

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA – ICHF
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – GHT

ANNA CARLA MONTEIRO DE CASTRO

Que ningún judio non sea osado

**Estudo sobre as práticas políticas e representações dos judeus no reinado de Alfonso X
(Castela, 1252-1284)**

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA – ICHF
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – GHT

ANNA CARLA MONTEIRO DE CASTRO

Que ningún judio non sea osado

**Estudo sobre as práticas políticas e representações dos judeus no reinado de Alfonso X
(Castela, 1252-1284)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Setor Temático-Cronológico: História Medieval

Orientador: Prof^a Dr^a VÂNIA LEITE FRÓES

C355 Castro, Anna Carla Monteiro de.

Que ningún judío non sea osado: estudo sobre as prácticas políticas e representacións dos judeus no reinado de Afonso X (Castela, 1252-1284) / Anna Carla Monteiro de Castro. – 2013.

184 f. ; il.

Orientador: Vânia Leite Fróes.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

Bibliografia: f. 164-169.

1. Judeu. 2. Afonso X, Rei de Castela e Leão
3. Representação. 4. Centralização administrativa. 5. Identidade.
6. Idade Média. I. Fróes, Vânia Leite. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 946.02

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA – ICHF
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – GHT

ANNA CARLA MONTEIRO DE CASTRO

Que ningún judio non sea osado

**Estudo sobre as práticas políticas e representações dos judeus no reinado de Alfonso X
(Castela, 1252-1284)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Setor Temático-Cronológico: História Medieval

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Vânia Leite Fróes – Orientadora
Universidade Federal Fluminense – UFF

Professora Doutora Renata Rozental Sancovsky
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Professora Doutora Raquel Alvitos Pereira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

NITERÓI
2013

DEDICATÓRIA

Aos meus pais e irmã,
sempre, por tudo.

Ao Pedro, por ele.

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Vânia Leite Fróes, por mais uma vez aceitar guiar meus passos nessa trajetória que é a constante formação do historiador.

À Professora Doutora Renata Rozental Sancovsky e à Professora Doutora Raquel Alvitos Pereira, não apenas por aceitarem compor a banca de avaliação deste trabalho, mas pelas sugestões feitas e que foram fundamentais para a forma acabada desta pesquisa.

Aos pesquisadores e aos colegas do *Scriptorium*, pelo aprendizado e pelas experiências tão proveitosas.

Aos professores da UFF, especialmente à Professora Doutora Renata Vereza, ao Professor Doutor Edmar Checon de Freitas, ao Professor Doutor Roberto Godofredo Fabri, pelos ensinamentos e pelas aulas ministradas nas disciplinas do PPGH-UFF e que foram tão importantes para melhor organizar as idéias deste trabalho.

Ao Caio Tavares, à Luiza Zelesco e à Rebecca Tavares, por todo o carinho e incentivo e pelos pastéis e cafés da vida.

A Rafaella Sousa, Renan Marques Birro, Márcio Felipe Almeida da Silva, Jéssica Furtado, José Ricardo Rodrigues, Marcelo Coutinho, e tantos outros colegas que, ao longo da graduação e do mestrado tanto contribuíram. À Viviane Azevedo, pela ajuda e solicitude.

Aos meus pais, Anna e Antonio, pelo exemplo dado.

À minha irmã, Anna Carolina, que mesmo à distância deu seu jeito de se fazer presente no processo.

Ao Pedro, pela ajuda com revisão do texto, mas também pelo apoio, carinho e incentivo; pela compreensão, quando as ausências se fizeram necessárias e, sobretudo, por tornar o processo mais leve.

Ao Tiago Batistone, Livia Perfeito, Midiã de Souza e Carolina Góes, por não permitirem que eu me ausentasse tanto do mundo, me trazendo sempre de volta quando o trabalho consumia demais.

Ao Jordão Pablo de Pão, pelos empurrões sempre tão providenciais, pelas conversas e cafés sempre estimulantes, pelo carinho e interesse. Ao Dimitrius Rabelo, Helena Costa e Gustavo Martins, pela amizade. Aos demais colegas e chefes de TMJC, pela compreensão e flexibilidade, sem as quais não haveria tempo hábil para cursar as disciplinas.

Às equipes de História Antiga e Medieval do EAD de História da Unirio. Aos meus alunos do CEDERJ do Polo Duque de Caxias.

RESUMO

Estudo sobre as práticas políticas e representações dos judeus durante o reinado de Afonso X, através de fontes de cunho literário e normativo produzidas pelo círculo régio. Buscou-se analisar as diferentes formas de representação e as disposições referentes à tal comunidade. Utilizou-se como fundamento teórico o conceito de representações, de Georges Duby e Roger Chartier; de marginalização, de Bronislaw Geremek; de pária, de Louis Dumont; e de alteridade relativa, de Paul Zumthor, para compor o quadro de nossa análise. Buscamos demonstrar a forte relação existente entre processos de marginalização dos judeus com um projeto de centralização e construção de identidade para o reino. A conclusão apontou para a importância de pensarmos os processos de marginalização em sua dinâmica com a centralidade. Observamos movimentações de aproximação e distanciamento, com a construção de margens fluidas que situam grupos numa condição de alteridade relativa.

1. Judeus. 2. Castela (século XIII) 3. Marginalização 4. Representação 5. Afonso X
6. Centralização 7. Identidade/Alteridade 8. Alteridade Relativa 9. Idade Média

ABSTRACT

Study on political practices and Jewish representation during the reign of Afonso X, using literary and normative documentation produced by the royal power. In our analysis, we sought to expound the different forms of Jewish representation and the royal injunctions related to that community. In order to build a framework for our analysis, we used the following concept: representation, as used by Georges Duby and Roger Chartier; marginalization, by Bronislaw Geremek, pariah, by Louis Dumont; and relative alterity, by Paul Zumthor. We sought to demonstrate the intrinsic relationship between Jewish marginalization and the royal centralizing project, with the obvious intention to construct an identity for the kingdom's subjects. In our conclusion, we pointed out to the importance of considering marginalization processes in their intrinsic bond to the centrality. In that matter, we observed movements of proximity and detachment, resulting in the construction of a fluctuating margin, in which social groups are situated on a condition of relative alterity to the majority.

1. Jews 2. Castile (13th century) 3. Marginalization 4. Representation 5. Afonso X
6. Centralization 7. Identity/Alterity 8. Relative Alterity 9. Middle Ages

SUMÁRIO

RESUMO	5
ABSTRACT	6
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – O JUDEU NA HISTÓRIA DA ESPANHA: PROBLEMAS E QUESTÕES	14
1.1 – BALANÇO HISTORIOGRÁFICO	15
1.2 – QUADRO TEÓRICO	33
1.2.1 – <i>Marginais e marginalidade</i>	35
1.2.2 – <i>Organização social do espaço</i>	44
1.2.3 – <i>Representação</i>	45
1.2.4 – <i>Identidade e alteridade</i>	49
1.3 – FONTES	54
1.3.1 – <i>Fontes narrativas e literárias</i>	54
1.3.2 – <i>Fontes normativas, disposições de Cortes, diplomas régios e repartimentos</i>	56
CAPÍTULO 2 – OS JUDEUS E O REINO: CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA	61
2.1 – A IGREJA APÓS LATRÃO IV	62
2.2 – A CRISTANDADE, CORPO MÍSTICO	68
2.3 – REI, CABEÇA E CORAÇÃO DO REINO: CONCEPÇÃO CