela retornassem (apóstatas): “Testiguar non pueden en los testamentos [...] ninguno de los que dexan la fe de los cristianos et se tornan moros ó judios, maguer se tornasen despues á nuestra fe, á que dicen en latin apostatas”⁶⁹⁹.

O objetivo era evitar a conversão de cristãos a outras leis religiosas, pois mesmo aqueles que ao cristianismo retornassem o faziam num estatuto inferior dos que nunca abandonaram a fé cristã. Outra lei impedia os apóstatas, ou seja, aqueles que se

⁶⁹⁷ SP, Partida IV. Título X. Lei II. p. 59.

⁶⁹⁸ SP, Partida IV. Título X. Lei III. p. 59-60.

⁶⁹⁹ SP, Partida VI. Título I. Lei IX. p. 364.

converteram ao Islã ou a outra lei e depois voltaram ao cristianismo, de serem herdeiros. Assim como

Non puede ser establecido heredero ningunt home que sea desterrado para siempre [...] Otrosi decimos que el que es judgado por herege non puede ser establecido por heredero de otro, nin aquellos que se facen baptizar dos veces á sabiendas, nin los apóstatas que fueron cristianos et tornáronse moros ó de otra ley. Otrosi non puede seer establecido por heredero ninguna cofradia nin ayuntamiento que fuese fecho contra derecho o contra voluntad del rey ó del principe de la tierra, nin puede seer establecido por heredero ninguna persona que fuese nascida *de dapnato coitu*, que quier tanto decir como de vedado ayuntamiento, asi como de parienta ó de muger religiosa⁷⁰⁰.

Este objetivo fica explícito em outras leis, como a que enumera as razões para deserdação, sendo a primeira delas a conversão a outra fé e

[...] si por aventura el padre hobiese fijos que fuesen cristianos et otros que lo non fuesen, los católicos deben heredar toda la hereditat del padre, et los otros non habrán ende ninguna cosa; pero si despues desto se tornasen á la fe, débenles dar su parte de la hereditat [...]⁷⁰¹

Isso só não aconteceria caso esses filhos não-cristãos se convertessem ao cristianismo, intenção maior da legislação afonsina. Estabelecia-se igualmente penalidade para o judeu que convertesse seus servos ao judaísmo, ainda que fossem mouros ou “outra gente bárbara”. E libertava-se aqueles servos que se convertessem ao cristianismo:

defendemos que ningunt judio non sea osado de tornar judio su cativo nin su cativa, maguer sean moros ó dotra *gente* bárbara [...] si por aventura algunos moros que fuesen cativos de judios se tornasen cristianos, deben seer luego libres por ende, asi como se muestra en la quarta Partida deste libro, en el titulo de la libertad en las leyes que fablan en esta razón⁷⁰².

No *Espéculo*, as fronteiras étnico-religiosas entre cristãos e judeus também são alvo de atenção e leis específicas. O judaísmo aparece aí como a origem da fé cristã, “es su ley comienzo e testimonio de la nuestra”⁷⁰³, sendo mais fácil para os judeus arregimentar cristãos para sua fé do que o contrário. Pois, se o que fosse da fé cristã “quisese convertir al judio, que non lo podrie fazer tan ayna como al moro o al gentil”⁷⁰⁴. Ou seja, a conversão de

⁷⁰⁰ SP, Partida VI. Título III. Lei IV. pp. 381-382.

⁷⁰¹ SP, Partida VI. Título VII. Lei VII. p. 428.

⁷⁰² SP, Partida VII. Título XXIV. Lei X. p. 674.

⁷⁰³ ESP, Livro V. Título VIII. Lei XXV. pp. 383-384.

⁷⁰⁴ ESP, Livro V. Título VIII. Lei XXV. pp. 383-384.

um judeu ao cristianismo é mais difícil do que a do mouro ou pagão – estes não possuiriam firmeza (*firmedunbre*) de lei, que se pudesse provar por profetas ou santos.

E mais, se algum judeu ou judia se convertesse ao cristianismo e fosse casado na lei judaica com um de sua antiga lei, recomendava-se ao prelado local que admoestasse o que permaneceu no judaísmo “que se tornare christiano”, a pena de separação se não o fizesse.

Outro perigo que a corte afonsina buscava evitar era a conversão de filhos de ex-cristãos à nova fé dos progenitores – provavelmente uma prática recorrente. Por isso, uma pena tão forte e simbólica do *FR* para os pais que convertessem seus filhos: a morte por fogo, que não só queimava como purificava: “Ningun cristiano non sea osado de tornarse judio nin moro, nin sea osado de facer su fijo moro nin judío, et si lo alguno ficiere, muera por ello, e la muerte deste fecho atal sea de fuego”⁷⁰⁵.

Convém observar que o título seguinte a esta lei do *FR* é específico para os judeus, sendo que não havia nesta obra esta especificidade para os mouros. Nesta lei, permite-se apenas a leitura dos profetas judeus, indicando penalidade para os que lerem outros livros “em sua lei”. Além disso, a pena era de morte para aqueles que convertessem cristãos ao judaísmo. Proibia-se também a criação por judeus de filhos de cristãos, além de associá-los à usura e de interferir em sua tradição sabática. Não só os mouros, portanto, eram marginalizados.

Buscava-se também evitar confusões acerca dos casamentos interreligiosos. Os judeus não se enquadram nos grupos liberados a este tipo de relação com os cristãos, apenas mouros e pagãos:

E maguer ayan palabras que semejen sobeianas non enpeesce, ca non son puestas sinon para fazer entender a los omes mas complidamente las cosas. E por ende **dezimos, que aquello que dize en la ley ante desta, que pueden morar en uno marido e mugier maguer sean de senas leyes, que esto se entiene de los moros e de los gentiles, mas non de los judios.** Ca los moros e los gentiles, como quier que ayan sus creencias apartadas de nos, non an firmedunbre de ley, que se pueda provar por profetas nin por santos. E por ende quando la mugier o el marido fuese de una destas sectas, e el otro christiano non deven ante aver sospecha, que los tornasen a las sus creencias que ante avien, pues que non an razones tan firmes por que lo pueden fazer. E por ende non los deven partir sinon en la manera que dixiemos en esta otra ley⁷⁰⁶.

⁷⁰⁵ *FR*, Livro IV. Título I. Lei I. p. 117.

⁷⁰⁶ *ESP*, Livro V. Título VIII. Lei XXV. pp. 383-384. Grifo meu.

Isto contradiz outras leis afonsinas que impediam este tipo de relação de cristãos com não- cristãos, mas o judaísmo é a origem da fé cristã, testemunhou seus primórdios:

los judios an la vieja ley, que creemos que dio Dios a Moysen, e es probado por muchas profetas e por muchos santos, e es su ley comienzo e testimonio de la nuestra, por este ayuntamiento, que a la su ley con la nuestra serie sospecha que los que se convertiesen a la nuestra ley, e quisiesen fincar en el casamiento primero con los de la suya, que puñarien de los engañar, e de los tornar a la su creencia, e sacarlos de la nuestra⁷⁰⁷.

Além disso, era mais fácil para os judeus arregimentar cristãos para sua fé do que o contrário. Pois, se o que fosse da fé cristã

quisiese convertir al judio, que non lo podrie fazer tan ayna como al moro o al gentil. E por ende si alguno de la ley de los judios, varon o mugier, se tornare a nuestra fé e fuer casado, tenemos por bien que el perlado daquel lugar amoneste al que fincare en la ley de los judios, que se tornare christiano, e si non lo quisiere fazer, que dalli adelante que los departa⁷⁰⁸.

Portanto, na ótica afonsina (cristã), corria-se mais risco com os judeus do que com os outros grupos, daí o cuidado maior com a conversão ao judaísmo e sua mais intensa marginalização.

4.3.2 – Relações interétnicas

A última lei das *SP* do capítulo dos mouros se refere aos intercursos sexuais entre mouros e cristãs, aumentando o grau da pena de acordo com o estado civil da cristã. A maior se referia à relação de mouro com cristã casada, devendo ele ser apedrejado e ela, deixada a mercê de seu marido, que ficava livre para fazer o que quisesse com a esposa.

Tal severidade indica que as relações interétnicas, como as de mouros com cristãs, deveriam ser bastante recorrentes nesta sociedade, matizando a dureza da legislação. Há relatos afonsinos, como já vistos, de relações e até descendência de cristãos importantes com mouras. Mais interessante ainda é notar que esta lei se refere apenas ao intercuro de mouros com cristãs, não mencionando o de cristãos com mouras, que também devia ocorrer.

⁷⁰⁷ *ESP*, Livro V. Título VIII. Lei XXV. p. 384. Grifo meu.

⁷⁰⁸ *ESP*, Livro V. Título VIII. Lei XXV. p. 384. Grifo meu.

Convém lembrar que os mouros não aparecem apenas no capítulo que lhes é reservado nas *SP*; ao contrário, sua presença permeia todo o *corpus* legal de Afonso X, indicando uma preocupação do rei sábio em solucionar os desdobramentos que esta presença implicava à comunidade cristã, já incomodada com a presença de judeus, hereges e pagãos.

Um exemplo disto é a lei do *Fuero Real* referente às mulheres livres que se casassem, sabedoras, com servos cristãos:

Sy alguna muger libre casare con siervo a sabiendas, pierda quanto oviere, é ayanlo los sus fijos derechos, o dend ayuso si los oviere, e si los non oviere, ayan los parientes mas cercanos la meytad, e la otra meytad el rey, e finque ella con el siervo si fuer cristiano, ca si fuer moro o judío, mueran amos por ello; mas si por aventura ella non sopiere que era siervo, partase dél luego que lo sopiere, e non aya pena: et si luego que lo sopiere non se quisere partir dél, aya la pena sobredicha: et esto mismo sea de los omes libres, que se casaren con las mujeres, que fueren siervas⁷⁰⁹.

A pena para elas, como se vê, era a perda dos bens e ainda podiam permanecer com o servo; caso este fosse judeu ou mouro, a pena era bem mais severa: a morte de ambos. Caso ela não soubesse da fé do servo, poderia largá-lo em seguida sem pena alguma. O mesmo valia para homens livres cristãos. Interessante notar esta equiparação, posto que normalmente davam-se mais direitos aos homens que às mulheres. Mas o “obstáculo” judeu ou mouro acabava equalizando a ameaça à cristandade.

No caso dos judeus que se deitassem com cristãs, estabelecia-se a pena de morte para aqueles:

Atreventia et osadia muy grande facen los judios que yacen con las cristianas, et por ende mandamos que todos los judios contra quien fuere probado daqui adelante que tal cosa hayan fecho, que mueran por ello; ca si los cristianos que facen adulterio con las mugeres casadas merescen por ende muerte, mucho mas la merescen los judios que yacen con las cristianas, que son espiritualmente esposas de nuestro señor Jesucristo por razon de la fe et del babtismo que recibieron en nombre del. Et la cristiana que tal yerro ficiere como este, tenemos por bien que non finque sin pena; et por ende mandamos que si fuere virgen, ó casada, ó vibda ó muger baldonada que se dé á todos, que haya aquella pena que diximos en la postrimera ley del titulo de los moros, que debe haber la cristiana que yoguiere con moro⁷¹⁰.

Tratava-se, portanto, de grande ousadia, atrevimento e traição. Para as cristãs, estabeleciam-se as mesmas penas que para aquelas que se deitassem com mouros, ou seja:

⁷⁰⁹ *FR*, Livro IV. Título XI. Lei III. p. 137.

⁷¹⁰ *SP*, Partida VII. Título XXIV. Lei IX. p. 674.

no caso da virgem, perda de metade dos bens na primeira vez e de todos os bens na reincidência; caso fosse cristã casada, que fosse deixada em poder do marido, que podia queimá-la, soltá-la ou fazer o que quisesse; se fosse mulher *baldonada* (prostituta), que fossem açoitados pela primeira vez na vila e que na segunda, que morressem por isso.

Resta refletir sobre a severidade destas duas leis referentes às relações entre mouros e judeus com as cristãs. Talvez fosse para tentar coibir uma prática já bastante disseminada. Isto ajuda a relativizar e matizar as fronteiras cotidianas entre esses grupos, obliteradas por uma legislação rígida e marginalizante.

Não se separava marido e mulher a não ser em casos muito especiais, tipificados em algumas leis. Mesmo se fossem “marido e mugier de ley de moros o de judios”⁷¹¹, e que tivessem sido separados segundo sua lei e depois um deles ou ambos tivessem se convertido ao cristianismo, não se devia separá-los – ainda que fosse solicitado. A exceção se dava no caso que em que houvessem sido separados “por la ley em que ante eran, e fuesen despues ayuntados por casamiento ante que recibiesen la outra ley”⁷¹².

Portanto, a separação já tinha que ter ocorrido previamente na lei anterior deles. Além disso, podiam permanecer casadas pessoas de fé diferente (mouros e cristãos, como a lei seguinte explicita). Daí a lei afirmar que se um deles se tornasse cristão e convidasse o outro que permanecessem casados, a não ser que “el outro dixiere ante testigos que non quiere, dalli adelante nol deve fazer entrega del, maguer le demande”⁷¹³. E se o marido e a mulher fossem de leis diferentes, o cristão pode abandonar o casamento se o cônjuge insultasse a lei cristã ou “conseiasse cosa por que pierda su alma”.

A parte mais surpreendente desta lei se refere à disposição final, que permitia marido e mulher morarem juntos, ainda “sean de senas leyes, non aviendo entrellos alguno destos enbargos, que diximos por que se deven partir”⁷¹⁴. Isto quer dizer que não havendo impedimentos que também cabiam a cristãos ou que fossem graves, se não houvesse razão, permitia-se o casamento interreligioso! E isso seria válido tanto para homens quanto para mulheres.

⁷¹¹ *ESP*, Livro V. Título VIII. Lei XXIV. pp. 382-383.

⁷¹² *ESP*, Livro V. Título VIII. Lei XXIV. pp. 382-383.

⁷¹³ *ESP*, Livro V. Título VIII. Lei XXIV. pp. 382-383.

⁷¹⁴ *ESP*, Livro V. Título VIII. Lei XXIV. pp. 382-383.

No que se refere à guarda dos filhos, ao contrário do que permitia às mães solteiras cristãs, o *FR* determinava que as de “outra lei” não podiam ficar com seus filhos, nem mesmo até os 3 anos. A guarda era desde sempre do pai, se este fosse cristão:

Quando alguna mujer soltera a fijo de algum ome soltero, e el ome lo ricibiere por fijo, la madre sea tenida del criar e del gobernar a su costa fasta tres anos [...] si fuere fijo de cristiano e de mora, o de judia, o de mujer de otra ley, mandamos que el cristiano lo tenga siempre aquel fijo e lo dé a criar a cristiana a su cuesta, e aya la costa del otro asi como sobredicho es [...] Et lo que es dicho de los fijos de los solteros, sea de los fijos de los casados que fueren partidos por santa iglesia por alguna razon derecha⁷¹⁵.

Convém sublinhar que a primeira referência específica às mouras no *FR* ocorre no terreno da maternidade e nos relacionamentos com cristãos, novamente deixando antever que estes deveriam ser bem recorrentes, a ponto de se criarem leis específicas para regulá-los, como visto em outras legislações. A marginalização no campo jurídico nem sempre correspondia à realidade cotidiana.

O casamento era tido como uma instituição inquebrantável e nas *SP* há uma lei que difere do corpo jurídico afonsino alusivo a este tema, pois ela determinava que ainda que o cônjuge se fizesse adúltero, herege, mouro ou judeu, a união deveria ser mantida:

Ligamiento et fortaleza muy grande ha el casamiento en sí, de manera que pues que es fecho entre algunos como debe, non se puede desatar que matrimonio non sea, maguer que algunos dellos se faga herege, ó judio, ó moro ó feciese adulterio⁷¹⁶.

Já outra lei proibía o cristão de casar com não-cristãs – judia, moura ou herege – a não ser que ela se convertesse antes do casamento. Mais uma vez se percebe que o desejo último da corte afonsina era a conversão de todos os súditos ao cristianismo:

Desvariamiento de la ley es la sexta cosa que embarga el casamiento; ca ningunt Cristiano non debe casar con judia, nin con mora, nin con hereja nin con otra muger que non toviese la ley de los cristianos, et si casase non valdrie el casamiento: pero el cristiano puédesse desposar con muger que non sea de su ley sobre tal pleito que se torne ella cristiana ante que se cumpla el casamiento; et si non se quisiere tornar non valdrán las desposajas.[...] Et non tan solamente embargan el casamiento que se non faga todas estas cosas sobredichas, mas si fuere fecho que se debe departir por qualquier dellas, fueras ende si despues le ploguiese el casamiento á aquel que hobiese rescebido la fuerza ó el miedo, et lo otorgase⁷¹⁷.

⁷¹⁵ *FR*, Livro III. Título VIII. Lei III. p. 84.

⁷¹⁶ *SP*, Partida IV. Título II. Lei VI. pp. 15-16.

⁷¹⁷ *SP*, Partida IV. Título II. Lei XV. p. 20.

Outra lei reforçava esta indução à conversão, deixando transparecer uma postura persuasiva quanto a isso:

Convenible condicion et que ha meester en todas guisas que se faga en algunas desposajas et matrimonios, es la que se face desta manera, como quando algunt cristiano se desposase ó casase con alguna judia ó **mora**, quier por palabras de presente ó del tiempo que es por venir, diciendo asi: yo te rescibo ó prometo de te rescibir por mi muger si te fecieres cristiana; ca á tal condición como esta llaman convenible en romance, que quiere tanto decir en latin como honesta, porque al cristiano nol conviene de casar con otra muger sinon con cristiana. Et es llamada nescesaria, porque ha meester que en tales desposajas et matrimonios que la pongan et que sea complida en todas guisas; ca de otra guisa non valdrien las desposajas nin el casamiento⁷¹⁸.

E novamente a moura aparece num contexto de relacionamento amoroso ou sexual. Na escrita afonsina, a presença predominante da mulher e o controle sobre ela se dão num contexto doméstico ou matrimonial, raras vezes ela aparece num ambiente que não o privado.

4.3.3 – Relações religiosas

Muitas vezes a jurisdição afonsina buscava lembrar que os mouros e judeus podiam permanecer em terras cristãs crendo em sua própria fé sem a obrigação de se converterem, mas que deviam ser punidos se atentassem de alguma forma contra a cristandade e seus símbolos. Era uma síntese da postura afonsina diante do outro:

Como quier que non deben apremiar á los moros nin á los judios para creer en la fe de los cristianos, con todo eso non tenemos por bien que ninguno dellos sea osado nin atrevido en ninguna manera de denostar á Dios, nin á santa Maria nin á ninguno de los otros santos que son otorgados por la iglesia de Roma; ca si los moros defienden en todos los lugares do han poder sobre los cristianos, que non denuesten á Mahomat nin digan mal de su creencia, et los azotan por esta razon, et les facen mal en muchas maneras et los descabezan, mucho mas guisada cosa es que lo defendamos nos á ellos et á los otros que non creen en nuestra fe, que non osen seer atrevidos de decir della mal nin de la denostar [...] ⁷¹⁹

Afonso lembra que nos lugares onde os mouros dominavam, eles exigiam respeito à crença em Maomé. Portanto, eles também deveriam respeitar o cristianismo, enquanto morassem em terras cristãs, pois

⁷¹⁸ SP, Partida IV. Título IV. Lei V. p. 29.

⁷¹⁹ SP, Partida VII. Título XXVIII. Lei VI. p. 690.

guisada cosa es et derecha que los judios nin los **moros**, á quien nos consentimos que vivan en nuestra tierra non creyendo en nuestra fé, que non finquen sin pena si denostaren ó ficieren alguna cosa de fecho paladinamente contra nuestro señor Jesucristo, ó contra santa Mana su madre ó contra la nuestra fe católica, que es tan santa cosa, et tan buena et tan verdadera⁷²⁰.

A presença de mouros e judeus era consentida, contanto que aceitassem sua condição marginal e não atentassem contra os princípios e símbolos cristãos – centrais nesta sociedade. Esta presença era tão ambígua, que se aceitava o batismo de cristão por mãos de não-cristãos, pois o objetivo final era garantir a salvação – dos cristãos:

Aun otra virtud ha el baptismo, que qualquier que lo resciba de cristiano, ó de judío, ó de moro, ó de herege, ó gentil, varon ó muger, diciendo el que lo baptiza aquellas palabras que son dichas [...], vale el baptismo al que se baptiza, et sálvase por él⁷²¹.

Ressalta-se, todavia, que pessoas de outra fé podiam até batizar, mas não serem padrinhos, por não acreditarem no cristianismo. Aliás, só podia ser padrinho cristão crismado.

Seguindo nesta seara religiosa, recomendava-se que mouros ou judeus que por acaso encontrassem o corpo de Cristo, como quando um clérigo o levava para algum enfermo comungar, que se humilhassem diante dele assim como os cristãos. Porém, isto não era obrigatório, pois aquele que se recusasse tinha todo o direito de fazê-lo, desde que não ficasse na rua durante a passagem do clérigo:

decimos que qualquier dellos ó otro que non fuere de nuestra ley ó non la creyere que se encontrare con el corpus Christi, que fará bien si se la quisiere humillar asi como lo facen los cristianos, porque esta es la verdat et otra non: mas asi esto non quisiere facer, mandamos que se tuelga de la calle porque pueda el clérigo pasar por ella desembargadamente⁷²²

Quem ficasse devia ser por isso punido, variando conforme a reincidência e sendo abonado se de outra região e desconhecedor de tal lei. Em casos extremos, somente o próprio rei lhes podia aplicar diretamente uma pena. Esta lei demonstra que havia uma coexistência interreligiosa bastante intensa entre os três grupos e que se houvesse

⁷²⁰ SP, Partida VII. Título XXVIII. Lei VI. p. 690.

⁷²¹ SP, Partida I. Título IV. Lei V, p. 61.

⁷²² SP, Partida I. Título IV. Lei CXIX, p. 186.

distanciamento e respeito ela seria minimamente respeitosa. Entretanto, havia momentos de tensão e conflitos:

Defendemos que ningun Cristiano, nin judio, nin moro, nin outro ome ninguno non sea osado de comprar, nin de tomar a peños calices, nin libros, nin cruces, nin vestimientas, nin otros ornamentos que sean de la iglesia, e si alguno lo tomare, entreguelo libremiente a la iglesia sin precio ninguno [...] ⁷²³

Convém destacar que neste caso a pena contra os furtos de Igrejas é a mesma tanto para judeus, quanto para mouros e cristãos. Nenhum religioso, de lei alguma, deveria tomar os bens da Igreja, pois eram súditos do rei acima de tudo. Para reforçar esta proteção à cristandade, havia lei inclusive a estabelecer que a mesma pena para aqueles que violassem sepulturas de cristãos, valia para os que violassem a de mouros ou judeus:

Et lo que diximos en esta ley ha lugar en las sepulturas de los cristianos, et non en las de los enemigos de la fe: et tal acusacion como esta puede facer cada uno del pueblo quando los parientes non lo quisieren facer. Et otrosi decimos que los que ficiesen alguno de los yerros sobredichos en sepultura de moro ó de judio del señorío del rey, que debe recibir pena segunt alvedrio del judgador del lugar ⁷²⁴.

As leis, portanto, apontavam na maioria das vezes para a interdição de relacionamentos e intercursos que deveriam ser freqüentes nesta sociedade fronteiriça.

4.3.4 – Tributos

Às vezes, as fronteiras entre estes grupos eram flexibilizadas em prol do reinado, como no caso do dízimo. Uma das leis do *FR* demonstra bem a universalidade deste tributo para membros das três religiões monoteístas:

Por que nuestro señor Jesucristo es rey sobre todos los reyes, e los reyes por él regnan [...] Et por que el diezmo es debdo que debemos dar a nuestro señor, ninguno non se puede escusar de non lo dar: ca si **los moros, e los judíos, e los gentiles, que son de otras leyes e que non han conoscencia de la verdadera fe, dan los diezmos derechamente segunt los mandamientos de su ley**, mucho mas lo debemos nos dar complidamente e sin engaño, que somos hijos verdaderos de santa iglesia [...] ⁷²⁵.

⁷²³ *FR*, Livro I. Título V. Lei V. p. 15.

⁷²⁴ *SP*, Partida VII. Título IX. Lei XII. pp. 582-583.

⁷²⁵ *FR*, Livro I. Título V. Lei IV. p. 13. Grifo meu.

Cristo é visto como o rei dos reis (corte celestial), que reinam por ele. Já os mouros são tidos como praticantes de uma fé não-verdadeira (falsa), assim como os judeus e pagãos. Entretanto, todo cristão deveria contribuir com o dízimo, pois até judeus e mouros o faziam em suas respectivas leis, mesmo supostamente incôscios da verdadeira fé. Já nas *SP*, há uma determinação explícita no caso de mouros e judeus, sob tutela dos cristãos, em contribuir fiscalmente:

Tenudos son todos los homes del mundo de dar diezmos á Dios, et mayormente los cristianos, porque ellos tienen la ley verdadera et son mas allegados á Dios que todas las otras gentes: et por ende non se pueden escusar los emperadores nin los reyes, nin ningún home poderoso nin otro de qualquier natura que sea que lo non den: ca quanto mas poderosos et mas honrados fueren, tanto mas tenudos son de lo dar conociendo que la honra et el poder que han en si que todo los viene de Dios. [...] Otrosi los de las órdenes si non fueren escusados por preuilegio del papa deben dar diezmo; et **los moros et los judios que son siervos de los cristianos, ó que viven con ellos en su servicio, et esto por razon de las heredades que labraren; ca todos estos sobredichos estableció santa eglefia que diesen diezmo, también de sus heredades como de sus árboles:** et esto se entiende de las tierras et de las viñas, et de las huertas, et de los prados de aquellos en que siegan el feno, et de las defesas de que sacan madera para los labores facer, ó leña para quemar [...]⁷²⁶

Esta lei estabelece que todos os homens deviam dar o dízimo a Deus, leia-se Igreja. Desde os reis e imperadores até os servos, incluindo os judeus e mouros a serviço de cristãos, ou que viviam com eles em seu serviço – devido às herdades (lotes de terra) que trabalhavam. O dízimo recaía sobre toda a produção agrícola.

Interessante perceber que quando se referia à cobrança de dízimos e, conseqüentemente, ao aumento dos bens da Igreja, mouros e judeus eram inseridos na lógica e na sociedade cristãs. Sua condição marginal era momentaneamente subordinada à de súdito. Cabe também destacar que através desta lei vemos que mouros e judeus não só como servos domésticos, mas também como trabalhadores rurais, sua ocupação principal nesta sociedade castelhana em processo de *reconquista e repoblación*.

Já os leprosos eram dispensados de darem o dízimo, mas apenas de suas hortas e criação de gado, não das outras herdades (terras). Porém, judeus e mouros possuíam a mesma obrigação de darem o dízimo, assim como os cristãos, de suas herdades: “deben dar

⁷²⁶ *SP*, Partida I. Título XX. Lei II. p. 454. Grifo meu.

diezmo dellas tambien como lo darien los cristianos, non habiendo previllegio que les excuse por que lo non diesen”⁷²⁷.

E quando o senhorio de casas alugadas pela igreja a cristãos passasse a judeus ou mouros, o dízimo ainda assim deveria ser dado. Além disso, todo homem possuidor de herdade, fosse cristão, judeu ou mouro, deveria dar o dízimo que lhe correspondesse. Enfim, o dízimo igualava todos os súditos do rei, inclusive os mouros.

Destaca-se que a Igreja cobrava o dízimo mesmo dos bens obtidos “maliciosamente”. O objetivo maior, de fundo, era incrementar seus próprios bens – mesmo no caso de herdades de judeus e mouros. Este patrimônio era protegido por outras leis, como a que proibia os clérigos de doarem àqueles que defendessem outras leis, como hereges, judeus e mouros: “non pueden facer donaciones nin mandas, asi como á hereges, ó á moros, ó á judíos, et á los otros á quien lo defienden señaladamente las leyes deste nuestro libro que non hayan estas cosas”⁷²⁸. Talvez fosse um modo de resguardar o patrimônio da Igreja, além de evitar que estes grupos se tornassem ainda mais relevantes.

Um privilégio régio de 12/03/1254 concedeu a Córdoba quinhentos maravedis ao ano, tirados dos tributos pagos pelos mouros, para manutenção do muro da cidade:

otorgo al conceyo de Córdoba, á los que agora son é serán daqui adelante, pora syempre yamas, quinientos maravedis cadaño pora labrar los muros de la Villa de Córdoba, et póngolos que los aian cadaño en el mio pecho, que me han á dar los moros de la aljama de Córdoba. Et mando á los moros de la sobredicha aljama que gelos den cadaño por la Sant Miguel, asi como los daban á mí⁷²⁹.

Além de viverem afastados, em “aljamas”, os mouros desta cidade ainda tinham que contribuir fiscalmente com a construção de um símbolo de sua marginalização: os muros.

Num privilégio de 28/02/1254, o rei concede ao cabido da igreja de Córdoba o dízimo dos judeus e mouros do bispado:

Do et otorgo á Don Lope Perez por esa mesma gracia, electo de Córdova, é al Cavildo de esse mesmo lugar é á todos sus subcesores que despues dellos vinieren, que todos los judios é los moros que compraron, ó compraran heredades de christianos en todo el obispado de Córdoba, que den el diezmo cumplidamente á la iglesia, asi como lo avien á dar los christianos si lo toviesen, et de las heredades

⁷²⁷ SP, Partida I. Título XX. Lei VI. p. 457.

⁷²⁸ SP, Partida I. Título XXI. Lei III. p. 471.

⁷²⁹ Privilégios reais de Afonso X. In: FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudejares de Castilla, considerados en si mismos y respecto de la civilizacion española*. Madrid: Imprenta de Joaquín Muñoz, 1866. p. 339.

todas que arrendaren de los christianos, que den los señores de las heredades el diezmo del arrendamiento que dent levaren⁷³⁰.

Afonso X buscava, assim, garantir a submissão dos não-cristãos diante dos cristãos, numa estratégia de legitimação tanto da fé católica quanto de seu reinado. Mas no que tange aos tributos, a estratégia que prevalece é a afirmação de cristãos, mouros e judeus enquanto súditos e, por isso, devedores de dízimo, como determina o privilégio à igreja de Sevilha em 1255:

do é otorgo á Don Phelipe, mio Hermano, electo dessa misma Iglesia, é al cabildo desse mismo logar é á todos sus successores que despues dellos vinieren, que todos los judios é moros que compraren heredades de christianos, de aqui adelante, en todo el Arsobispadgo de Sevilla que den el diesmo complidamente á la Iglesia, assi como lo habian á dar los christianos, si lo toviessen, é de las heredades todas que arrendaren de los christianos, que den los señores de las heredades el diesmo á la Iglesia del arrendamiento, que dende levaren, é ottrosi si judios ó moros alguna casa ovieren de los christianos daqui adelante, que den aquel derecho que darien los christianos por las cassas si las toviessen [...]⁷³¹

Antes de religiosos, neste caso, eles eram súditos do rei. Em outra carta, de 02/02/1260, referente ao pagamento de tributos, percebemos além do pagamento das taxas, profissões bastante comuns aos mouros em terras hispânicas, a de agricultores e servos:

los moros que labran las heredades de los christianos em Palma, é en Castro, é en Almodovar, é en otros logares, que les non dan los diezmos de los frutos, por razon que dicen los christianos cuyas son las heredades, que ellos deven aver, et sobre esto que lievan ellos el terrazgo, é los almariales, é que non quieren dar sinon el diezmo de aquello que ellos lievan; é por aquí que recibe grant engaño la iglesia⁷³².

Novamente, a pecha de enganadores recai sobre os muçulmanos, o que é recorrente não só nas leis, mas nas outras obras afonsinas. A obrigatoriedade do dízimo era tanto para cristãos, quanto para mouros e judeus. Para evitar resistência, a carta já envia uma mensagem de coerção:

á los moros que les fagan dar los diezmos de las heredades que labraren de los christianos, asi como sobredicho es, é que faga á los judios é á los moros que den el derecho de las casas que logaren, asi como lo darien los christianos, é aquellos que

⁷³⁰ Ibid., p. 341.

⁷³¹ Ibid., p. 348.

⁷³² Ibid., pp. 355-356.

yogieren en sentencia de descomulgamiento, que les costringa fasta que vengan cumplir de derecho de santa elesia. Et mandámosle que aquellos que facer non lo quisieren, que los pendre tambien por esto, como por todas estas cosas sobredichas⁷³³.

4.3.5 – Servidão

Outro mecanismo régio e jurídico para coibir que as fronteiras entre mouros e cristãos fossem fluidas em demasia, era através do estabelecimento de penas referentes à servidão. Permitia-se, obviamente, que mouros fossem servos de cristãos, mas nunca o contrário. A subordinação, ou marginalização, dos muçulmanos, deveria ficar bem explícita:

aquellos que sin mandado del rey ó de sus señores morasen luengamente con los moros de su grado, maguer non los cativasen: et aun tanto extrañaron los buenos cristianos antiguos tal fecho como este, que mandaron que si algunt cristiano fuese preso estando en servicio de los moros, quel pudiesen vender en almoneda tabmein como si fuese moro, solamente que los vendiesen á cristianos et non á homes de otra ley. Et otrosi tovieron por derecho que aquellos que se pudiesen defender de los enemigos et non quisiesen et se dexasen cativar, que non hobiesen las franquezas que han los otros cativos [...] ⁷³⁴.

Como se percebe, esta lei determinava que estes cristãos deveriam ser vendidos a moedas como se mouros fossem, mas não a homens de outra lei. Além disso, se aqueles que pudessem ter-se defendido dos inimigos e não o quisessem, tendo-se deixado cativar, que não tivessem os mesmos privilégios (*franquezas*) que os outros cativos.

Esta lei é bastante reveladora acerca da convivência interreligiosa em Castela, pois seu texto explicita que houve diversos casos de cristãos que voluntariamente viveram e serviram mouros, o que aponta para a fluidez das margens presente em grande parte do corpo legislativo afonsino e, ao mesmo tempo, para a fixidez do centro (cristão).

Havia leis que equiparavam mouro e servo alheio a mercadorias ou propriedades a serem repostas ou indenizadas pela fazenda régia:

Quien moro o siervo ageno furtare e lo vendiere, peche quatro por él, los dos a su duenno, e los dos al rey: et si lo furtare e lo tovriere para su servicio, entréguelo a su duenno, e peche otro tal, e sea del rey la meytad, e la meytad de aquel a quien fizo el furto: et qui a sabiendas ome libre vendiere, o diere, o camiare contra su voluntad, muera por ello: et esa misma pena aya qui lo recibiere en cada una de las guisas sobredichas⁷³⁵.

⁷³³ Ibid., p. 356.

⁷³⁴ SP, Partida II. Título XXIX. Lei IX. pp. 333-334.

⁷³⁵ FR, Livro IV. Título XIV. Lei I. p. 144.

A fazenda régia, aliás, se faz presente na maioria das leis, já que muitas penas se convertiam não mais em castigos corporais, mas em multas revertidas para o cofre real. A preocupação com a liberdade dos homens livres (cristãos) era muito mais evidente nesta época (marcada por guerra e cativo), pois no caso deste tipo de furto, a pena era de morte.

É digno de registro que as leis referentes à servidão também possibilitam um olhar à vida privada e às relações mais carnis entre mouros e cristãos. No caso do *Espéculo*, a primeira lei a trazer referência sobre os muçulmanos recai sobre a moura e sua condição feminina, especificamente na esfera da sexualidade:

De la otra manera de las mugieres de casa de la reyna que es de las cobigeras e de las servientas christianas o moras de qual manera quier que sean, dizimos que quien yoguiese con alguna dellas en casa de la reyna, que fazer desonra al rey e a la reyna si lo sabe e lo consiente, e fazel perder buena fama pues que su casa es mal enfamada, e da osadia a los otros que lo sopieren de fazer tal'nemiga, lo que deve seer muy guardado. [...]Otrosi dezimos que qui quier que yoguiese por fuerza con alguna cobigera o serviente christiana o mora de las que son de las ricas fenbras que ande en casa de la reyna, que muera por ello. E si con ella yoguiere de su grado, saquen de los ojos a amos⁷³⁶.

Proibia-se qualquer ato libidinoso praticado nos aposentos da rainha, a fim de evitar que a casa régia ficasse difamada. Estes atos provavelmente aconteciam, daí esta lei. Convém notar que a lei iguala servas cristãs e mouras. Talvez esta associação ocorresse pela condição social marginal das servas, independentemente de sua fé.

A servidão era vista como algo bastante degradante, posto que retirava do homem o bem maior da liberdade. Por isso, em alguns casos, era dada como punição, com anuência e excomunhão da “Santa Igreja”, aos cristãos que ajudassem os mouros (neste contexto de guerra da *reconquista*):

Malos cristianos hay algunos que dan ayuda ó consejo á los moros que son enemigos de la fe [...] porque estos facen grant enemiga, tovo por bien santa iglesia que qualesquier que prisiesen algunos de los que estas cosas fecieren, que los metiesen en servidumbre et los vendiesen si quisiesen, ó se sirviesen dellos, bien asi como de sus siervos [...]⁷³⁷

Esta questão era bastante importante e buscava-se impedir que cristãos fossem servos de não-cristãos. Aquele que fizesse um cristão de servo, sabendo disso, deveria

⁷³⁶ *ESP*, Libro II. Título XV. Lei VII. p. 64

⁷³⁷ *SP*, Partida IV. Título XXI. Lei IV. p. 119.

morrer e perder todos os bens para o rei. E liberava-se da servidão quem se convertesse ao cristianismo, se tal conversão fosse anterior à do senhor:

Judio, nin moro, nin herege nin otro ninguno que non sea de nuestra ley non puede haber cristiano por siervo; et qualquier dellos que contra esto feciese, teniendo á sabiendas cristiano por siervo, debe morir por ello, et perder todo quanto que hobiere et seer del rey [...] ⁷³⁸.

O judeu ou mouro que comprasse um servo cristão com a pura intenção de ser seu senhor não tinha nenhum direito sobre ele. Já se a compra fosse com intenção de venda, teria o prazo de 3 meses para vendê-lo. Se durante este tempo o senhor se convertesse ao cristianismo, ele não perderia o preço dado na compra desse servo – receberia 12 maravedis. Se não o pagasse, que se servisse do cristão não como servo, mas como livre: “esto se entiende quando el judio ó el moro compra el siervo que se tornó cristiano con entencion de servirse dél, et non para venderle como en razon de mercadoría” ⁷³⁹.

Percebe-se que a principal intenção desta lei, como de outras, é impedir que não-cristãos tivessem servos cristãos, o que era incompatível com os princípios religiosos e políticos da época. Além disso, estimulava-se a conversão tanto de servos como de senhores ao cristianismo. Esta questão da servidão e da liberdade é mais bem explicada em outras leis, em que aparece a associação direta entre servidão e mouros, sendo incompatível a subordinação de cristãos a este grupo: “si fuese á tierra de moros, quanto quier que more allá, finca por libre, bien asi como el cristiano que es cativo en tierra de moros, et puede foir et venir á tierra de cristianos” ⁷⁴⁰.

Quando Afonso X trata do estado dos homens, ele os hierarquiza textualmente, a partir de sua “fuerza del estado”, segundo sua origem social, posição dentro da igreja, religião e sexo:

La fuerza del estado de los homes se departe en muchas maneras; ca otramente es judgada segunt derecho la persona del libre que la del siervo, como quier que segunt natura non haya departamento entre ellos: et aun de otra manera son honrados et judgados los fijosdalgo que los otros que son de menor guisa, et los clérigos que los legos, et los fijos legítimos que los otros de ganancia, et los cristianos que los moros nin los judíos. Otrosi de mejor condición es el varon que la muger en muchas cosas et en muchas maneras, asi como se muestra abiertamente en las leyes de los títulos deste nuestro libro que fablan en todas estas razones sobredichas ⁷⁴¹.

⁷³⁸ SP, Partida IV. Título XXI. Lei VIII. p. 120.

⁷³⁹ SP, Partida IV. Título XXI. Lei VIII. p. 120.

⁷⁴⁰ SP, Partida IV. Título XXII. Lei VII. p. 124.

⁷⁴¹ SP, Partida IV. Título XII. Lei II. p. 128.

Os cristãos estariam posicionados num nível acima de judeus e mouros, assim como os homens em relação às mulheres. Desta forma se entende melhor porque a legislação afonsina entende como inaceitável a servidão de cristãos diante destes grupos. Esta é uma das leis mais representativas acerca da marginalização social à época afonsina.

Outra lei bastante interessante pertence ao *Ordenamiento de las Tafurerías* e impedia que cristãos fossem usados como garantia de jogo por judeus e mouros, mas liberava o uso de mouros e cativos como empenho para jogar, associando-os a mercadorias:

Sobre cuerpo de cristiano, nin de judio, nin de moro non empresten dineros nin jueguen en las tafurerias, porque saben que el cristiano que es suelto, e los judios e los moros, como quiera que son forros, e esten sobre sí señores; empero si algunos y oviere, que su moro o cativo quisieren jugar o empeñar, puedenlo facer, o siervo o sierva, o el derecho que y oviere; e aquel que lo jugare o empeñare, e aquellos que jugaren o empeñaren su siervo sobre ello, en tal razon como esta, que lo fagan con buen recaudo, e si non, que se pierda⁷⁴².

Servos eram liberados da servidão depois de certo tempo em algumas ocasiões. No caso de má fé, ou seja, se andasse fugido sabendo de sua condição, só era dela liberado se tivesse ido em terra de mouros:

Andando algunt siervo por libre diez años estando en la tierra su señor, ó veinte seyendo á otra parte, que nol mueva pleito por razon de la servidumbre que habie sobre él, si el siervo hobiese buena fe cuidando que era libre, dende adelante non lo podrie demandar el señor nin otro ninguno, et sil demandase, poderse hie amparar por este tiempo et seer libre por él. **Mas si hobiese mala fe sabiendo que era siervo et andodiese foido, entonce non se podre amparar por este tiempo, fueras ende si se fuese á tierra de moros;** pero si andodiese como por libre treinta años, dende adelante nol podrie demandar por siervo, maguer andodiese foido á mala fe en tierra de cristianos. Otrosi decimos que la servidumbre que debe una cosa á otra, ó un edificio á otro que se puede ganar ó perder por tiempo en la manera que deximos en las leyes del título que fablan en esta razon⁷⁴³.

Ou seja, nem mesmo a servidão era uma condição permanente. Mas a interferência da religião, sim. Uma das leis das *SP* impedia cristãos de prometerem dar outro cristão como servo a judeu ou mouro, mas permitia o contrário; ou seja, que mouro ou judeu promettesse dar cristão a outro cristão como servo:

decimos que ningunt cristiano non puede prometer á judio, nin á moro, nin á home que non sea de nuestra ley quel dará otro cristiano en su poder por siervo, ca la promisión que fue fecha sobre tal cosa con pena ó sin pena non valdrie; mas si

⁷⁴² *ODLT*, Lei XXIV. p. 223.

⁷⁴³ *SP*, Partida III. Título XXIX. Lei XXIII. pp. 744-745. Grifo meu.

judio ó moro prometiese de dar á cristiano otro cristiano que fuese siervo et se obligase á pena sobre esta razon, valdrie la promision es tenuto de la cumplir⁷⁴⁴.

Concorria-se, assim, de forma concomitante para a marginalização dos não-cristãos e a salvaguarda dos cristãos na centralidade deste corpo social. Havia também o caso do roubo de si mesmos, ou seja, quando o servo fugia do senhor com a intenção de não voltar. Somente os que fugissem para terra de mouros e voltassem manteriam sua liberdade, impedindo-se seu retorno à servidão:

Furtan á si mismos los siervos quando fuyen de sus señores con entencion de non tornar á ellos; pero el siervo que fuyese asi, non se puede perder por tiempo á su señor, ca quando quier que lo falle puédelo demandar en juicio, et tornar lo en su servidumbre, fueras ende si el siervo fuese á tierra de moros, et des que fuese ya en su salvo et en su libre poder se tornase despues deso él de su voluntad á tierra de cristianos para andar hi como moro de paz et forro; ca estonce maguer lo fallase hi su señor, non lo podrie tornar en su servidumbre, porque el señorío que habie sobrel se perdió luego que él fue llegado á tierra de moros, et tornó en su libertad en que era ante que fuese cativo⁷⁴⁵.

Acima de tudo, devia-se preservar a não-servidão de cristãos junto aos mouros, ou seja, sua superioridade. Quando um servo cristão, mesmo fugido, chegasse à terra de mouros, a sua liberdade era automática. A servidão transformava os servos em coisas, como demonstra um privilégio real de 25/05/1254, que doava ao convento de São Clemente de Toledo oito mouros para seu serviço, como se fossem propriedade:

por remision de mios pecados, et señaladamente por que yo nascí el dia de Sant Clement, otorgo al Abbadessa Doña Leocadia Fernandez, et al Convento de las Dueñas de Sant Clemente de Toledo lasque agora son, et que serán daqui en adelante, que hayan ocho moros escusados de pecho en Toledo de los pecheros medianos, para su servicio⁷⁴⁶.

Como se vê, a coisificação de seres humanos não era reservada aos cristãos, mas a seus “inimigos bélicos”.

⁷⁴⁴ SP, Partida IV. Título XI. Lei XXII. p. 267.

⁷⁴⁵ SP, Partida VII. Título XIV. Lei XXIII.. pp. 620-621.

⁷⁴⁶ Privilégios reais de Afonso X. In: FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudejares de Castilla, considerados en si mismos y respecto de la civilizacion española*. Madrid: Imprenta de Joaquin Muñoz, 1866. p. 343.

4.3.6 – Participação na guerra

As leis referentes ao campo bélico presentes no corpo legislativo afonsino, como o *Espéculo*, são bastante reveladoras da ideologia de guerra do reinado afonsino, como a que trata das hostes:

devemos todos guerrear contra hereges, e con moros, e con todos los otros que son enemigos de santa iglesia, o que non son de nuestra fe. [...] E porque guerreando ganamos paz, porque semeja grant maravilla, paz nos mueve para todas estas maneras de guerra, e de hueste, maguer que semeja estraña cosa de ganarse paz por guerra, [...] ⁷⁴⁷

Há uma exortação à guerra contra todos os que eram considerados inimigos da santa Igreja (principalmente mouros e hereges), que eram, por conseguinte, inimigos do reino. Portanto, a guerra era política e religiosa. Aliás, havia duas razões principais porque se guerreava: para se vingar ou para evitar o mal (contra Deus ou os homens).

Destaca-se a suposta inevitabilidade da guerra, pois se entendia que através desta se chegava à paz. O perigo era religioso, mas, sobretudo, político-institucional. Entretanto, havia não apenas uma ideologia, mas uma ética de guerra:

si fueren christianos aquellos que los enemigos levavan presos, que aquellos que los segudieren, o gelos tollieren despues que los tovieren en su salvo, asi como diximos, que los non deven mandar por suyos, nin ayan ningún derecho en ellos. E si fueren judios dezimos, que los deven dexar en aquel estado en que eran ante, e non deven tomar ninguna cosa dellos, sinon si ellos gela diesen de su grado, mas non por razon que los sagudieron de los enemigos. **Ca los judios son quitamente de los reyes**, e ninguno nos los puede aver, sinon aquellos a qui ellos los dieren por sus privilegios. **E si fueren moros cativos, e los sagudieren de los enemigos ante que los metan en su salvo, debe aver su derecho dellos, asi como de las otras cosas que les tollieren.** E si los metieren en su salvo, qui quier que gelos gane, dellos despues deven seer suyos, asi como si ganasen otros que non oviesen seydo cativos. Mas si fuesen forros devenlos tornar, asi como eran ante. Pero si aquellos que los levaron desde las tovieron en su salvo los dexaron por quitos, e ellos non se quisiesen tornar a aquel logar donde fueron levados, qui quier que los gane, develos aver como si ganase otros moros de guerra. ⁷⁴⁸

Esta lei dispõe sobre o tratamento e o direito aos prisioneiros de guerra, estabelecendo um código de conduta respeitoso diante deles. Obviamente, os cristãos retomavam todos seus direitos prévios. O mesmo não ocorria com judeus e mouros. Estes

⁷⁴⁷ ESP, Livro II. Título V. Preâmbulo. p. 81.

⁷⁴⁸ ESP, Livro III. Título VII. Lei XVII. pp. 118-119. Grifos meus.

possuíam estatuto diferenciado, até entre si. Os judeus eram tidos nominalmente como “de los reyes”; portanto, ninguém podia mantê-los cativos nem tomar suas coisas.

Já no caso dos mouros cativos, o combatente que os tomasse antes dos inimigos passava a ter direito sobre eles, assim como sobre seus bens. A exceção se dava no caso desses mouros serem forros, que deveriam ser devolvidos. Caso eles voluntariamente não quisessem retornar ao lugar de onde vieram, que fossem tratados como “moros de guerra”.

Outra lei autorizava a guarda em propriedades privadas de mouros cativos sem mandado do rei e sem risco de pena, e também que se guardassem os servos, para que não fugissem a terra de mouros. O objetivo era resguardar as terras cristãs num contexto bélico:

[...] si algunos sieren facer cárceles en sus casas para guardar sus moros cativos, bien lo pueden facer sin mandado del rey, et non caen por ende en pena, pues que las facen para guardar sus siervos en que han señorío, et lo facen porque non se fuyan á tierras de moros⁷⁴⁹.

Percebe-se que, no contexto bélico, a ambigüidade se coloca, já que nem todos os prisioneiros mouros eram alvo do mesmo tratamento. Reconhecia-se a hierarquia inferior dos previamente cativos, que não estavam no mesmo patamar que os forros. Interessante perceber um código de guerra e até de respeito aos inimigos mesmo no momento tenso como o da *reconquista*, mas ainda assim a superioridade cristã diante dos não-cristãos, marginalizados, era reafirmada.

Dentre as 16 coisas que podiam levar à excomunhão, por exemplo, uma delas era a ajuda bélica aos mouros contra os cristãos – dando-lhes armas ou navios, por exemplo. Isso ajuda a demonstrar que a conflitividade entre estes grupos não havia acabado, além de deixar antever possíveis alianças entre eles. A pena para aqueles que ajudassem os “inimigos da fé” se demonstra ainda mais dura do que a mera excomunhão em alguns casos:

Falsos cristianos llama santa iglesia á todos aquellos que dan ayuda ó conseian en alguna manera á los enemigos de la fe contra los cristianos, et aun á todos aquellos que les dan ó les venden armas, ó naves, ó galeas ó madera para ellas, et otrosí á los que gelas lievan. [...] manda que todos los bienes destosa tales que los tomen luego que alguna destas cosas ficieren los señores de la tierra o fueren moradores; et otorga demas desto que quien quier que los prenda que sean sus siervos, et que los pueda vender ó servirse dellos también como si fuesen moros⁷⁵⁰.

⁷⁴⁹ SP, Partida VII. Título XXIX. Lei XV. p. 701.

⁷⁵⁰ SP, Partida I. Título IX. Lei XXXVIII. pp. 356-357.

Quem os ajudasse deveria não só ser excomungado, mas também perder seus bens e cair na servidão se preso por algum morador ou senhor da terra como se fossem mouros. Pior, estes “falsos cristãos” não deveriam ser enterrados em sepulturas das igrejas, uma maior garantia para a salvação da alma na cristandade. Novamente, a preocupação tão evidente e explícita com a ajuda aos mouros contra os cristãos sinalizava para um comportamento que deveria ser bastante recorrente neste momento de luta contra os “inimigos da fé”. Além disso, esta lei deixa bem claro que o lugar social dos mouros, ao menos em momentos de guerra, deveria ser a servidão.

Havia penalidades àqueles que neste contexto de guerra e pirataria levassem “algunas cosas sin mandamiento del rey á tierra de sus enemigos”⁷⁵¹, fossem eles cristãos ou mouros – que quem quer que os pegassem que os tivessem para si, como se fosse uma partilha legítima de guerra. Pior, se esta ajuda aos inimigos fosse feita contra orientação do rei, a pena era maior: deveriam matá-los, prendê-los ou fazerem-lhes o mal que pudessem. Como em outras leis, num contexto bélico, as prescrições endurecem, assim como as penas. Neste caso, fosse para ajudar inimigos cristãos ou mouros, pois o conflito não era só religioso, mas também militar.

A fim de ampliar as fronteiras entre os mundos cristão e não-cristão, vedava-se nos cemitérios da Santa Igreja o enterro de judeus, mouros, hereges e todos os outros não-cristãos, além de cristãos excomungados. Se algum deles fosse enterrado por engano, que fosse feita a exumação do corpo e a igreja onde tal fato ocorresse ficaria impedida de realizar novas cerimônias até que se processasse a retirada. Pois, “que la iglesia lo desechó en su vida, non debe hi ser recibido en su muerte”⁷⁵², ou seja, a morte não apagava o desprezo que lhes fora reservado em vida pela Igreja.

Legislava-se também sobre os enganos e trapaças cometidos por oficiais militares durante a guerra, procurando justamente coibi-los e evitá-los:

E esto que aqui queremos decir, faze en dos maneras. Ca o los faze ante que partan o en la particion. [...] o si camiasen algunas de sus cosas por otras meiores de las de la cabalgada, asi como moros e bestias, o armas, o alguna otra cosa atal. Onde por toller estos enganos que dixiemos, mandamos que ninguno non sea osado de pleytear preso, nin de darle por otro, nin fazer camio nin almoneda de ninguna destas cosas que ganaren, a menos del cabdiello, o del adalil, o del ome del rey, o del otro señor que aya aver su derecho.[...] ⁷⁵³

⁷⁵¹ SP, Partida II. Título XXVI. Lei XXXI. p. 302.

⁷⁵² SP, Partida I. Título XIII. Lei VIII. p. 387.

⁷⁵³ ESP, Livro III. Título VIII. Lei III. pp. 121-122

Tais atos enganosos poderiam ser realizados antes ou durante a partilha. Um deles era a troca de algumas coisas/bens por outros melhores obtidos durante a cavalgada, como mouros e animais, ou armas! Os mouros são postos na mesma esfera de outros “artefatos bélicos” como animais e armas, ou alguma outra coisa.

Percebe-se, assim, que no contexto de guerra, os mouros são ainda mais inferiorizados diante dos cristãos. Ou seja, a guerra é um elemento potencializador da marginalização deste grupo, posto que durante as batalhas mouros e cristãos eram declaradamente inimigos, como as crônicas afonsinas bem demonstram. Daí a desumanização dos mouros neste ambiente.

Por outro lado, os laços vassálicos dos cristãos eram destacados. Convém lembrar que vassalagem e servidão eram bem diferentes. Aquela era firmada entre homens de mesma origem, uma relação horizontal, enquanto a outra se dava de forma vertical. Havia dois grandes senhores ao qual se devia prestar vassalagem: Deus e o rei. Daí uma lei que impedia os vassalhos de seguirem o senhor que fosse para terra de mouros, pois isso seria dupla traição: contra Deus e contra o senhor natural (rei):

[...] et en esta mesma traycion caerien sus vasallos si se fuesen con él et le ayudasen. Empero si el ricohome fuese á tierra de cristianos, bien podrien sus vasallos seguirle para ayudarle á ganar pan de otro rey; mas luego que lo hobieren ganado, débense tornar al rey et al regno, et non deben facer guerra nin daño en la tierra él nin sus vasallos⁷⁵⁴.

Porém, autorizava-se a ida temporária desses vassalhos a terra de cristãos seguindo seu senhor, para que o ajudassem a ganhar de outro rei. Aqui se demonstra que a vassalagem aos dois maiores senhores, Deus e rei, era maior e devia ser mais bem respeitada que a do senhor. A corte afonsina parece ciente do perigo de se deixar senhores irem a terra de mouros acompanhados de seus vassalhos, devido ao risco de morte ou estabelecimento de acordos ou alianças.

Por isso, muitas leis puniam os cristãos que ajudassem seus inimigos, num momento de guerra entre eles. Uma delas impedia a venda ou empréstimo por cristãos de armas a mouros ou outros “inimigos da fé” enquanto houvesse guerra: “Arma ninguna de fuste nin

⁷⁵⁴ SP, Partida IV. Título XXV. Lei XIII. p. 139.

de fierro non deben vender nin emprestar los cristianos á los moros nin á los otros enemigos de la fe”⁷⁵⁵.

Entretanto, àqueles que fossem ao reino em paz, como os mensageiros, podia-se vender carnes e bebidas e quem ajudasse esses “inimigos da fé” eram tidos como traidores. O ambiente de guerra era tão tenso e envolvia tão diretamente a questão religiosa que até os clérigos deviam velar e guardar os muros. Tudo para defender a terra dos cristãos, seguidores da verdadeira fé:

si acaesciese que moros ó otras gentes que fuesen enemigos de la fe cercases alguna villa ó castiello, en tal razon como esta non se deben los clérigos escusar que non velen et non guarden los muros: et esto se entiende seyendo grant menester, et de aquellos clérigos que fueren mas convenientes para ello: et debe ser en escogencia del obispo, ó del otro perlado que fuere en aquel lugar, ca derecho es que todos guarden et defiendan la verdadera fe, et amparen su tierra et sus cristianos de los enemigos, que los non maten nin los prendan nin les tuelgan lo suyo⁷⁵⁶.

Além disto, legislava-se sobre os bens dos mouros neste momento de alta belicosidade:

Las cosas de los enemigos de la fe con quien non ha tregua nin paz el rey, quien quier que las gane deben seer suyas, fueras ende villa ó castiello; ca maguer alguno la ganase, en salvo finca el señorío della al rey en cuya conquista la ganó: empero débele el rey facer señalada honra et bien al que la ganase. Otrosi decimos que quien quier que prenda home en tiempo de guerra que esté en tierra de los enemigos et faga guerra á los cristianos, que sea su cativo de aquel que lo prisiere, quier sea cristiano quier **moro**. Mas luego que saliese de poder de aquel que lo cativase et tornase á tierra de los enemigos, perderie el señorío dél el que lo hobiese cativado ó el que lo comprase dél, et serie por ende libre⁷⁵⁷.

Ou seja, as coisas dos “inimigos da fé”, com os quais não havia trégua nem paz, deviam ser de quem as ganhasse – a não ser que fosse cidade ou castelo (que deviam ser do rei, que honrava deste modo o responsável pela conquista). E quem prendesse homem em tempo de guerra em terra de inimigos, fosse cristão ou mouro, que o fizesse cativo. Mas assim que saísse do poder daquele que o mantinha em cativo e retornasse à terra dos inimigos, perderia o senhorio dele aquele que o tinha mantido cativo ou que o havia comprado, ficando livre.

⁷⁵⁵ SP, Partida V. Título V. Lei XXII. p. 186.

⁷⁵⁶ SP, Partida I. Título VI. Lei LII. p. 289.

⁷⁵⁷ SP, Partida III. Título XXVIII. Lei XXIV. p. 719.

Portanto, as fronteiras não apenas sociais, mas jurídicas, acerca da propriedade de bens e pessoas passavam por modulações severas neste contexto de guerra. As margens internas e externas da cristandade estavam fluidas.

4.3.7 – Tribunal

No que tange ao ambiente estritamente jurídico é que se percebe a marginalização dos mouros na sociedade afonsina, pois eles eram quase sempre desprovidos dos direitos reservados aos cristãos, como ao testemunharem:

Testigo non debe seer ome que sea de otra ley, asi como judio, o moro, o herege, o ome que aya otra creencia que non sea de la nuestra. Ca atal como este non puede testiguar contra christiano, sinon si fuer en algun fecho malo que feziere alguno, o quisiese fazer, o fuese en conseio de lo fazer contral rey o contra el regno, o en otro fecho malo que feziere otrosi, en algun logar que non acaesciesen y christianos con que lo podiesen provar. [...] dezimos, que testimonio de tales omes como estos non cumple para todo el fecho.⁷⁵⁸

Os não-cristãos eram proibidos de testemunharem contra cristãos, a não ser em duas ocasiões bem especiais: quando o crime fosse contra o rei/reino ou se na região do “feito” não houvesse cristãos que o pudessem provar. E mesmo quando o testemunho dos não-cristãos era aceito, havia reservas. Há lei idêntica nas *SP*⁷⁵⁹.

Somente quando o acusado já possuísse uma prévia má fama, é que o testemunho desses não-cristãos servia de ajuda para saber a verdade do “feito”. Portanto, nas querelas interreligiosas, os cristãos saíam em vantagem devido à maior legalidade e legitimidade de seus relatos diante dos judeus, mouros e hereges. O mesmo ocorria no caso dos *voceros* (representantes judiciais): “Ostrosi judio o moro non puede tener voz, sinon por si mismo o por otros algunos que sean de su ley, mas non la debe tener contra christiano”⁷⁶⁰.

Judeus e mouros só podiam advogar por si mesmos ou por outros de sua lei, mas nunca contra cristãos. É a reafirmação de seu estatuto inferior, sua marginalidade, com

⁷⁵⁸ *ESP*, Livro IV. Título VII. Lei V. p. 194.

⁷⁵⁹ *SP*, Título XVI. Lei VIII. p. 520: “aun décimos que home de otra ley asi como judio, ó moro ó herege, que non puede testiguar contra Cristiano, fueras ende em pleyto de traycion que quisiesen facer al rey ó al regno; ca entonce bien puede seer cabido su testimonio, seyendo tal home que los otros de su ley nol podiesen desechar con derecho para non valer lo que testiguase, et seyendo el fecho averiguado por otras pruebas ó presunciones ciertas mas quando los que fuesen de otra ley hobiesen pleito entre si mesmos, bien pueden testiguar unos contra otros en juicio et fuera dél”.

⁷⁶⁰ *ESP*, Livro IV. Título IX. Lei II. p. 234.

direitos explicitamente diferenciados. Na lei seguinte do *Espéculo*, as mulheres também são proibidas de advogar, a não ser pra si mesmas. As *Siete Partidas* também proibiam judeus e mouros de serem advogados de cristãos, com termos bem próximos aos do *Espéculo*: “Otrosi décimos que judio nin moro non puede seer abogado por home que sea Cristiano como quier que lo pueda seer por si et por los otros que fuesen de su ley”⁷⁶¹.

A fronteira étnico-religiosa se fazia bastante presente e definida, já que aos advogados era reservado um campo de atuação endógeno. A legislação afonsina demonstra com bastante riqueza sua orientação marginalizante sobre os mouros, havendo lei que impedia inclusive de se considerar o depoimento de cristão que afirmasse em juízo ser servo de judeu ou mouro: “la conosciencia que fuere fecha contra las leyes deste nuestro libro que non es valedera: et esto serie como si algunt Cristiano otorgase em juicio que era siervo de moro ó de judío”⁷⁶².

Impediam-se igualmente, no *FR*, diversos grupos sociais de perpetrarem acusações penais, a não ser que lhes tivesse sido feita alguma desavença:

Defendemos que ninguna muger nin ome sin hedat complida, nin alcalle, nin meryno, nin otro ninguno que tenga oficio de justicia, mientras que el oficio tovieren, nin ome que sea echado de la villa o de la tierra, mientras que fuer echado, nin ome que tomó aver por acusar otro, o por non acusar, **nin judio, nin moro, nin herege, nin ome aforrado contra aquel que lo aforró, nin fijo a padre, nin padre a fijo, nin aquellos que se an de heredar unos a otros, nin siervo, nin ome que fue echado a aquel que lo crió, o lo dió a criar, nin ome que dixo falso testimonio, nin ome que fue acusado mientras que lo fuer, nin ome que acusare a dos**, e non fuer afirmada la acusación por juicio, e quisere acusar el tercero, nin ome muy pobre que non aya valia de L maravedis, fuera ende si acusar su yqual, nin ome que sea dado por malo por juicio sobre algun fecho, non puedan acusar a otro ninguno sobre cosa ninguna; pero si alguno les ficiere alguna cosa desaguisada a ellos, o a otre por que ayan derecho de lo demandar, por tal fecho puédanlo acusar si quisieren. Otrosi queremos que todos estos sobredichos puedan acusar a otre sobre cosa que sea contra rey, o contra su sennorio, o contra sus derechos, o contra la fe de santa iglesia, fuera ende el que non ha hedat, que non pueda acusar en ninguna manera⁷⁶³.

Trata-se de lei bastante complexa e contraditória. Ademais, permitiam-se explicitamente situações onde este impedimento não era válido: quando a acusação se referia a algo contra o rei, contra o senhorio do acusador ou contra a fé da Igreja – quer dizer, as duas ordens do topo das ditas três ordens feudais (guerreiros, oradores e

⁷⁶¹ *SP*, Partida III. Título VI. Lei V. p. 436.

⁷⁶² *SP*, Partida III. Título XIII. Lei VI. P. 500.

⁷⁶³ *FR*, Livro IV. Título XX. Lei II. pp. 152-153. Grifo meu.

trabalhadores). Deste modo, o centro da própria cristandade, através de seus símbolos, era reforçado.

Diferentes leis afonsinas afirmavam que somente cristãos podiam advogar por cristãos, e mesmo assim, nem todos. Havia categorias excluídas dessa possibilidade, juntamente com judeus e mouros – que eram colocados na mesma esfera de hereges, cegos, servos, surdos, loucos, excomungados e menores de idade. Mais uma vez impedia-se a interferência nas relações entre os cristãos no campo jurídico, como no *FR*: “Mandamos que ningun herege, nin judio, nin moro, non sea vocero por cristiano contra cristiano, nin ciego, nin siervo, nin descomulgado, nin sordo, nin loco, nin ome que non haya hedat complida”⁷⁶⁴.

Entretanto, nos *Ordenamientos de las Tafurerías* (1276), o testemunho de cristão pobre, judeu e mouro não era descartado em relação aos jogadores (tafures): “non puedan sacar nin desechar el testimonio de ningun cristiano por pobre, nin por desnudo que sea, nin judio, nin moro, que su testimonio cumpliere cada uno en su ley de aquello que oyere decir o viere facer por cosa en las tafurerias”⁷⁶⁵.

Como se vê, há uma mudança em relação aos testemunhos em códigos legislativos anteriores – que descartavam os depoimentos de não-cristãos, a não ser para crimes cometidos em suas próprias comunidades ou contra o rei/reino. Aqui se diz que jogador (tafur) deve provar sobre jogador.

4.3.8 – Indicações e cargos régios

Analisar a indicação de cargos régios é um modo de compreender um pouco melhor as estratégias afonsinas de marginalização dos não-cristãos, sobretudo os mouros, nesta sociedade. Os escrivãos públicos, por exemplo, assim como os outros cargos, eram indicações diretas do rei, que, assim, reafirmava seu poder e amplificava o controle sobre sua rede de relações e seus aliados.

Além disso, o poder desta escrita concorria para a desvalorização de judeus e mouros diante dos cristãos, já que as cartas (contratos) que aqueles grupos estabelecem com os últimos levavam os escrivãos a receberem apenas metade do que as intrarreligiosas (entre cristãos):

⁷⁶⁴ *FR*, Livro I. Título IX. Lei IV. p. 23.

⁷⁶⁵ *ODLT*, Lei XX. p. 222.

[...] establecemos que en las cibdades o en las villas mayores sean puestos escribanos publicos e jurados por mandado del rey o de quien él mandare e non por otro, e los escribanos sean tantos en la cibdat o en la villa, segunt que el rey viere que ha mester e toviere por bien, e estos escribanos fagan las cartas lealmientre e derechamientre que les mandaren facer. Et si la carta fuer de cosa que vala de mill maravedis arriba, resciba un sueldo de burgaleses; e de cient maravedis ayuso resciba seis dineros: e de las cartas que ficieren sobre mandas o sobre pleitos de casamientos, o de particiones, resciba por la carta tres sueldos; e **de las cartas que ficieren cristianos con judíos o con moros, lieven la meatad desto que sobredicho es en cada una cosa**⁷⁶⁶.

Entretanto, há uma lei das *SP* que surpreendentemente estabelece que os escrivãos tinham que dar em relação às cartas (contratos) de venda ou compras aos mouros e judeus o mesmo que aos cristãos, diferentemente desta lei do *FR*, que determinava que este tipo de contrato merecia metade do dos cristãos:

[...] Por las cartas que ficieren á los judios sobre las debdas que les debieren algunos homes, tomen por cada una de ellas de mill maravedís arriba ó de mil maravedis ayuso, la meatat de lo que deximos desuso de las cartas de los cristianos: mas si ficieren cartas de véndidas, ó de compras ó de las otras cosas que deximos desuso á judios ó á moros, den por cada una dellas tanto como los cristianos. Et lo que deximos en este título que deben pagar por los previllejos et por todas las otras cartas, decimos que debe seer de la moneda mejor que corriere en la tierra que non sea de oro nin de plata⁷⁶⁷.

Resta saber qual lei teve maior aplicação. Outra lei sobre escrivãos e cartas régias, desta vez no *Espéculo*, determina o quanto cada “rico homem” devia dar pela carta de chancelaria régia, pela qual obtinha terras ou cargos. O segundo maior valor (200 maravedis) recaía sobre aqueles indicados para terra de mouros, segundo a própria lei, por ganância:

E quando feziere mandaderos para tierra de moros, que dé cada uno dozientos mrs. E esto dezimos por que las ganancias dellos son grandes e de muchas maneras. [...] E quando feziere escribano de conceio o entregador, que entregua las debdas de los judios, que dé cada uno destes ciento mrs. [...] E quando fezier viejo mayor, que es segunt los judios e los moros como adelantado, el pusiere sobre alguna tierra para oyr las alzadas, e para librar los pleitos, deve dar atal como este ciento mrs. Mas sil pusiere en alguna aljama senalada, de veynte mrs. [...] ⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ *FR*, Livro I. Título VIII. Lei I. p. 20. Grifo meu.

⁷⁶⁷ *SP*, Partida III. Título XIX. Lei XV. p. 643.

⁷⁶⁸ *ESP*, Livro IV. Título XII. Lei LV. pp. 279-280.

O que se percebe pelas leis anteriores é que nessas regiões de batalha e de fronteiras, o ganho com as negociações e com os botins de guerra deviam ser bem altos, a ponto de o rei buscar coibir a ganância dos seus oficiais por vias legais.

Valor acima dos enviados para terra de mouros, apenas o chanceler recebia, justamente por ser o cargo de maior responsabilidade. O outro cargo ligado aos mouros e judeus era o de *viejo mayor*, espécie de ouvidor local, já que sua função era “oyr las alzadas, e para librar los pleitos”. O valor devido ao rei era 100 maravedis, também um dos mais altos. Subentende-se que estas regiões de conflito possibilitavam não só altos ganhos para os oficiais, mas também a oportunidade de se travar um contato direto com estas populações, sendo seu papel atenuar as contendas em prol do reinado.

Outra lei busca reforçar o poder régio, ao reafirmar um antigo costume de *España*, o de comunicar ao rei a morte do bispo, indicando sua causa através do decano ou cabido. Estes também pediam mercê ao morto e nova eleição, que após ser feita, o rei apresentava o eleito e o enviava:

Antigua costumbre fue de España, et dura todavia, que quando fina el obispo de algunt lugar que lo facen saber los canónigos al rey por sus compañeros de la iglesia con carta del dean quel plega que puedan facer su eleccion desembargadamente, et quel encomiendan los bienes de la iglesia: et el rey otórgagelo, et envíalos recabdar. Et despues que la eleccion fuere fecha, preséntele el eleito, et él mandal entregar de aquello que recibió: la primera porque ganaron la tierra de los moros, et fecieron las mezquitas eglesias, et echaron dende el nombre de Mahomad et metieron hi el de nuestro señor Iesu Cristo: la segunda porque las fundaron de nuevo en lugares do nunca las hobo: la tercera porque las dotaron, et demas les fecieron et facen mucho bien. Et por eso han derecho los reyes de rogarles los cabillos en fecho de las elecciones, et ellos de caber su ruego⁷⁶⁹.

Os *reyes de España* possuíam esta honra por três razões: a primeira por terem *reconquistado* a terra e as igrejas junto aos mouros; a segunda, por terem fundado igrejas em lugares onde não havia; a terceira, porque as dotaram (deram dinheiro). Esta lei justifica a interferência dos reis na indicação do principal cargo clerical, o do bispo. Isso era feito a partir de seu caráter guerreiro e, sobretudo, cristão de *reconquistadores* – sendo eles responsáveis pela retomada não só das terras junto aos mouros, mas dos templos religiosos, recristianizados. Enfim, de atuarem como verdadeiros líderes da cristandade.

⁷⁶⁹ SP, Partida I. Título V. Lei XVIII. p. 208.

4.3.9 – Comércio

As leis afonsinas referentes ao comércio eram mais brandas, devido até à busca por justiça nestas relações, no século XIII. Em alguns casos, protegiam-se igualmente mouros, judeus e cristãos que fossem às feiras do reino, assegurando sua segurança também em outras épocas. Era uma forma de garantir a integridade física desses compradores e de suas mercadorias:

[...] mandamos que todos los que venieren á las ferias de nuestros regnos, tambien cristianos, como moros como judios, et otrosi los que venieren en otra sazón qualquier á nuestro señorío, maguer non vengán á ferias, que sean salvos et seguros sus cuerpos, et sus haberes, et sus mercadorías et todas sus cosas, tambien en mar como en tierra [...]⁷⁷⁰

Em alguns casos a proteção jurídica era explicitamente política, visando à boa governança, como no caso dos mensageiros. O objetivo era resguardar sua integridade física e as relações diplomáticas de Castela e Leão com os outros reinos, mesmo que aqueles viessem “de tierra de los enemigos por mandado dellos, tenemos por bien et mandamos que todo mensajero que venga á nuestra tierra, quier sea cristiano, ó moro ó judio, que venga et vaya salvo et seguro por todo nuestro señorío”⁷⁷¹.

Portanto, quando os negócios do reino estavam em jogo, as divergências religiosas eram postas em segundo plano, do mesmo modo que acontece no caso dos testemunhos de não-cristãos serem válidos quando se referiam a casos que envolvessem diretamente o rei, como traição.

Num privilégio real dado a Sevilha em 18/03/1254, o rei dá mais um exemplo desta proteção régia, outorgando que se fizessem duas feiras por ano nesta cidade e

mando que todos aquellos que vinieren a estas feryas de mio señorío ó de fuera de mio señorío á comprar e á vender, xriptianos é moros é judíos, que vengán salvos por mar é por tierra por todo mio señorío con sus mercadurías, é con todos sus averes, é con todas sus cosas, dando sus derechos é los ovieron de dar, é non sacando cosas vedadas de los mios regnos. Et mando é definiendo que ninguno non sea osado deles contrallar, nin deles facer fuerza, nin tuerto, nin mal ninguno á ellos, nin en ninguna de sus cosas⁷⁷².

⁷⁷⁰ SP, Partida V. Título VII. Lei IV. pp. 214-215.

⁷⁷¹ SP, Partida VII. Título XXV. Lei IX. pp. 680-681.

⁷⁷² Privilégios reais de Afonso X. In: FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudejares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*. Madrid: Imprenta de Joaquín Muñoz, 1866. pp. 337-338.

No caso da usura, o tom se intensificava, como demonstra uma das *Leyes Nuevas* a regular a usura praticada por judeus e mouros junto a cristãos. Demonstrava-se, assim, que não havia apenas mouros servos e agricultores. Explicitava-se a existência de mouros ricos em Castela vivendo da usura.

Daí o rei estabelecer que os judeus e mouros “non den usuras mas caro de tres por quatro”⁷⁷³ (75%). Além disso, impedia que os cristãos praticassem a usura por lei ou direito. Para estabelecer o contrato entre judeus ou mouros com cristãos, exigia-se um juramento. A lei também listava as penalidades para os usurários que cobrassem acima de 75%. Para reforçar o caráter coercitivo das *Leyes Nuevas*, determinava-se que quem quer que as contestasse, que fosse levado diante de um oficial régio, como merinos e alcades.

Uma das *Leyes Nuevas* determinava que os nomes do fiador e do devedor fossem colocados separadamente, mas ainda assim, deveriam ser registrados em todos os contratos de empréstimo estabelecidos entre cristãos, judeus e mouros:

A lo primero es quando los escribanos facen cartas a los judios de debdas que les deban algunos, e que non quieran los judios que escriban en las cartas qual es el fiador, o qual el debdor: a esto tiene por bien el rey, que los escribanos non fagan nenguna carta de debda en que non sea puesto apartadamente qual es el debdor o qual es el fiador, e eso mismo sea de todas las debdas que fuere fechas entre cristianos, e judios, e moros⁷⁷⁴.

Havia outra lei que versava sobre devedores, fossem eles cristãos, judeus ou mouros, que iam reclamar sobre dívidas supostamente já pagas. O rei mandava que os alcades fizessem com que ninguém pagasse dívida alguma, “amenos de venir con aquel a quien la debe antel escribano que desfaga la nota del registro”⁷⁷⁵. Lei esta que deixa antever casos de inadimplência e de cobranças equivocadas.

4.3.10 – Transmissão de bens

A legislação afonsina geralmente impedia que hereges, mouros e judeus recebessem herança de cristãos, devendo esta passar a parentes mais propícios, ou seja, católicos. Em cada lei, a centralidade cristã se afirmava e as fronteiras se tornavam mais nítidas entre os

⁷⁷³ LN, Preâmbulo. pp. 181-183.

⁷⁷⁴ LN, Lei I. p. 183.

⁷⁷⁵ LN, Lei II. p. 183.

cristãos, portadores de inúmeros privilégios, e não-cristãos, às margens jurídico-sociais e cujos direitos eram definidos por aqueles. Como na lei que determinava que “quando el facedor del testamento mandase su siervo cristiano á otro que fuese judio, ó moro ó herege, que tal manda non es valedera”⁷⁷⁶. Ou na que dizia que

[...] si algunt cristiano estableciese por su heredero á algunt herege, ó moro ó judio; ca la heredat en que fuese establecido por heredero alguno destos sobredichos, haberla bien los mas propincos parientes del testador [...]⁷⁷⁷

O poder régio interferia diretamente nas posses de várias categorias de súditos, impedindo-as de serem as cabeças de *mandas*, ou seja, de doarem os próprios bens. Igualmente, os mouros eram associados mais uma vez aos loucos, surdos e menores de idade:

Mandamos que ningun siervo, nin religioso, nin muger, non ome que non sea de hedat, nin loco, nin herege, nin judío, nin moro, nin mudo, nin sordo por natura, nin ome que sea dado por alevoso o por traydor, nin ome que sea judgado a muerte, nin ome que sea echado de tierra, que non puedan seer cabezales en ninguna manda⁷⁷⁸.

Outra lei impedia não-cristãos de serem herdeiros de cristãos, o que demonstra que esta devia ser uma prática corrente. Além disso, estabelecia o confisco dos bens dados em herança caso a lei fosse descumprida, o que também elevaria a fazenda régia: “Defendemos que ningun clerigo nin lego non pueda en vida nin en muerte, judio, nin moro, nin herege, nin ome que non sea cristiano facer su heredero, et si alguno lo ficiere non vala, e el rey herede todo lo suyo”⁷⁷⁹. As margens sociais deviam ser fluidas e o rei buscava justamente recrudescer as fronteiras interreligiosas.

A legislação afonsina se imiscuía também na partilha de bens familiares, talvez para evitar a desintegração do patrimônio dos cristãos, já que a lei é bem clara quanto à deserdação daqueles que deixassem o cristianismo:

Padre o madre non pueda deseredar sus hijos de bendicion, nin nietos, nin visnietos, nin de alli ayuso, fuera si alguno dellos le firiere por saña o a desonrra [...] o si se ficiere herege, o si se tornare moro o judio, o si yoguier en cativo, e non le quisier quitar en quanto podiere. Pero si por aventura padre o madre deseredar

⁷⁷⁶ SP, Partida VI. Lei XIII. p. 447.

⁷⁷⁷ SP, Partida VI. Título VII. Lei XVII. p. 434.

⁷⁷⁸ FR, Livro III. Título V. Lei VII. p. 76

⁷⁷⁹ FR, Livro III. Título VI. Lei XVI. p. 82.

por alguna destas cosas fijo o nieto o visnieto, o dent a ayuso asi como sobredicho es, e despues le perdonare o le heredare, que sea heredero asi como era ante⁷⁸⁰.

Entretanto, abre a porta do arrependimento (e, talvez, da volta à fé cristã) ao permitir o perdão familiar e a reassunção da condição de herdeiro. Cabe ressaltar que havia diversas situações em que o próprio cristão podia ser deserdado. Não bastava ser cristão, mas um bom cristão.

Num privilégio real para a cidade de Sevilha de 21/06/1253, Afonso X dispõe sobre diversas *alcaryas* (aldeias). Inclusive faz doações para mouros, como o *alfaqui* (espécie de sacerdote islâmico) Dom Yuçaf, que recebeu “seys arançadas de viñas é diez yugadas de heredit é unas casas, é las viñas á los dozientos cavalleros”⁷⁸¹, além de outros mouros.

O monarca afirma que “doles todas estas alcaryas sobredichas, com todo quanto heredamiento y á de casas”⁷⁸², devendo dar uma parte da produção ao reino em forma de retribuição. Interessante observar que, a nível local, havia concessões e direitos que matizavam e até mesmo contestavam a legislação mais ampla.

4.3.11 – Identidades

Não foi apenas em sua produção histórico-narrativa que Afonso X afirmou uma identidade cristã em contraponto aos mouros. Como dito anteriormente, nas fontes legislativas também se pode vislumbrar processos identitários. Principalmente no caso da escrita do poder afonsino, que reafirmou sua vinculação à cristandade a partir da recuperação do passado visigótico e da vinculação ao legado de Fernando o Santo, ainda que Afonso X estivesse aberto à presença de árabes e judeus no âmbito cultural. O rei sábio, por exemplo, afirma no *Setenario* que:

En [ayuntamiento] de los rregnos de Espanna le ffizo tan grant merçet que aquello que perdieron los otros rreyes por mal sseso e por mal conseio, onde nasçieron muchas guerras e muchos destruiamientos de las tierras e muertes de omnes, ayuntólos Dios en vno por que los heredase él en paz⁷⁸³.

⁷⁸⁰ *FR*, Livro III. Título IX. Lei II. p. 85.

⁷⁸¹ Privilégios reais de Afonso X. In: FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudejares de Castilla, considerados en si mismos y respecto de la civilizacion española*. Madrid: Imprenta de Joaquin Muñoz, 1866. p. 334.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 335.

⁷⁸³ *SET*, Lei IX. p. 15.

Ou seja, Deus lhe dera a mercê de governar os reinos de Espanna em *ayuntamiento* e paz, diferente de outros reis antecessores, cujos reinados haviam sido marcados por períodos de guerra, destruição e mortes. Fernando III, seu pai, merecera a unificação destas terras, que são citadas em seguida. Por merecimento e cortesia também obteve os reinos restantes, além da paz obtida com os mouros que ficaram em *España* e com a partida dos da África. Deste modo, percebemos que as conquistas de Fernando foram bastante extensas, tendo unificado grande parte da *España* e estabelecido paz com os mouros após tê-los vencido em batalha.

Afirma-se também que dom Fernando fez todas estas coisas por honra a Deus, “que es galardoador de todos los bienes, quisol dar buen galardón e buena çima a su ffecho”⁷⁸⁴, inclusive a conquista de Sevilha, a qual lhe deu fama acima de todos os outros reis. Esta seria “lá más noble de Espanna en siete cosas”⁷⁸⁵, que são mencionadas na lei seguinte. Afonso demonstra ter consciência das conquistas do pai, tanto que as engrandece, o que acaba por engrandecer seu incipiente reinado (o *Setenario* foi escrito em 1255, um ano após a posse do rei sábio) – responsável pela manutenção e ampliação do papel de rei cristão mais do que conquistador, pacificador.

Na elegia a Sevilha⁷⁸⁶, ela aparece como honrada, entre outras coisas, por já ter sido casa de imperadores – uma fixação afonsina. Porém, sua importância maior advinha do fato de ser “començamiento de la puebla de Espanna; ca por ella e por el rrey Espán, que ffué ende ssenhor, ouo así nonbre, e lo a oy en día toda la tierra”. A retomada desta cidade é mais que simbólica, pois reaver Sevilha é como reaver a própria identidade hispano-cristã, a tradição visigótica alterada pela ocupação muçulmana. Daí a valorização e o elogio a esta cidade, assim como à *Espanna* como um todo, presente no *Setenario*:

porque Espanna ffué en ssí la más noble prouincia del mundo en toda bondat, Seuilla es la más noble e ffué que todas las otras del mundo. [...] Poderoso rregno es otrosí para quebrantar sus enemigos, non tan ssolamente los que están cerca dél en Espanna, mas aun los otros de allén mar⁷⁸⁷.

⁷⁸⁴ SET, Lei IX. p. 16.

⁷⁸⁵ SET, Lei IX. p. 16.

⁷⁸⁶ SET, Lei X. pp. 19-25.

⁷⁸⁷ SET, Lei X. p. 19.

Sua vocação bélica é também ressaltada, pois ele combatia os inimigos. Como forma de demonstrar honra a Deus e a vitória sobre os inimigos, a reapropriação dos símbolos cristãos é levada adiante (o “mosaico palimpsesto”):

ffizo en Sseuilla de la mezquita mayor que era vna iglesia de las nobles del mundo e a onrra e a loor de la virgen Santa María, madre de Nuestro Ssenor Ihesu Cristo, en que ffizo arçobispado muy rrico e muy noble; e otras muchas eglesias en la çiuadat et aun por toda la tierra que entonce ganara, de que echó el nonbre de Maffómat que era y apoderado e metyó y el de Ihesu Cristo e de ssus ssantos⁷⁸⁸.

Não só os edifícios religiosos são retomados, mas da mesma forma os representantes do sagrado são substituídos pelos cristãos, que marginalizam os que antes estavam no centro – uma recristianização.

Ainda assim, “a ssí mismo ssopo onrrar e ganar la tierra muy bien, ssuffriendo mucho affán con su cuerpo e espendiendo y su auer muy granadamiente”⁷⁸⁹, o que abençoou sua linhagem, a começar por Afonso. A fama de Fernando correu toda a cristandade, como rei *reconquistador*: “E a los de su rregno e de su ssenorío ganó buen preçio e ffama de bondat sobre las otras gentes, non tan solamiente de Espanna, mas aun en todas las otras tierras”⁷⁹⁰. Apesar dos bons conselhos, Fernando adiou certas ações,

primeramente, porque la tierra daquent mar non era conquerida toda e los moros fincauan en ella; et la otra, porque los omnes non eran adereçados en sus ffechos así como deuían, ante desuiauan e dexauan mucho de ffazer lo que les conuinía que ffiziesen segunt ffizieron los otros donde ellos venían⁷⁹¹.

Portanto, coube a Afonso levar adiante alguns projetos de seu pai, daí muitos estudiosos verem seu reinado como uma continuação do de seu pai em diferentes aspectos que o próprio *Setenario* parece reafirmar. Os territórios ultramarinos eram uma espécie de refúgio para os mouros. De outro modo, os homens desviados, maus súditos e cristãos deveriam ser castigados, e estes castigos deveriam ficar escritos – o que Afonso aplicaria muito bem:

conuenié que este castigo que ffuese ffecho por escripto para ssienpre, non tan solamiente para los de agora, mas para los que auyan de venir. Et por ende cató que lo mejor e más apuesto que puede sser era de fazer escriptura en que les

⁷⁸⁸ SET, Lei X. p. 21.

⁷⁸⁹ SET, Lei X. p. 21.

⁷⁹⁰ SET, Lei X. pp. 21-22.

⁷⁹¹ SET, Lei X. p. 23.

demostrase aquellas cosas que auyan de fazer para sser buenos e auer bien, e guardarse de aquellos que los ffiziesen e la touyesen así commo heredamiento de padre e bienfecho de ssennor e commo conseio de buen amigo⁷⁹².

A importância da escrita da lei e do poder é novamente ressaltada, num momento em que estas instâncias passavam por uma mudança de eixo central. A lei vinha para evitar e desfazer os desentendimentos entre os homens, o livro servia para arraigar uma prática jurídica dispersa, para unificar as diferenças regionais:

Et esto que ffuese puesto en libro que oyesen a menudo, con que se costunbrasen para sser bien acostunbrados, e que se affiziesen e vsasen, rraigando en sí el bien e tolliendo el mal. Et que lo ouyesen por ffuero e por ley conplida e çierta e por que ouyese a toller los coraçones siete cosas en que errauan los que eran entonçe por desentendimiento⁷⁹³.

O rei faz o livro e exerce seu poder através da escrita, ajudando a reforçar um costume pré-existente ou a criar um novo. No caso afonsino, ele serviu para legitimar uma tradição heróica para os cristãos nas guerras de *reconquista*, marginalizando os não-cristãos, principalmente os mouros – considerados grandes inimigos da cristandade. Por outro lado, as representações em sua maioria negativas deste grupo ajudaram a assentar o projeto afonsino de reafirmar a centralidade cristã e de seu governo tanto interna quanto externamente.

Também no *Espéculo* há um lamento sobre a desfragmentação da *Espanna* visigoda, que teria sido unificada legalmente, através dos *fueros*. Esta unidade teria sido perdida com a chegada dos mouros, quando os livros onde os *fueros* eram escritos se perderam. Os mouros teriam acabado com a tradição unitária dos godos. Após a *reconquista* cristã, eles foram sendo adaptados de diferentes maneiras, sem a uniformidade visigótica, e que é a origem dos *fueros* desta época.

A fim de recuperar este passado e solapar o particularismo jurídico vigente, é que Afonso X estabelece o título acerca de como se ganham e se perdem as coisas. É ao mesmo tempo uma volta a um passado pré-muçulmano, eivado de nostalgia e idealização, e uma uniformização da realidade jurídica corrente, em que a centralização régia significa poder e controle:

Fuero dEspana antiguamente en tiempo de los godos fue todo uno. Mas quando moros ganaron la tierra perdieronse aquellos libros en que eran escriptos los

⁷⁹² SET, Lei X. p. 23.

⁷⁹³ SET, Lei X. p. 23.

fueros. [...]. E por esta razon vino el departimiento de los fueros en las tierras. [...] lo al por la grant guerra en que fueron sienpre, usavan de los fueros cada uno en el logar ô era segunt su entendimiento e su voluntad. [...] como fue en aquel tienpo, e como debe agora seer, queremoslo mostrar en este titulo. [...] nos queremos fazer entender cada uno destes tienpos a quales cosas conviene [...] ⁷⁹⁴

Buscava-se, assim, evitar confusões e facilitar o entendimento das coisas. Portanto, a identidade cristã almejada por Afonso X era construída a partir de sua diferenciação e hierarquização em relação aos não-cristãos desta sociedade. Marginalizava-se o outro no sentido de uma auto-afirmação. Tal preceito estabelecia-se tanto no campo representacional, quanto no jurídico – onde os direitos dos cristãos eram bem maiores que os dos mouros, por exemplo. O poder da escrita afonsina também se utilizava da lei para veicular e consolidar identidades. A cristã e a moura aparecem de forma oposta, em que a condição marginal dos islâmicos se intensificava, por possuírem bem menos direitos, ainda que fossem protegidos muitas vezes e pudessem manter sua fé – em terras que dominaram durante séculos e que viam então voltarem para o controle dos cristãos.

4.3.12 – *Repoblación*

As leis afonsinas também procuraram arrefecer o clima tenso oriundo do enfraquecimento das guerras de *reconquista* e da conseqüente interiorização do reino de Castela, com o movimento de *repoblación*. Isto pode ser visto em diversas cartas e privilégios régios outorgados por Afonso X ao longo de seu reinado. Neste momento, Afonso X teve que povoar terras, o que “ffazía él muy bien; ca non poblaua tan ssolamente lo que ganaua de los moros, que fuera ante poblado, mas lo al que nunca ouyera poblaça, entendiendo que era logar para ello”⁷⁹⁵.

Ou seja, a política de *repoblación* se direcionava não apenas às terras *reconquistadas*, mas também às despovoadas. Era um momento para aproveitar e ocupar as áreas fronteiriças. Esta política envolvia também a retribuição aos vassallos e aliados que apoiaram a *reconquista* em forma de terras e bens – cargos, muitas vezes – pois “partiéndolo otrossí

⁷⁹⁴ ESP, Livro V. Título V. p. 315

⁷⁹⁵ SET, Lei IX. p. 15.

muy bien desde lo auya ganado, dándoles buenos quinnones a los que ge lo ayudauan a ganar, e desí a los otros que entendíe que sserían buenas para guardar las tierras”⁷⁹⁶.

Desta forma os homens eram atraídos para territórios que poderiam inicialmente não ser interessantes, mas que passavam a sê-lo com a perspectiva de enriquecimento: “Otrossí enriqueçíe los omnes: lo vno, dándoles aueres e las otras cosas por que entendíe que serían ricos”⁷⁹⁷. Outro modo de atrai-los era através da questão bélica, que consequentemente possibilitava ganhos militares e pecuniários: “fazíendoles auer guerra con los moros de guisa que siempre eran uençedores e ganauan muy grant algo”⁷⁹⁸. Juntava-se a motivação espiritual à terrena.

Para este intento, até o uso de dispositivos legais era acionado, pois “afforáualos otrosí muy bien en darles quales ffueros e franquezas queríen por que ouyesen sabor de poblar la tierra e guardarla”⁷⁹⁹. Havia-se que oferecer não só garantias da posse, mas, sobretudo, do domínio destas terras. Igualmente, a justificação de que se devia guerrear e vencer mouros, posto que inimigos, era ratificada: “dáuales otrosí muy grandes términos por que ouyesen los omnes de que seruir a Dios e ganar adelante ssienpre de los moros”⁸⁰⁰. Ganhar os mouros era o mesmo que servir a Deus.

Entretanto, o chamado espiritual parecia insuficiente para convencer os homens a povoar estas terras:

por assesegarlo más moraua mucho en los logares do entendie que auye mester de poblarse, por que los omnes de las tierras viniesen e traxiesen lo que ouyesen mester, de guisa que los moradores de aquel logar pudiesen bien uender lo suyo e conprar lo ageno⁸⁰¹.

O rei buscou tranquilizá-los com a perspectiva de mobilidade destas terras, mas também de gente. Destaca-se que neste momento da *reconquista*, as fronteiras estavam mais flexíveis do que nunca, tanto que o rei busca fixar os homens nas terras através de múltiplos incentivos, como demonstra esta lei. Os cristãos tinham que retomar o controle territorial e senhorial de áreas antes nas mãos mouras ou de ninguém. Houve, aí, segundo o *Setenario*, sete maneiras de assentar essa vitória:

⁷⁹⁶ SET, Lei IX. p. 15.

⁷⁹⁷ SET, Lei IX. p. 15.

⁷⁹⁸ SET, Lei IX. p. 15.

⁷⁹⁹ SET, Lei IX. p. 16.

⁸⁰⁰ SET, Lei IX. p. 16.

⁸⁰¹ SET, Lei IX. p. 16.

“POBLAR PARTIENDO LABRANDO ENRRIQUEÇIENDO AFFORANDO DANDO MORANDO”

Numa carta dada à cidade de Sevilha, concedendo permissão a seus vizinhos para comprar casas e herdades de mouros nas vilas e castelos da região, Afonso X determina que

todo vezino de Sevilla é de su término, que ayan poder de conprar heredades de los moros, que moran en las villas é en los castiellos, que les yo di por término con mis cartas plomadas, todavia vendiendogelo el moro cuyo fuere et su placer, et mando que la conpra que se ficiere desta guisa, que vala por sienpre⁸⁰².

Numa outra carta, de 17/06/1255, o rei ordena que Ruy Lopez, *almirage*, Gonzalo Martinez e Rodrigo Esteban, *alcaldes* de Sevilha, e Domingo Muñoz, *alguacil* da cidade, repartissem “a buenos pobladores, assí cuemo fueren”, as casas e *heredamientos* que deixavam aqueles que se iam de Sevilha:

Don Alfonso por la gracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, e León, de Galliza, de Seuilla, de Cordoua, de Murcia e de Jahén [...]
Mándovos que todas las casas e los heredamientos que dexan aquéllos que se van de Seuilla que los recabdedes e que los dedes. E de cuemo lo dierdes todos en vno o aquéllos que y fuerdes, yo lo otorgo.
Et por que esta carta sea firme e estable, mándela seellar con mío seello de plomo. Fecha la carta en Palencia por mandato de rey, xvii días andados del mes de junio, era de mil e doscientos e nouaenta e tres annos.
Aluar García de Frómesta la escriuió el anno quarto que el rey don Alfonso regnó⁸⁰³.

Assim, a Coroa tentou estimular o processo migratório, atraindo mais população para áreas fronteiriças e despovoadas (muçulmanos seriam substituídos por cristãos), até mesmo inseguras, oferecendo casas e terras (*heredamientos*) a quem pela origem social jamais possuiria estes bens. Tais interferências decerto não agradaram à já descontente nobreza – que todavia não conseguia mais fazer frente à camada mercantil cada vez mais rica e influente de Castela.

Pressionado, Dom Afonso começara a conceder privilégios aos nobres, o que o levou a perder divisas reais e respaldo popular, além dos enormes gastos com a guerra e com o

⁸⁰² Privilégios reais de Afonso X. In: FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudejares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilizacion española*. Madrid: Imprenta de Joaquin Muñoz, 1866. p. 340.

⁸⁰³ Ibid., p. 351.

fausto de sua corte. Para compensar tal *deficit*, o rei criou um sistema de multas que atingiu principalmente aos “burgueses”.

Outra forma de inflar a fazenda régia era através de confiscos. Em algumas decisões, o rei dava como opções vender ou confiscar os bens de mouros que se recusassem a sair das terras que estavam sendo repovoadas. Este privilégio de 1255, referentes à *reoblación* de Moron, demonstra esta estratégia:

con humildad de mi, porque vi que era catamiento de pro del aliama de los moros de Moron, que vendan todos los moros todas sus casas é viñas, é sus figuerales, é sus olivares, é sus huertas á los xpianos, del dia de la Era desta carta fasta el postremo dia de Agosto el mas cerca de su era; é aquel que no vendiere dellos estas heredades connombradas fasta el plaço sobredho, **que sea todo lo que non vendiere destas heredades sobredhas del almazes del Rey, é que fagan dellas so mandado é lo que él quisere**⁸⁰⁴

A saída dos mouros de suas casas nas *aljamas* de Moron tinha como atenuante a não cobrança temporária de tributos na cidade de destino, Silebar:

fueras de todos los derechos de aquellos que an á dar los moros de almariales, é de diezmos, é de otras cosas pora siempre, é los moros de Moron han á labrar en Silebar casas en que moren, é han á labrar el castiello, el que es entre las casas, en que se amparen en él si oviesen guerra, si quisiere el Rey que lo labren é lo toviere por bien; é que non pechen los moros de Moron, los que poblaren en Silebar, almariales, nin diezmos, nin ninguna otra cosa de pechos nin derechos por ninguna guissa, del primero dia de Septiembre el mas cerca de la Era desta carta fasta acabamiento de tres años [...]⁸⁰⁵

Entretanto, a carta reforça o domínio cristão sobre os mouros, reiterando o impedimento de relações interétnicas neste contexto de *reoblación*:

que den todos los otros derechos como los daban en tiempo del Almiramomelin, é que aya el alcayad Çabah el sobredho el iudgamiento sobre todos los moros de Moron que fueren morar á Silebar, assi como conviene á su ley, é en sus fueros, é **que non more xpiano con ellos**, sinon el Almoixerife é sos omes, é non mas, é todos los moros los que y quisieren yr de Moron que fuesen moradores en Silebar, que vayan seguros é saluos pora o se quisieren, con sus mujeres, é con sus fijos, é con sus averes, sin... é sin embargamiento⁸⁰⁶.

⁸⁰⁴ Privilégios reais de Afonso X. In: FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudejares de Castilla, considerados en si mismos y respecto de la civilizacion española*. Madrid: Imprenta de Joaquin Muñoz, 1866. p. 346. Grifo meu.

⁸⁰⁵ Ibid., p. 347.

⁸⁰⁶ Ibid., p. 347. Grifo meu.

Ainda assim, havia que se respeitar os mouros e evitar tratá-los com violência, pois o “Rey Don Alfonso otorgo este pleyto e confirmolo, sacado ende que non fagan fortaleza ninguna en el castiello de Siliebar, sinon um corral en que se amporen, que les non fagan mal”⁸⁰⁷.

Um privilégio de 05/01/1256 facultava aos moradores dos reinos afonsinos comprarem as casas, “yugadas” (lotes de terra) e herdades dos mouros de Arcos:

otorgo á todos aquellos que compraren heredades algunas de los moros de Arcos, que las hayan libres é quittas, é que fagan de ello como de lo suio mismo, é yo ge las do por firmes, é mando que valan, é pongoles de cuantia que puedan comprar casas de morada, é fasta diez yugadas de heredat, ó diez aranzadas de viña⁸⁰⁸.

Outro privilégio, de 02/10/1259, concedia licença ao bispo e cabido de Cartagena para comprar terras hereditárias, ou seja, espécie de feudo, dos mouros de Lorca:

Por facer bien é merced á la Iglesia de Cartagena, que nos ganamos de moros, é poblamos la villa de christianos, é ficiemos y bispo á onrra é á servicio de Dios, é por el alma del muy noble é mucho alto é mucho honrrado el Rey Don Ferrando, nuestro padre, é por nuestra alma, é por remision de nuestros pecados, otorgamos á Don Fray Pedro, obispo de Cartagena, é á todos los obispos que despues del hy fuesen, é al cavildo de esse mismo lugar, que puedan comprar heredamientos fasta en seis mil mrs. Alfonsis: et estas compras que las puedan facer de todos aquellos á qui nos diemos donadíos en todo el regno de Murcia, é de los heredamientos que los moros de Lorca, les quisieren vender en Lorca é en su término. [...] que hayan libres é quittos por iuro de heredat pora siempre jamas, pora facer de ello todo lo que ellos quisieron como de lo suyo propio⁸⁰⁹.

E uma ordenança de Afonso X, de 05/06/1266, que concedia aos mouros de Murcia que pudessem viver separadamente dos cristãos e lavrar seu muro em Arrijaca, sintetiza bem todo este processo de *reconquista* e *reoblación*. Nela são expostas as contendas sociais e territoriais entre cristãos e mouros:

Fago vos saber que el Alguacil Abengalib me mostró hacienda de los moros de Murcia, é dixome que recibian gran daño de los christianos, que entraban em Murcia, que habia y algunos dellos que los furtaban y los robaban, que no se podian guardar dellos, por que no habia entre ellos departamento de muro, é pidiome merced que catase alguna carrera por que los moros fuesen mas guardados, é que no hubiese entre ellos y los christianos desamor é contienda nenguna⁸¹⁰.

⁸⁰⁷ Ibid., pp. 347-348.

⁸⁰⁸ Ibid., pp. 351-352.

⁸⁰⁹ Ibid., p. 353.

⁸¹⁰ Ibid., p. 359.

E sobre isto houve o acordo afonsino, que teve por bem que

todos los moros morasen en el Arrejaca, por que es lugar apartado, é que estaran y mas seguros, y guardados, é los christianos que fincasen en la ciudad de Murcia, é otro si los heredamientos que los hobiesen departidos, así como en esta carta dice⁸¹¹.

Portanto, Afonso X determina a permanência dos cristãos em Murcia, ao mesmo tempo em que ordena proteção e prazo à saída dos mouros, além de residências para eles em Arrejaca:

defienda á los moros que ninguno non faga daño en las casas que dexan, ni saquen ende puertas ni cerraduras, ni los almarios de las paredes. Otrosi mando, que todas las casas que habien los christianos en el Arrejaca, que las diesen á los moros. É tengo por bien que los moros hagan muro nuevo hallende la carcaba que es entre la Almedina é el Arrejaca [...]⁸¹²

A ordenança determina igualmente a separação física total entre mouros e cristãos: “que cierren luego todas las puertas, que salen del muro de la ciudad al Arrijaca, é las de la barbacana á piedra cal é á igual de la facera del muro, é que derriben todas las puentes de la carcaba, que son entre la ciudad, é la Arrejaca”⁸¹³. Ademais, protegia-se a saída das casas dos mouros, sem danos, para a ocupação dos povoadores cristãos:

vos mando que luego que los moros se mudaren en el Arrejaca á este plazo sobredicho, que partades las casas de la ciudad á los pobladores christianos, por que se non dañen, é las cosas que yo di en donadío por mis cartas plomadas, que sean guardadas, para los que las deban haber⁸¹⁴.

O processo de *reoblación* é ainda mais detalhado, mostrando a substituição da população moura pela cristã, com todas as conseqüências daí decorrentes:

luego que los moros comenzaren á mudarse á la Arrejaca, sacad á los Christianos que moran en el Arrejaca, é mandad cerrar á piedra cal lá puerta que dicen Bivalmuen, porque los moros puedan desfacer la pared del destajo que partia el Arrejaca, é que hayan sus casas de toda la Arrejaca complidamente. É la particion de los heredamientos entre los christianos é los moros, tengo por bien, mando, que sea fecha en esta guisa⁸¹⁵.

⁸¹¹ Ibid., p. 359.

⁸¹² Ibid., pp. 359-360.

⁸¹³ Ibid., p. 360.

⁸¹⁴ Ibid., p. 360.

⁸¹⁵ Ibid., p. 360.

Como se vê, com o poder de sua escrita, Afonso X busca delinear as fluidas fronteiras de seus reinos, com a movimentação intensa de cristãos e mouros pelos territórios e as trocas não apenas comerciais e culturais que eles estabeleciam no cotidiano. A legislação tão incisiva para marginalizar os mouros, e estabelecer seu lugar social em relação aos cristãos deixa antever uma realidade de contato, não apenas de afastamento. E o processo de *replación* nos revela essa dinâmica interessante e viva desta sociedade fronteiriça e em constante rearranjo.

4.3.13 – Juramentos

Interessante fechar esta análise com a parte dos juramentos, feitos pelos religiosos no campo jurídico. O dos mouros, presente em diferentes corpos legislativos, diz que:

Moros an su jura apartada, que deven fazer en esta guisa, debe yr tan bien que a de jurar como el que a de recibir la jura a la puerta de la mezquita, si la y oviere, e sinon en el logar ol mandare el judgador. E el moro que oviere de jurar debe estar en pie, e tornarse de cara e alzarlas manos contra el mediodia a que llamam ellos alquibla. E aquel que oviere de tomar la jura debe decir estas palabras, jurasme tu fulan moro por aquel Dios, que non a otro sinon él, aquel que es demandador, e conosedor, e destruidor, e alcanzador de todas las cosas, que crió aquesta parte de alquibla contra que tu fazes oracion. E otrosi, jurasme por lo que recebio Jacob de la fe de Dios para si e para sus fijos, e por el omenaje que fizo del guardar, e por la verdat que tu tienes, que puso Dios en boca de Mahomad, fijo de Abdalla, quandol fizo su profeta e su mandadero, segunt que tu crees, que esto que yo digo que non es verdat, o que es asi como tu dizes. E se mentira jurares, que sea apartado de todos los bienes de Dios e de Mahomad, aquel que tu dizes que fue su profeta e su mandadero, e non ayas parte con él nin con los otros profetas en ninguno de los paraysos, mas todas las penas que dize en el alcoran que dará Dios a los que non creen en tu ley, vengan sobre ti. E todo esto sobre dicho, debe responder el moro que jura, asi lo juro: diziendo todas estas palabras él mismo, asi como las dixiere aquel quel toma la jura desde en comienzo fasta en cabo, e sobre todo deve dezir, amen⁸¹⁶.

Esta lei demonstra que a corte afonsina era bastante conhecedora da tradição e dos fundamentos religiosos do Islã. Apesar disso, deixava-se claro que era uma crença do outro, já que é “segunt tu crees”. Os mouros deviam jurar sob os preceitos de sua fé, e não eram forçados a jurarem sob a fé católica.

Cabe observar que os mouros são representados como verdadeiros fiéis e não falsos como em leis anteriores. Inclusive os paraísos islâmicos são mencionados, revelando o

⁸¹⁶ ESP, Livro V, Título, XI, Lei XVII, pp. 408-409.

conhecimento até mesmo de passagens corânicas. É o único momento em toda a legislação que se volta exclusivamente para os mouros, em que eles aparecem inclusive em seu título, sem os relacionar com nenhuma outra categoria.

Talvez isto tenha facilitado a descrição mais específica e detalhada de seus costumes. Estão presentes seus símbolos principais: a mesquita, Maomé, Alcorão, alquibla (a prática de se prostrar cinco vezes ao dia em direção a Meca para orar) e os paraísos. Cabe também destacar que o *Espéculo*, por ser direcionado aos responsáveis pela aplicação das leis, traz leis mais complexas e detalhadas que o *Fuero Real*.

E no caso dos mouros as penalidades vão se atenuando ao longo da obra, terminando simbolicamente com o modo de jurar das três religiões monoteístas presentes em *España*, em que os cristãos buscaram meios de conviver com judeus e mouros, mas que terminaram por deixá-los às margens da cristandade.

Assim como no *Espéculo*, reservam-se leis específicas para os juramentos de cada religião: cristãos, judeus e mouros. Já na lei referente aos cristãos, antecipava-se que haveria aquelas relativas aos outros dois grupos. É a parte mais “tolerante” acerca da fé muçulmana e judaica, em que se descreve quase etnograficamente o ritual de juramento de cada grupo. Nas *Siete Partidas*⁸¹⁷, nos *Ordenamientos de las Tafurerias*⁸¹⁸ e nas *Leyes Nuevas*⁸¹⁹, há leis praticamente idênticas à do *Espéculo* referente aos juramentos.

Além desses juramentos religiosos, havia os políticos, cujo melhor exemplo é o que os mouros de Murcia fizeram ao rei Afonso X em 23/06/1266, quando voltaram à sua obediência, após um período de conquista e submissão ao rei Jaime de Aragão. É o estabelecimento explícito de vassalagem por considerarem Afonso melhor monarca e senhor. Quem escreveu e pleiteou a carta foram os aguacis muçulmanos Abubecre e Abuadah:

por nos et por todos los moros de Murcia, que pleyte fizimos con el rey Daragon en razon de Murcia, entendiendo et conociendo el yerro, que fizieron los moros de Murcia contra el mucho alto et muyt noble seynor el Rey don Alphonso, et por gran sabor que avemos daver su gracia et sua merced, con buena voluntad, sen toda premia, que no nos fizo ninguna, et soltamos et quitamos al muy noble don

⁸¹⁷ *SP*, Partida III. Título XI. Lei XIX.

⁸¹⁸ *ODLT*, Lei XLI. pp. 229-231.

⁸¹⁹ *LN*, Lei XXIX. pp. 196-197.

Jacme, rey Daragon, todas las juras, et los pleitos, et los atamientos, et las posturas, é los privilegios que nos fizo él en razon de Murcia⁸²⁰.

Portanto, este pedido é voluntário por parte dos mouros, que consideravam o domínio afonsino menos duro que o de Jaime. Assim, eles procuram se desvencilhar da vassalagem ao aragonês:

en esta razon jura é prometimientos, todos los soltamos que numqua jaimas en sean tenudos á Dios, ni á nos, ni á homne del mundo. Et esto fazemos nos por que entendemos que por que esta razon ganaremos, et **cobramos gracia et merced de nuestro seynor el Rey don Alfonso, por que él es tan mesurado et tan conplido de todo bien, nos cumplirá el so bien, et la su merced, et la su mesura, et la su gracia**⁸²¹.

Ou seja, Afonso X era visto como melhor senhor, não apenas por sua sabedoria e justiça, mas por sua bondade e temperança. Cabe destacar que esta carta foi escrita por dois líderes mouros e não por oficiais cristãos. Eles prosseguem com o pedido de troca de vassalagem:

vendemos et entregamos los privilégios de las posturas [...] et nos fincamos á merce et á meçura de nuestro seynor el Rey don Alfonso, por que sabemos verdaderament que nos fará mucho bien, et mucha merced, commo tan buen seynor, é tan mesurado como él es⁸²².

Tudo indica que na relação de Afonso X com os mouros, apesar de grande parte de sua escrita tê-los marginalizado, ainda assim seu tratamento era mais respeitoso e persuasivo que de outros monarcas. Era justamente a condição marginal dos mouros que permitia ao rei sábio agir de forma ambígua, ora os aproximando, ora os afastando do centro de poder. Para finalizar a carta, os aguacis afirmam que

por nos é por los moros de Murcia, por que sea firme é mas crecido quanto en esta carta dize et razona, ponemos en esta carta escriptura de nuestras manos, et rogamos et pedimos merced á nuestro seynor á don Buabdille Abenhut, rey de Murcia, que mande poner en esta carta un siello colgado en **esta carta que es escripta em latino et en arabigo**⁸²³.

A dualidade da época afonsina é sintetizada nesta carta, escrita tanto em árabe quanto em latim, mostrando os dois mundos – ocidental e oriental – que apesar dos

⁸²⁰ Privilégios reais de Afonso X. In: FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudejares de Castilla, considerados en si mismos y respecto de la civilizacion española*. Madrid: Imprenta de Joaquin Muñoz, 1866. p. 361.

⁸²¹ Ibid., p. 361. Grifo meu.

⁸²² Ibid., 361.

⁸²³ Ibid., p. 362. Grifo meu.

conflitos, coexistiram em terras hispânicas (sem levar em consideração o elemento judaico). O campo do saber pode ter servido para flexibilizar as margens da cristandade diante deste outro ao mesmo tempo fascinante, sábio, mas perigoso e inimigo. Por melhor senhor que Afonso X tenha sido, ele era acima de tudo um rei cristão, e como tal, deveria agir como herdeiro de seu pai – santo e responsável por grande parte da *reconquista* da *España*.

Seu projeto, nesse sentido, foi bastante complexo, inovador e sutil, enfatizando a *persuasio* em detrimento da *coercitio*, utilizando-se para isso de sua escrita do poder e do poder de sua escrita. Através das obras histórico-narrativas o rei sábio estabeleceu uma representação dos mouros enquanto guerreiros e inimigos da fé cristã, sobretudo, ainda que houvesse entre eles sábios e poderosos, como diversos monarcas com os quais os cristãos estabeleceram acordos e alianças.

Estas representações concorreram para a elaboração de um corpo jurídico-normativo que buscou assentar as diferenças entre mouros e cristãos, numa sociedade fronteiriça – que vivenciava claramente momentos de fortes modulações nas margens internas e externas. O papel dos cristãos se (re)desenhava em relação aos outros, como os mouros sob sua tutela, assim como os direitos e deveres de cada grupo.

O rei sábio associava uma moura que segurava seu filho em meio a um castelo em chamam à própria Virgem Maria:

E quando viron a torre que era toda cav[a]da
e viron ontr' as amas aquela mour' assentada,
semellou lles a omagen de com' está fegurada
a Virgen Santa Maria que ten seu Fill' abraçado⁸²⁴ (CSM 205, 52-55).

E, ao mesmo tempo, ele lhe rogava que ela retirasse os mouros de suas terras:

Ben vennas, Mayo, alegr' e sen sanna;
e nos roguemos a quen nos gaanna
ben de seu Fillo, que nos dé tamanna
força, que sayan os mouros d'Espanna (CSM 406, 38-41) .

Esta ambigüidade permitiu a Afonso X se utilizar de diferentes mecanismos para redefinir as categorias de centro e de periferia e as múltiplas identidades de seu reinado, arranjando soluções para a presença dos *moros d'España*. Pois antes de ser hispânico, o rei sábio era cristão e como tal tinha que reservar aos seus inimigos as margens da cristandade.

⁸²⁴ CSM, p. 266.

CONCLUSÃO

A relação entre o cristianismo e as outras religiões, judaica e islâmica, foi sempre marcada pela tensão no medievo. No caso do Islã, os conflitos se iniciaram com a chegada dos árabes berberes na Península Ibérica em 711. Destaca-se que as três grandes religiões monoteístas partem do pressuposto de que são as portadoras da Verdade absoluta. As outras, portanto, lhe são concorrentes. No movimentado século XIII, um dos contextos em que essa relação foi talvez mais exacerbada, acentuaram-se os movimentos de *Reconquista* e *re población*, em que a Península Ibérica retomava e consolidava seus antigos territórios e o domínio político de suas terras, que haviam sido “usurpadas” pelos mouros.

O fato de ser uma região fronteiriça, às margens da cristandade, facilitava a ampliação dos conflitos, que só cessaram na era moderna, no que tange à população muçulmana. Internamente, os reinos de Castela e Leão buscaram reconfigurar a alteração do eixo de centralidade, no qual os antigos dominadores mouros haviam passado ao estatuto de subornados, sendo progressivamente marginalizados.

Através do investimento nos campos do conhecimento e do direito, Afonso X não apenas enfrentou a oposição e a impopularidade internas vividas durante quase todo seu reinado, mas também afirmou o centro cristão diante dos não-cristãos, representados na figura do mouro neste trabalho.

A discussão sobre ele ter sido um governante tido como tolerante no que diz respeito a muçulmanos e judeus parece secundária, pois há que se esclarecer que nos parâmetros medievais, tolerância significava aceitar o outro pelo viés da subordinação. Portanto, era muito mais uma posição política, que Afonso soube capitalizar em sua órbita de poder.

A marginalidade dos mouros em terras hispânicas é evidente, já que sua condição marginal se intensificava com o avanço da *reconquista* e da *re población*, que os retiravam

muitas vezes de suas moradias e reafirmavam sua condição de súditos e vassalos dos reis cristãos. Muitos mouros não aceitavam esta condição e saíram da Península Ibérica. Outros foram levados a sair.

A segregação pela via da recusa à alteridade é um assunto recorrente e vigente ainda nos dias de hoje, como no caso – que ironia – dos muçulmanos na atual Espanha. Sua condição marginal definia sua inserção nesta sociedade à época afonsina. Aí, a tentativa de demonizá-los e associá-los ao mal tangenciava a recusa ao outro, como os judeus, hereges e pagãos; ao mesmo tempo, havia que se lidar com sua permanência sob domínio cristão. Daí a dureza da representação e da legislação que, assim, buscava fortalecer as fronteiras – fluidas na realidade.

Ao mesmo tempo a própria lei abria margens para o convívio, ao permitir que os mouros praticassem sua fé, desde que pagassem tributos, como todos os outros súditos. A *persuasio* prevaleceu sobre a *coercitio*, mas o desejo de que toda *España* voltasse a ser cristã era louvado em grande parte da escrita afonsina, que via na invasão árabe um corte trágico e lamentável na trajetória de um povo heróico iniciada com os godos.

Neste momento, em que a espiritualidade e o maravilhoso se tornavam mais próximos do homem medieval, Maria aparecia como a intercessora principal junto a Deus, aproximando-se da própria imagem da figura régia, central na vida social deste século XIII.

Desta forma, aliados divinos, como o próprio São Tiago, eram invocados e ajudavam o rei sábio a combater seus inimigos e a fortalecer seu poder, acima de tudo cristão. Entretanto, esta identidade negativa dos mouros enquanto inimigos da Cristandade era atenuada quando se passava para o âmbito cultural. Aí suas contribuições eram incorporadas e muitos sábios muçulmanos fizeram parte da corte afonsina, nos projetos ligados às traduções e ao conhecimento médico e científico.

As margens afonsinas eram porosas o suficiente para se abrir a este grupo marginalizado, principalmente quando associado à servidão, ao cativo e ao campo de batalha. Aí não havia como os cristãos enxergarem senão como o outro a ser combatido e destruído. Diferentemente dos sábios, reis e poderosos, cuja posição intelectual, política e social atenuava os estigmas da marginalidade.

No que se refere às fronteiras étnicas, estas eram sempre alvo de vigilância por parte da legislação afonsina. O fato de se ter reiterado diversas leis sobre as relações entre cristãos e mouros neste contexto remete a práticas que deveriam ser recorrentes nesta

sociedade, em que muitos servos e empregados domésticos moravam nas casas de seus senhores cristãos, derrubando pela própria convivência as fronteiras impostas pela escrita do poder.

Mesmo na guerra, tão marcante nesta sociedade, houve momentos de paz, que mesmo tênues ensejavam uma coexistência conflitiva, mas cujas trocas enriqueceram sobremaneira as sociedades ibéricas, tidas como periféricas pelo restante da Europa. Porém, foi através de uma destas sociedades, a de Castela e Leão à época de Afonso X, sobretudo, que chegou o conhecimento dos antigos e dos próprios árabes aos europeus. Portanto, cabe questionar até que ponto a *España* estava mesmo às margens da cristandade.

Afonso X afirmou o castelhano, uma língua vulgar, diante do latim, e incorporou os acréscimos árabes e hebraicos. Mas ao mesmo tempo, se afirmava como sucessor legítimo de seu pai, o grande rei da *reconquista*, Fernando III, o Santo. Tantas ambigüidades acabaram por levar até os dias de hoje a polêmica sobre o papel que o Islã teve neste pedaço da Cristandade. Duas sociedades em tese antagônicas, mas que estabeleceram em terras ibéricas contatos conflitivos, mas também trocas intensas.

Os mouros vivenciaram uma condição marginal, que por isto mesmo, lhes possibilitou através das permeabilidades, circular em diferentes núcleos e contextos da realidade castelhana, como as próprias fontes afonsinas deixam escapar. Estas, aliás, por serem tantas e tão ricas, não couberam neste espaço de forma tão apropriada quanto poderiam diante da grandeza deste tema. Resta aqui um *mea culpa*, tanto pelo gigantismo desta pesquisa em nível de mestrado, quanto pela impossibilidade de dar conta de tanta riqueza e tantos meandros existentes neste momento crucial para a história não apenas dos ibéricos, mas dos europeus e quiçá do mundo como um todo.

Conclui-se, assim, que os mouros do rei sábio não foram objeto na Península Ibérica da exclusão vivenciada no restante da Europa, posto que sua presença cultural e física era aí muito intensa, em que mecanismos foram criados para lidar com ela. O ideal era a conversão, mas enquanto ela não ocorria, o rei ordenava o respeito ao outro, que não deveria ser premido em sua profissão de fé.

Daí o mito da tolerância afonsina, que inexistiu nos moldes de hoje, e que se perdeu ao longo do tempo, em que a opção da permanência deu lugar à conversão forçada ou à expulsão compulsória dos *moros d'España*, que tanto contribuíram para o que é hoje a Europa. Alá está mais vivo que nunca.

ANEXOS

ANTOLOGIA DE FONTES

CSM 28: *Esta é como Santa Maria deffendeu Costantinobre dos mouros que a combatian e a cuidavan fillar.*

Referência: AFONSO X. Cantigas de Santa Maria. Edição de Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrensis, 1959. vol. 1. pp. 83-87.

Resumo: Como a Virgem Maria defende Constantinopla dos mouros, violentos e iconoclastas, liderados por um “beijudo” e “barbudo” seguidor de Maomé.

*Todo logar mui ben pode |
seer deffendudo
o que a Santa Maria | á por
seu escudo.*

*Onde daquesta razon
un miragre vos quero
contar mui de coração,
que fez mui grand' e fero
a Virgen que non á par,
que non quis que perdudo
foss' o poboo que guardar
avia, nen vençudo.*

*Todo logar mui ben pode |
seer deffendudo...*

*De com' eu escrit' achei,
pois que foi de crischãos
Costantinobre, un rei
con oste de pagãos
vo a vila cercar
mui brav' e mui sannudo,
pola per força fillar
por seer mais temudo.
Todo logar mui ben pode |
seer deffendudo...*

*E começou a dizer,
con sanna que avia,
que sse per força prender*

*E as donas ar rogou
da mui nobre cidade
mui de rrig' e conssellou
que ant' a majestade
da Virgen fossen queimar
candeas, que traudo
o poboo do logar
non fosse, nen rendudo.
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*Mas aquel mouro Soldan
fez-lles pões pedreiras
per' aos de dentr' afan
dar de muitas maneiras,
e os arqueiros tirar;
e assi combatudo
o muro foi sen vagar,
que toste foi fendudo.
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*E coyta soffreron tal
os de dentro e tanta,
que presos foran sen al,
se a Virgen mui santa
non fosse, que y chegar*

*Ali u ergeu os seus
ollos contra o ceo,
viu log' a Madre de Deus,
coberta de seu veo,
sobela vila estar
con seu manto tendudo,
e as feridas fillar.
Pois est' ouve veudo,
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*Teve-sse por peccador,
ca viu que aquel feito
era de Nostro Sennor;
poren per niun preito
non quis combater mandar,
e fez come sisudo,
e na vila foi entrar
dos seus desconnoçudo.
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*Pera San German se foi
aquele Soldan pagão
e disse-lle: «Sennor, oi
mais me quer' eu crischão
per vossa mão tornar*

*a cidade podia,
que faria en matar
o pobo myudo
e o tesour' en levar
que tian ascondudo.
Todo logar mui ben pode |
seer deffendudo...*

*Na cidade, com' oý,
se Deus m' ajud' e parca,
San German dentr' era y,
un santo Patriarcha,
que foi a Virgen rogar
que dela acorrudo
foss' o poblo sen tardar
daquel mour' atrevudo.
Todo logar mui ben pode |
seer defendudo...*

*con seu mant' estendudo
foi polo mur' anparar
que non fosse caudo.
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*E ben ali u deceu,
de Santos gran conpanna
con ela apareceu;
e ela mui sen sanna
o seu manto foi parar,
u muito recebudo
colb' ouve dos que y dar
fez o Soldan beyçudo.
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*E avo dessa vez
aos que combatian
que Deus por ssa Madre fez
que dali u ferian
os colbes, yan matar
daquel Soldan barvudo
as gentes, e arredar
do muro ja movudo.
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*Aquel Soldan, sen mentir,
cuidou que per abete
non querian envayr
os seus, e Mafomete
começou mui' a chamar,
o falsso connoçudo,
que os vess' ajudar;
mas foy y decebudo.
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*e seer convertudo
e Mafomete leixar,
o falsso recreudo.
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*E o por que esto fiz,
darei-vo-lo aginna:
segundo vossa lei diz,
a mui santa Reinna
vi, que vos vo livrar;
pois m' est' apareçudo
foi, quero-me batiçar,
mas non seja sabudo.»
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

*Poderia-vos de dur
dizer as grandes dõas
que aquel Soldan de Sur
deu y, ricas e bõas;
demais foy-os segurar
que non fosse corrudo
o reino, se Deus m' anpar,
e foi-lle gradeçudo.
Todo logar mui ben pode | seer
defendudo...*

CSM 83: *Como Santa Maria sacou de cativo de terra de mouros a un ome bõo que se ll'acomendara.*

Referência: AFONSO X. Cantigas de Santa Maria. Edição de Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrensis, 1959. vol. 1. pp. 240-242.

Resumo: A Virgem liberta aqueles que estão em situação de catividade, através de suas miraculosas intervenções. Como esta, em Andaluzia. Maria simplesmente torna livre um cativo que estava sob jugo de impiedosos carcereiros, perdoando erros do passado. Ela é não só piedosa e poderosa, como recebe uma vassalagem laudatória de seus súditos-fiéis.

*Aos seus acomendados
a Virgen tost' á livrados.*

*De mortes e de prições;
e por aquesto, varões,
sempr' os vossos corações
en ela sejam firmados.*

Aos seus acomendados...

*E desto Santa Maria
de Sopetran fez un dia
miragr' en Andaluzia
a un que por seus pecados
Aos seus acomendados...*

*Fora caer en cativo,
u jazia tan esquivo,
que non cuidou sair vivo
ante marteiros dobrados
Aos seus acomendados...*

*Que lle davan e gran pa,
porque era de Luça.
Sen tod' est', en gran cada
de noite tras cadados
Aos seus acomendados...*

*Jazia e en escura
carçer e en gran ventura
de morrer. Poren na pura
Virgen tornou seus
cuidados,
Aos seus acomendados...*

*ue en Sopetran aoran
muitos e ant' ela choran;
poren muito non demoran
que non sejam perdõados
Aos seus acomendados...*

*D' erros e de maos feitos;
demais çegos e contreitos
sãa, e gafos maltreitos
e muitos demoniados
Aos seus acomendados...*

*E d' outras enfermidades,
e que por sas piedades
saca de catividades
muitos, foss' el nos sacados.
Aos seus acomendados...*

*Este rogo lle fezera
muitas vezes e dissera,
u el preitejado era
por moravidis tallados
Aos seus acomendados...*

*Que pagar avia çedo.
E el jazend' en gran medo,
viu as portas abrir quedo
da carcer, e viu britados
Aos seus acomendados...*

*Seus ferros e que dormian
os que o guardar soyan,
que tan gran sono avian
que non eran acordados.
Aos seus acomendados...*

*El, quand' esto viu, ergendo
se foi pass', e pois correndo
fogiu e, segund' aprendo,
chegou a dias contados
Aos seus acomendados...*

*A Sopetran, cabo Fita.
E pois esta cousa dita
ouve, logo foi escrita
e muitos loores dados
Aos seus acomendados...*

*A Virgen groriosa,
Madre de Deus piadosa,
porque sempr' é poderosa
d' acorrer aos coitados.
Aos seus acomendados*

CSM 193: *Como Santa Maria guardou de morte u mercadeiro que deitaron no mar.*

Referência: AFONSO X. AFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Edição de Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrensis, 1959. vol. 2. pp. 234-236.

Resumo: Durante conflito entre mouros e cristãos, um mercador é jogado ao mar. Porém, a Virgem o acorre, demonstrando ser perfeira em julgamento e ações. Há que se considerarm o fato de que ela converte vários mouros, não sendo portanto, o mal absoluto. Ser servo de Maria é servir também ao reino de Deus e dos homens, demonstrando uma ordem hierárquica.

*Sobelos fondos do mar e nas
alturas da terra*

*á poder Santa Maria, Madre do
que tod' enserra.*

*E daquest' un gran miragre vos
darei e verdadeiro,*

*que fezo Santa Maria, Madre
do Rei josticeiro,*

*quand' o Rei Lois de França a
Tunez passou primeiro*

*con gran gente per navio por
fazer a mouros guerra.*

*Sobelos fondos do mar e nas
alturas da terra...*

*En ha nave da oste, u gran
gente maa ya,*

*un mercador y andava que mui
grand' aver tragia;*

*e porque soo entrara ontr'
aquela conpania,*

*penssaron que o matassen pera
despender na guerra*

*Sobelos fondos do mar e nas
alturas da terra...*

O aver que el levava. E [tal]

conssello preseron

*que eno mar o deitassen, e un
canto lle poseron*

*odeito aa garganta e dentro
con ele deron.*

*Mais acorreu-ll[e] a Virgen que
nunca errou nen erra,*

*Sobelos fondos do mar e nas
alturas da terra...*

*Que aly u o deitaron tan tost'
ela foi chegada*

*e guardou-o de tal guisa, que
sol non lli noziu nada*

*o mar nen chegou a ele, esto foi
cousa provada;*

*ca o que en ela fia, en ssa
mercee non erra.*

*Sobelos fondos do mar e nas
alturas da terra...*

[...]

Quando os da nav' oyrón

falar, espanto prenderon,

ca tian que mort' era; mais

pois lo ben connoceron

*e lles el ouve contado como o
no mar meteron,*

disseron: «Mal aja gente que

contra Deus tan muit' erra.»

*Sobelos fondos do mar e nas
alturas da terra...*

[...]

Quando os da nav' oyrón

esto, mui grandes loores

deron a Santa Maria, que é

Sennor das sennores;

e pois foron eno porto,

acharon os traedores

e fezeron justiça-los como

quen atan muit' erra.

*Sobelos fondos do mar e nas
alturas da terra...*

CSM 379: *[C]omo Santa Maria do Porto se vengou dos cos[s]arios do mar que roubavan os omees que viin[n]an pobrar en aquela sa vila.*

Referência: AFONSO X. Cantigas de Santa Maria. Edição de Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrensis, 1959. vol. 3. pp. 314-315.

Resumo: Corsários que faziam danos aos portos em povoações cristãs fomentadas pelo rei, inclusive contra mouros. Maria intervém, como mãe do rei justiceiro, em prol da cristandade.

*A que deffende do demo as almas dos peccadores,
os seus deffender ben pode d'omes maos
roubadores.*

*Dest' avo no gran Porto que el Rey pobrar
mandava,
que é de Santa Maria, en que el muito punnava
de fazer y bõa vila; poren termino lle dava
grande per mar e per terra, ca logar é dos mellores
A que deffende do demo as almas dos pecadores...*

*E por aquesto sas cartas lles mandava que vessen
ali salvos e seguros con quanto trager quisessen,
e que non ouvessen medo, enquant' ali estevessen,
de perderen do seu nada nen prenderen dessabores
A que deffende do demo as almas dos pecadores...*

*Per omes de sa terra. Sobr' esto de muitas partes
vinnam pera pobrarem, des Jenua te en Charthes;
mais lenno[s] de Catalães, cossarios chos d'artes,
faziam danos nos portos, ca desto son sabedores.
A que deffende do demo as almas dos pecadores...*

*E roubavan aos mouros que ali per mar querian
vir, e muitos matavan deles e muitos prendian;
e nea reverença aaVirgen non avian
en cujo termino era, come omees malfeitores.
A que deffende do demo as almas dos
pecadores...*

*Onde foi a vegada que ali un salto deron
a mouros que y viinnam, e a todo-los preserom,
e quiseran-s' a ssa terra tornar-se; mais non
poderon,
pero tiinnam navios ligeyros e corredores.
A que deffende do demo as almas dos
pecadores...*

*Todos quanto-los oyron aa Virgen gloriosa,
que faz ataes miragres come Sennor poderosa,
Madre do Rey justiçaeyro. Ca, pero que piadosa
é, non quer que mal reçeban per ren os seus
pobladores
A que deffende do demo as almas dos
pecadores...*

*Nen outros que a sa casa vinnan per mar e per
terra;
e, empero que os mouros a vezes lle fazem
guerra,
aos que vee coitados nunca lle-la porta serra
d'acorrer con sa merçee, que é mayor das
mayores.
A que deffende do demo as almas dos
pecadores...*

TABELAS DE ANÁLISE DE CONTEÚDO

Corpo legislativo geral

Variáveis predominantes	Material Analisado (Legislativo)	Época (1254-1279)	Hipóteses / interpretações
Situações jurídico-religiosas	<i>Fuero Real</i>	1254-1255	lugar social subordinado / marginalizado, juntamente a judeus e hereges
Situações bélicas e jurídicas	<i>Espéculo</i>	1255	lugar social subordinado apenas quando associado a outros grupos; quando sozinhos, tolerados
Situações históricas e religiosas	<i>Setenario</i>	1255	lugar social marginalizado, no contexto bélico, mas ambíguo ou respeitado, no âmbito religioso
Situações jurídico-religiosas	<i>Siete Partidas</i>	1256-1265	lugar social ambíguo, marcado pela permanência subordinada
Situações jurídicas	<i>Ordenamiento de las Tafurerías</i>	1276	lugar social ambíguo, associado sobretudo a judeus
Situações jurídicas	<i>Leyes Nuevas</i>	1279	lugar social positivo, equiparado aos cristãos
Situações jurídicas	Todas as obras	1254-1279	lugar social marginal, ambíguo

Fuero Real (1252)

Variáveis e quantidade de vezes	Verbos / adjetivos/ expressões associados	Contexto (tema)	Grupos relacionados	Obras	Positivo, negativo ou neutro (+, -, =)
1. moros (1)	“de otras leyes”, desconhecem a “verdadera fe”	religioso (dízimos)	judeus e pagãos	FR	-
2. moro (1)	“non sea osado”	religioso (furto de igrejas)	judeus e cristãos	FR	=
3. moros (1)	“la meataad”	jurídico (contratos)	judeus	FR	-
4. moro (1)	“non sea”	jurídico (advogados)	judeus, hereges, cegos, servos, surdos, loucos, excomungados e menores de idade	FR	-
5. moro (1)	“non puedan ser”	jurídico e familiar (doações)	servos, religiosos, mulheres, menores de idade, loucos, hereges, judeus, mudos, surdos, traidores, condenados à morte e sem terra	FR	-
6. moro (1)	“non puede”	jurídico (heranças)	judeus e hereges	FR	-
7. mora (1)	“de outra ley”	jurídico e familiar (guarda dos filhos)	judias e mulheres de “outra lei”	FR	-
8. moro (1)	“si se tornare moro”	jurídico e familiar (deserdações)	judeus e hereges	FR	-
9. moro (1)	“tornarse moro”	religioso (conversão)	judeus	FR	-
10. moro (1)	“si fuer moro”, “mueran	familiar (casamento)	judeus	FR	-

	amos”				
11. moro (1)	“furtare”e “vendiere”	jurídico (propriedades)	servos	FR	-
12. moro (1)	“non puedan acusar”	jurídico (acusações)	judeus e hereges	FR	=

Siete Partidas (1256-1261)

Variáveis e quantidade de vezes	Verbos / adjetivos/ expressões/profissões associados	Contexto (tema)	Grupos relacionados	Obra	Positivo, negativo ou neutro (+, -, =)
13. moro (1)	batismo	religioso (batismo)	cristão, judeu, herege, pagão	SP	=
14. moro (1)	batismo, “outro que non creyese nuestra ley”	religioso (batismo)	não-cristãos	SP	=
15. moros (1)	Corpus Christi	religioso (comunhão)	judeus	SP	=
16. moros (4)	Corpus Christi, “moradores de nuestro señorío”	religioso (comunhão)	judeus	SP	-
17. moros (1), mezquitas (1), Mahomad (1)	“ganaron la tierra de los moros”	bélico e religioso (indicação de bispos e <i>reconquista</i>)	reis cristãos	SP	-
18. moros (1)	“prestres” (sacerdotes)	religioso (sacerdotes)	judeus	SP	+
19. moros (1)	“enemigos de la fe”	guerra (proteção de vilas e castelos)	inimigos da fé	SP	-
20. moro (1)	“feciese”	matrimonial e religioso (ordem religiosa)	hereges e não-cristãos	SP	-

21. moros (1)	“se acuerdan”	religioso (excomunhão)	judeus	SP	=
22. moros (1)	navios, armas	religioso e bélico (excomunhão)	cristãos	SP	-
23. moros (1)	“enemigos de la fe”	religioso e bélico (excomunhão)	servos	SP	-
24. moros (1)	“no son de nuestra ley”	religioso (sepulturas)	judeus, mouros, hereges, não-cristãos e cristãos excomungados	SP	-
25. moros (1)	servos, serviço, herdades	religioso e laboral (dízimo)	servos, judeus e cristãos	SP	=
26. moros (3), moro (1)	tierra, herdad, casas	religioso e patrimonial (dízimo)	judeus e cristãos	SP	=
27. moro (1)	herdade	religioso e patrimonial (dízimo)	judeus	SP	=
28. moros (1)	donaciones e mandas	religioso e patrimonial (bens de clérigos)	judeus e hereges	SP	-
29. moros (1)	tierra	militar (oficiais régios)	cristãos	SP	=
30. moros (1)	tierra	bélico (pirataria)	cristãos	SP	=
31. moros (2), moro (1)	serviço, cativos	cotidiano e bélico (cativos)	cristãos	SP	-
32. moro (1)	“de su ley”	jurídico (advogados)	judeus	SP	-
33. moros (1)	“como deben jurar”	jurídico-religioso (juramento)	cristãos e judeus	SP	=
34. moros (2), moro (3), mezquita (1), Mahomad (2), alcoran (1)	“jura apartada”, “segun tu crees”, “por la verdat que tu tienes”, “asi como tu dizes”	jurídico-religioso (juramento)	-	SP	+
34. moro (1)	servo	jurídico (conhecimento das leis)	judeus	SP	-

35. moro (1)	"testigo"	jurídico (testemunhas)	judeus e hereges	SP	-
36. moros (1)	"cartas"	jurídico (contratos)	judeus e cristãos	SP	=
37. moros (1)	adelantados, tierra	administração pública (cartas de chancelaria)	judeus	SP	=
38. moro (1)	"enemigos de la fe", cativos	bélico (cativos)	cristãos	SP	=
39. moros (1)	"tierra de moros", servos	jurídico (servidão)	cristãos	SP	=
40. moro (1)	"se fazer"(conversão)	religioso (casamento)	judeus, hereges e adúlteros	SP	=
41. mora (1)	desvariamiento, "non debe casar", outra lei	religioso (casamento)	judia, herege e não-cristã	SP	-
42. mora (1)	matrimonio, conversão	religioso (casamento)	judia	SP	-
43. moros (2)	parentes, "cuñadia", "segunt su ley", "se tornasen"	religioso (casamento)	judeus	SP	=
44. moro (1)	adultério, "se tornase" (conversão)	religioso (casamento)	herege e judeu	SP	-
45. moro (1)	"ficiese" (conversão), "fornicio espiritualmente", maldat	religioso (divórcio)	herege e judeu	SP	-
46. moros (1)	"se ficiese" (conversão), "fincar su ley", "denostase"	religioso (divórcio)	judeus	SP	-
47. mora (1)	fuese, apremiar	religioso (dote)	judeus e hereges	SP	-
48. moros (1)	inimigos da fé	militar (ajuda/traição)	cristãos	SP	-
49. moro (4)	"de outra lei", "feciese tornar"	jurídico- religioso (servidão e conversão)	judeus e hereges	SP	-
50. moros (2)	"tierra"	jurídico (servidão)	cristãos	SP	-
51. moros (1)	-	social (hierarquia)	judeus	SP	-

52. moros (2)	tierra, inimigos da fé	militar (guerra, traição)	cristãos	SP	-
53. moros (1)	tierra, inimigos da fé, traição	militar (ajuda/traição)	não-cristãos	SP	-
54. moros (1)	tierra, mercadorias	territorial (circulação de bens e pessoas)	judeus e cristãos	SP	=
55. moro (2)	outra lei	jurídico (promessa, servidão)	judeus e não- cristãos	SP	-
56. moros (1)	“se tornan”, apóstatas	jurídico (testemunhas)	judeus	SP	-
57. moros (1)	“tornáronse”, apóstatas, de outra lei	jurídico (herança)	não-cristãos	SP	-
58. moros (2)	outra lei, “tornasen á la fe”	jurídico (herança)	hereges e judeus	SP	-
59. moro (1)	-	jurídico (herança)	hereges e judeus	SP	-
60. moro (1)	servo	jurídico (manda)	hereges e judeus	SP	-
61. moras (1)	Toledo	jurídico (aborto)	judeus	SP	-
62. moros (2)	“tierra”	jurídico (servidão)	cristãos	SP	-
63. moros (1)	-	social (hierarquia)	judeus	SP	-
64. moros (2)	tierra, inimigos da fé	militar (guerra, traição)	cristãos	SP	-
65. moros (1)	tierra, inimigos da fé, traição	militar (ajuda/traição)	não-cristãos	SP	-
66. moros (1)	tierra, mercadorias	territorial (circulação de bens e pessoas)	judeus e cristãos	SP	=
67. moro (2)	outra lei	jurídico (promessa, servidão)	judeus e não- cristãos	SP	-
68. moros (1)	“se tornan”, apóstatas	jurídico (testemunhas)	judeus	SP	-

69. moros (1)	“tornáronse”, apóstatas, de outra lei	jurídico (herança)	não-cristãos	SP	-
70. moros (2)	outra lei, “tornasen á la fe”	jurídico (herança)	hereges e judeus	SP	-
71. moro (1)	-	jurídico (herança)	hereges e judeus	SP	-
72. moro (1)	servo	jurídico (manda)	hereges e judeus	SP	-
73. moras (1)	Toledo	jurídico (aborto)	judeus	SP	-
74. moro (1)	inimigos da fé	religioso (violação de sepulturas)	judeus e cristãos	SP	=
75. moro (1), moros (2)	“moro de paz”, forro, tierra, servidão	jurídico (servidão)	cristãos	SP	-
76. moros (1)	servos	religioso (conversão)	judeus	SP	=
77. moro (2)	“yoguiere”	jurídico- religioso (intercursos sexuais)	judeus e cristãos	SP	-
78. moros (2)	gente bárbara, cativos	religioso (conversão)	judeus	SP	=
79. moros (1)	“manera de gentes”, Maomé, insulto	sócio-religioso (definição do grupo)	-	SP	-
80. sarracenus (1), moro (1), moros (6), mesquita (2)	“su ley”, “denostando”, “non tengan buena ley”	jurídico- religioso (liberdade de culto)	cristãos	SP	+/-
81. moros (2)	converter, “tornadizo”	jurídico- religioso (conversão)	cristãos e judeus	SP	+/-
82. moros (1)	crenças estranhas	jurídico- religioso (conversão)	cristãos e judeus	SP	-

83. moro (1), moros (1)	traição, maldade, erro	jurídico-religioso (conversão)	cristãos	SP	-
84. moro (2)	apóstata, erro	jurídico-religioso (conversão)	judeus	SP	-
85. moro (2), mora (1)	aquela lei, erro	jurídico-religioso (conversão)	judeus e hereges	SP	-
86. moro (2), moros (1)	renegar, erro	jurídico-religioso (conversão)	cristãos	SP	+/-
87. moros (2), moro (1)	inimigos	político (mensageiros)	cristãos e judeus	SP	=
88. moro (2)	“yoguiere”	sexual (relações interreligiosas)	cristãs	SP	-
89. moros (1)	-	sócio-religioso (definição do grupo e das leis)	hereges	SP	=
90. moros (1)	“descreídos”	jurídico (definição)	judeus, hereges e desesperados	SP	-
91. moros (1)	desesperados, “denuestan”	jurídico (definição)	judeus, hereges e desesperados	SP	=
92. moros (5), Mahomat (1)	atrevidos, “denostar”	religioso (iconoclastia/blasfêmia)	judeus	SP	+/-
93. moros (2)	terra, cativos	militar (guerra e cativo)	-	SP	-

Setenario (1256)

Variáveis e quantidade de vezes	Verbos / adjetivos/ expressões/profissões associados	Contexto (tema)	Grupos relacionados	Obra	Positivo, negativo ou neutro (+, -, =)
94. moros (4)	guerra, vencidos, povoamento	Histórico (guerra, povoamento)	-	SET	-
95. mesquita (1), Maffómat (1), moros (1)	conquistados, terra, igreja	Histórico (conquista, ocupação, povoamento), religioso (substituição de templos)	-	SET	-
96. Mahómat (1), moros (1)	profeta, libro, viagem espiritual	Religioso (tradição profética)	judeus e cristãos	SET	+
97. moro (1)	batizar	Religioso (batismo)	judeu, pagão, herege e mulher	SET	=

Ordenamiento de las Tafurerías (1276)

Variáveis e quantidade de vezes	Verbos / adjetivos/ expressões/profissões associados	Contexto (tema)	Grupos relacionados	Obra	Positivo, negativo ou neutro (+, -, =)
98. moro (1)	testemunha	jurídico (testemunho)	cristãos e judeus	TAFUR	=
99. moros (2), moro (1)	forros, cativos, servos, empréstimo/usura	jurídico (empréstimo)	judeus, cativos e servos	TAFUR	-
100. moros (1), mesquita (1), moro (2), Maomé (2), Alcorão (1)	“jura apartada”, “segun tu crees”, “por la verdat que tu tienes”, “asi como tu dizes”	jurídico-religioso (juramento)	cristãos e judeus	TAFUR	+

Leyes Nuevas (1279)

Variáveis e quantidade de vezes	Verbos / adjetivos/ expressões/profissões associados	Contexto (tema)	Grupos relacionados	Obra	Positivo, negativo ou neutro (+, -, =)
101. moros (4), moro (7)	usura	Jurídico (usura)	judeus e cristãos	LN	=
102. moros (1)	fiador, devedor	Jurídico (empréstimo)	judeus e cristãos	LN	=
103. moros (1)	fiador, devedor	Jurídico (empréstimo)	judeus e cristãos	LN	=
104. moros (1)	jura	Jurídico-religioso (juramento)	judeus	LN	-
105. moros (1), mezquita (1), moro (3), Mahomat (2)	“jura apartada”, “tu ley”	Jurídico-religioso (juramento)	-	LN	+

Cantigas de Santa Maria (1257-1284)

Ocorrência	CSM	Termo (qtde.), em negrito quando aparece no título (18 no total)	Grupos/ personagens relacionados	Ação/adjetivo/ expressão referente	Contexto
1	Int.	Mouros (2)	-	Conquistados, derrota	Bélico (guerra)
2	28	Mouros (1) , Maomé (2), mouro (2)	Pagãos	Hoste, violência, atrevido, morte, ganância, beijudo, barbudo, falso, “recreudo” (covarde)	Bélico (guerra), religioso (conversão)
3	46	Mouro (4) , mouros (1)	-	Descrentes, guerra, roubo, estrago, invasão, saque, blasfêmia, barbudos	Bélico (guerra), religioso (conversão)
4	63	Mouros (5)	-	Almançor, medo, ferida, morte	Bélico (guerra), religioso (milagre)
5	83	Mouros (1)	-	Andaluzia, terra, prisão, carcereiro	Cativeiro (prisão), religioso (milagre), político (domínio)
6	95	Mouros (4) , Maomé (1)	-	Prisão, carcereiro, violência, saque, “entendido” (inteligente), barcas	Bélico (guerra)
7	99	Mouros (2)	-	Violência, destruição, prender, romper, desfazer, danificar, povo irado, povo malfadado, perecer, morrer	Religioso (iconoclasta)
8	124	Mouros (1)	-	Violência, prisão, apedrejamento	Religioso (costume/festa), político (domínio)
9	167	Moura (3), mours (1)	-	Morte, ressurreição	religioso (milagre e conversão)

10	169	Mouros (5), mesquita (1), Maomé (1)	-	Destruição, mal, rei, falsidade, arte, conquista	Religioso (templos), político (domínio)
11	176	Mouros (2)	-	Terra, carcereiros, cativo	Religioso (milagre), bélico (cativo)
12	181	Mouros (1)	-	Gente de outra lei, “descreuda” (incrédula/ descrente), inimigos	Bélico (guerra)
13	183	Mouros (4)	-	Terra, povo malvado, violência	Religioso (iconoclastia), político (domínio)
14	185	Mouros (5), mouro (5)	Satanás	Traidor, medo, falsos, “encreus” (infiéis), negros, hoste, vencidos	Bélico (conquista), religioso (milagre)
15	186	Mouro (6)	-	Servo, vileza, negro (como pez), falso, traidor	Social (relação interétnica)
16	192	Mouro (5), Maomé (1), Meca (1)	Pagãos, demônio	Servo, cativo, “encreu” (infiel/incrédulo), fé mentirosa, barbudo, falso, “descreudo” (incrédulo/ descrente); louco, vão, falso, cão	Religioso (conversão)
17	193	Mouros (1)	-	Guerra, navio, gente má, traidores	Bélico (guerra)
18	205	Moura (4), mouros (3)	Pagãos, Virgem Maria	Fogo, guerra, fronteira, castelo, batalha, cavalaria, vencidos, fogo, povo malfadado	Bélico (guerra)
19	212	Moura (1)	-	Serva	Social (servidão)
20	215	Mouros (5), mouro (1)	-	Barbudos, roubo, destruição, fronteira, imagem, apedrejar, vencidos	Bélico (guerra), religioso (iconoclastia)
21	221	Mouros (1)	-	Conquistados, Andaluzia	Bélico (guerra)

22	227	Mouros (4), mouro (1)	-	Mal, carcereiros, prisão, bravo, irado, violência	Bélico (guerra), cativo (prisão)
23	229	Mouros (4)	Demo	Derrubar, cegos, "contreitos" (paralíticos), hostes, destruir, queimar	Bélico (guerra), religioso (iconoclastia)
24	233	Mouros (1)	-	Terra, guerra, inimigos, descrentes, desesperados, cavaleiros, hoste, espantados	Bélico (guerra)
25	264	Mouros (3)	Judeus, demo, pagãos	Naves, cerco, galeras	Bélico (guerra), religioso (milagre)
26	265	Mouros (1), mouro (1)	-	Carcereiro, prisão, rico	Cativo (prisão)
27	271	Mouros (2)	-	Combate, nave, mal	Bélico (guerra), religioso (milagre)
28	277	Mouros (4)	-	Batalha, carne, sábado, vitória, violência	Religioso (interdição alimentar, milagre), bélico (guerra)
29	292	Mouros (1), mesquita (1), Maomé (2)	-	Cidade, imagem, derrota, batalha, golpe	Bélico (guerra), religioso (substituição de templo)
30	305	Mouro (1)	Judeu, cristão	Fé, tesouro	Religião (fé, milagre)
31	323	Mouros (4)	-	Guerra, aldeias, queimadas, roubo, destruição, violência	Bélico (guerra)
32	325	Moura (2), mours (1), mouros (2)	-	Carcereiras, deixar a fé, violência	Cativo (prisão), religioso (conversão, milagre)
33	328	Maomé (1), mouro (3), mouros (2)	Diabo	Advogado do Diabo; rico, sábio, aguazil, engano, batalha, terra	Bélico (guerra)
34	329	Mouro (4), mouros (4), Maomé (1),	-	Furto, atrevido, negro,	Religioso (blasfêmia,

		Alcorão (1)		“escodrunnados” (esquadrinhados), erguer, sem lei, mal, terra, gente, dano, batalha, destemidos, escrita, lei	milagre), bélico (guerra)
35	333	Mouros (1)	Judeus, cristãos	Testemunhas	Religioso (milagre)
36	344	Mouros (3)	-	Cavalgada, danos	Bélico (paz)
37	345	Mouros (5)	-	Violência, ataque, terra, conquista, bando, batalha, espreita, fogo	Bélico (guerra)
38	348	Mouros (6)	-	Batalha, destruir, conquista, terra, guerra, mal	Bélico (guerra)
39	352	Mouros (1)	Cristãos	Açor, tesouro	Social (bens)
40	358	Mouro (1)	-	Sábio, mestre	Social (sabedoria)
41	361	Mouros (1)	-	Vencidos, senhor	Bélico (guerra)
42	373	Mouros (4)	-	Terra, desbaratados, vencidos, mal	Bélico (guerra)
43	379	Mouros (3)	-	Roubo, batalha, guerra, mercê	Bélico (guerra)
44	406	Mouros (2)	-	Confusão, saída	Louvor, bélico (guerra)

CRONOLOGIA

Data	Eventos relacionados aos mouros, <i>España</i> e Afonso X	Fatos associados às obras afonsinas
570	Nascimento de Maomé	
610-611	O profeta começa a receber as revelações	
622	Hégira (exílio), que marca o início do calendário islâmico	
711	Berberes, liderados por Taliq, chegam em terras hispânicas	
912	Fundação do Califado de Córdoba	
1085	Início da <i>reconquista</i> cristã, com a retomada de Toledo	
1086	Chegada dos almorávidas na Península Ibérica	
1095	Urbano II inicia as Cruzadas	
1099	Cruzados conquistam Jerusalém	
1145	Início da segunda cruzada	
1171	Saladino acaba com a divisão entre os califados de Cairo e Damasco	
1189	Inicia-se a terceira cruzada, “dos reis”	
1195	Vitória dos almóadas sobre cristãos na Batalha de Alarcos	
1198	Começo da quarta cruzada	
1212	Vitória cristã (Castela-Navarra-Aragão) em Las Navas de Tolosa.	
1215	Criação da Universidade de Salamanca	
1217-1252	Reinado de Fernando III, o Santo.	
1230	União dos reinos de Castela e Leão.	
1232	Início da dinastia násrida em Granada, que durará até 1492.	
1236	Tomada de Córbova por Fernando III.	
1243	O príncipe Afonso conduz a conquista de Múrcia.	
1248	Conquista de Sevilha por Fernando III.	
1250	Afonso aprofunda seus estudos de	Redação de <i>Lapidario</i> . Reeditado entre

	astronomia.	1276-79.
1251		Toledo: tradução de Kalila e Dimna. Início da compilação do <i>Libro de los juegos</i> , até 1271.
1252-1284	Reinado de Afonso X em Castela e Leão	Grandes traduções toledanas.
1254	Afonso funda uma escola de estudos latinos e árabes em Sevilha.	
1255		Conclusão de <i>Fuero Real</i> . Início de <i>Setenario</i> e do <i>Espéculo</i> , concluídos em 1259.
1256		Início da redação da obra jurídica <i>Siete Partidas</i> , finalizada em 1265.
1257-1283		Período de elaboração e veiculação das <i>Cantigas de Santa Maria</i> .
1257	Eleição de Afonso X e Ricardo de Cronualha ao Sacro Império Romano Germânico.	
1260-1274		Redação de <i>Estoria de España</i> , também conhecida como <i>Primera Crónica General</i> .
1264	Rebelião mudéjar em Andaluzia	
1272		<i>Tábuas afonsinas</i> , sobre astronomia. Começa a ser escrita a <i>General Estoria</i> .
1275	Morte de Ricardo da Cornualha, última tentativa de Afonso X para convencer o papa.	
1276	Lúlio funda o colégio de Miramaro para o estudo do árabe e a formação de missionários para países muçulmanos.	Data de elaboração dos <i>Ordenamiento de las Tafurerias</i>
1279		<i>Leyes Nuevas</i> .
1282	Revolta do infante Sancho contra seu pai Afonso X. Uma assembléia de cavaleiros e prelados depõe Afonso e proclama rei o infante, que será privado dos seus direitos pelo pai.	
1284	Morte de Afonso X no meio de grave conflito.	

BIBLIOGRAFIA

Obras de referência

DICIONARIO DE DICCIONARIOS DO GALEGO MEDIEVAL (Corpus lexicográfico medieval da lingua galega). Disponível em <<http://sli.uvigo.es/DDGM/index.html>>.

Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987.

LE GOFF, Jacques & Schmitt, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial SP, 2002. 2 vols.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. Disponível em: <<http://corpus.rae.es/cordenet.html>>.

Fontes primárias

AFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrensis, 1959. 4 vol.

_____. *General Estoria*. Madri: Centro de Estudios Históricos, 1930.

_____. *Las Siete Partidas*. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, Calle de Escudellers, No. 2, 1844.

_____. *Opusculos legales del rey Don Alfonso el Sabio*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1836. 2 Tomos (Tomo I: El Espéculo o Espejo de Todos los Derechos. Tomo II: El Fuero Real, Las Leyes de los Adelantados Mayores, Las Nuevas y el Ordenamiento de las Tafurerias; y por apendice Las Leyes de Estilo).

_____. *Primera Crónica General de España*. Madri: Editorial Gredos, 1955.

_____. *Setenario*. VANDERFORD, Kenneth. (ed.). Buenos Aires: Instituto de Filología, 1945.

Privilégios reais de Afonso X. In: FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudejares de Castilla, considerados en si mismos y respecto de la civilizacion española*. Madrid: Imprenta de Joaquin Muñoz, 1866.

Obras consultadas e citadas

- ALMEIDA, Cybelle Crossetti de. *Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X*. In: Anos 90 - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vol. 9, Nº 16, 2002.
- BAGBY JR., Albert I. *Some Characterizations of the Moor in Alfonso X's Cantigas*. South Central Bulletin 30 (1970), 164-67. Disponível em <<http://www.jstor.org/pss/3187982>>. Acesso em 21/06/2008.
- BARROS, Clara. *Entre lei e 'ensinamento': o discurso legislativo na Primeyra Partida*. In: Linguística histórica e História da Língua Portuguesa. Actas do Encontro em homenagem a Maria Helena Paiva. Universidade do Porto, 2003. pp. 51-72. Disponível em <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6283.pdf>>. Acesso em 08/06/2010.
- BARROSO, Graciela. *Alfonso X y la Escuela de Traductores de Toledo – Notas para un estudio de políticas lingüísticas*. Actas Academia de Ciencias Luenticus. 2003, 5, 10. Disponível em <http://www.luenticus.org/articulos/_03AAL005/index.html>. Acesso em 17/02/2008.
- BARTH, Fredrik. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal : Do Ano Mil à Colonização da América*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.
- BRODMAN, James W. "The rhetoric of ransoming. A contribution to the debate over crusading in Medieval Iberia". In: *Tolerance and Intolerance. Social conflict in the Age of the Crusades*. POWELL, James M & GERVERS, Michael (eds.). Nova Iorque: Syracuse University Press, 2001. pp. 41-52.
- CARDAILLAC, Louis (org.). *Toledo - Séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus - o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- CASTRO, Bernardo Monteiro de. *As Cantigas de Santa Maria: um estilo gótico na lírica ibérica medieval*. EdUFF, 2006.
- CHARTIER, Roger. *A construção estética da realidade – vagabundos e pícaros na idade moderna*. In: Tempo, Rio de Janeiro, nº 17, 2004. pp. 33-51. Disponível em <www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg17-3.pdf>. Acesso em: 15/06/2008.
- _____. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

- _____. *O mundo como representação*. Estud. av. [online], 1991, vol.5, n.11, pp. 173-191.
- CONRAD, Philippe. *História da Reconquista*. Sintra: Publicações Europa-América, 2003.
- CORTI, Francisco. *La narrativa visual de las Cantigas de Santa Maria: testimonio y retórica*.
In: Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais. Belo Horizonte, 2003.
- COSTA, Ricardo da. “E o rei entrou na cidade em uma grande procissão, com todos cantando Te Deum laudamus”: a conquista de Córdoba (1236) por Fernando III, o Santo (c. 1198-1252) e a expansão das fronteiras da cristandade ibérica medieval. Conferência proferida no VI Encontro ANPUH-ES, na UFES, no dia 8 de novembro de 2006. Disponível em <<http://www.ricardocosta.com/pub/cordoba.htm>>. Acesso em 01/05/2008.
- CRADDOCK, James. “The Legislative Works of Alfonso el Sabio”. In: BURNS, Robert I.. *Emperor of culture*. Pensilvânia: University of Pennsylvania Press edition, 1990. Disponível em <<http://libro.uca.edu/alfonso10/emperor.htm>>. Acesso em 21/08/2009.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente*. Companhia das Letras: São Paulo, 2009.
- EISENBERG, Daniel. *The “General Estoria”: Sources and Source Treatment*. Zeitschrift fur romanische Philologie 89.1 (1973): 205–27. Disponível em <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12362746510153728765213/p000001.htm>>. Acesso em 01/09/2009.
- FACINA, Adriana. *Literatura & sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, Coleção Passo-a-Passo, nº 48, 2004.
- FERNÁNDEZ, Monica Farias. *A Senhor de Dom Afonso X: estudo de um paradigma mariano (Castela 1252-1284)*. Niterói: UFF, 1994. Dissertação (Mestrado em Letras).
- _____. *Si tomas los dones que te da la sabiduría del Rey - a imagem de rei sábio de Afonso X (Castela 1252-1284)*. Niterói: UFF, 2001. Tese (Doutorado em História).
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando & GONZÁLES VESGA, José Manuel. *História de Espanha. Uma Breve História*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angél. *Sociedad y organización del espacio en la España medieval*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.
- GEREMEK, Bronislaw. “Marginalidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 38. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995. pp. 185 – 212.
- _____. “O marginal”. In: LE GOFF, Jacques (org.) *O homem medieval*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1990.

- _____. *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura européia, 1400-1700*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GINZBURG, C.. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GONÇALVES, Beatris dos Santos. *Os marginais e o rei. A construção de uma estratégica relação de poder em fins da Idade Média portuguesa*. Doutorado em História. Niterói: UFF, 2010.
- GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, Elena. Sarracín, sarraceno y su campo semántico. *Un problema léxico abierto*. *Interlinguística*, n. 17. 2007. Disponível em <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2317326>>. Acesso em 10/04/2010.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *La repoblación de la zona de Sevilla durante el siglo XIV*. 2ª ed., Sevilla, 1993.
- _____. *Sobre la ideología de la Reconquista: Realidades Y Tópicos*. Disponível em <<http://www.vallenajerilla.com/berceo/santiago/reconquista.htm>>. Acesso em 21/05/2010.
- GUREVICH, Aron. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LE GOFF, Jacques. "O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico". In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1979.
- LOMAX, Derek. *La reconquista española*. Barcelona: Ed. Crítica, 1984.
- MACEDO, José Rivair. *Afonso, O Sábio, E Os Mouros: Uma Leitura das Siete Partidas*. Artigo publicado originalmente em *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS*, vol. 16, 2002. Disponível em <http://islamicaforum.blogspot.com/2007/06/afonso-x-o-sbio-e-os-mouros.html>. Acesso em 12/04/2008.
- _____. *Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval*. *SIGNUM: Revista da ABREM*, Vol. 3, p. 101-132, 2001.
- _____. *Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV*. Flávio de CAMPOS & Eliana Magnani Soares CRISTEN. *Le Moyen Age vu d'ailleurs*. São

- Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003. Disponível em: <www.ifcs.ufri.br/~pem/sinais.pdf>. Acesso em 28/04/2008.
- MACHADO, José Pedro. "Afonso X, o sábio, poeta e tradutor". In: *7º Centenário da morte de Afonso X, o Sábio*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1987.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe. *Acerca del uso, significado y referente del término "mudéjar". Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico*. In: Actas del IV Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, Universidad de Tel-Aviv, 1988.
- MARAVALL, José Antonio. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1983.
- MARTÍN, Antonio Pérez. "Hacia un derecho común europeo: la obra jurídica de Alfonso X". In: LLOPIS, Miguel Rodríguez (coord.). *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de la Europa*. Murcia: Consejería de Cultura y Educación, 1997.
- NASCIMENTO, Maria Filomena. *Olhar medieval sobre o Brasil Colônia*. Brasília: Revista Múltipla, número 12, ano VII, 2002.
- NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid: EUEDEMA, 1988.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cultura é patrimônio*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.
- PEREIRA, Raquel Alvitos. *Das Cañadas ao palco. Pastoreio e imaginário político na Baixa Idade Média espanhola (séculos XIV – XVI)*. Tese (Doutorado em História). Niterói: UFF, 2010.
- _____. *Pastores de Deus, Pastores del Reino de España – um estudo da produção da imagem dos rústicos no teatro do Baixo Medievo (sécs. XV – XVI)*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 2005.
- PIMENTA, Alfredo. "Introdução". In: AFONSO X. *Fuero Real*. Edição do Instituto para a Alta Cultura, 1946.
- RIBEIRO, Ana Beatriz Frazão. *O monarca nas obras de Afonso X: construindo as diferenças*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999. Tese (Doutorado em História).
- RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- SERRANO, Matilde López. "Estudio preliminar". In: *Cantigas de Santa Maria de Alfonso X el Sabio, Rey de Castilla*. Madri: Editorial Patrimonio Nacional, 1987.
- SHILS, Edward. *Centro e periferia*. Lisboa: Difel, 1992.

- SODRÉ, Paulo Roberto. *Fontes jurídicas medievais: o fio, o nó e o novelo*. In: Série Estudos Medievais, vol. 2 (Fontes), 2009. pp. 151-167. Disponível em <http://www.fclar.unesp.br/poslinpor/gtmedieval/publicacoes/serie02 fontes/fontes_paulo-sodre.pdf>. Acesso em 17/10/2010.
- SOUZA JUNIOR, Almir Marques de. *A realeza castelhana no contexto da expansão cristã (Península Ibérica - século XIII)*. In: Atas da VI Semana de Estudos Medievais. Rio de Janeiro, 2006.
- SCHMITT, Jean-Claude. "A história dos marginais". In: LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. pp. 261-290.
- SILVA, Leila Rodrigues da. *Marginalidade e exclusão: aspectos da produção intelectual eclesiástica no reino suevo*. Semana de Integração Acadêmica. Desafios às Ciências Humanas e Sociais. In: Atas ... Rio de Janeiro: CFCH, 2006. (prelo). Disponível em <<http://www.pem.ifcs.ufri.br/Marginalidade.pdf>>. Acesso em 08/05/2009.
- SILVEIRA, Marta de Carvalho. *O tempo nas penalidades: uma análise comparativa do Fuero Real e do Fuero Juzgo*. In: Revista de História Comparada (PPGHC-UFRJ), vol. 3, 2009. pp. 1-26. Disponível em <http://www.hcomparada.ifcs.ufri.br/revistahc/artigos/volume003_Num001_artigo004.pdf>. Acesso em 04/05/2010.
- TILIO, Rogério Casanovas. *Reflexões acerca do conceito de identidade*. Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades. VOLUME VIII, NÚMERO XXIX, Abr-Jun 2009.
- TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- TUDELA Y VELASCO, Maria Isabel Pérez. *La imagen de la Virgen María en las Cantigas de Alfonso X*. En *la España Medieval*, 15 (1992), 297-320. Disponível em: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02143038/articulos/ELEM9292110297A.PDF>>. Acesso em 18/04/2008.
- VALDÉON, Julio. *Aproximación histórica a Castilla y Leon*. Valladolid: Ámbito, 1982.
- _____. "Leon y Castilla". In: LARA, Manoel Tuñón. *Feudalismo e Consolidación de los Pueblos Hispánicos (siglos XI–XV)*. Barcelona: Labor, 1994.
- VEREZA, Renata. *Espaços de interação, espaços de conflito: a representação sobre os muçulmanos em Castela no século XIII*. Revista do Mestrado de História (Universidade Severino Sombra), v. 11, 2010. pp. 45-59.

- _____. *Mosaico Palimpsesto. Morfologia intervenções urbanas em cidades reconquistadas: Toledo e Sevilha, séculos XI - XIII*. Tese (Doutorado em História Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- VILLANUEVA, Francisco Márquez. *El concepto cultural alfonsí*. Madri: Colecciones Mapfre, 1994.
- VIVES, Jaime Vicens (org.). *Historia social y económica de España y America*. Barcelona, Espanha : Editorial Vicens-Vives, 1959.
- WHEATCROFT, Andrew. *Infiéis: o conflito entre a Cristandade e o Islã (638-2002)*. Rio de Janeiro: Imago, 2004 .
- ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994.
- _____. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.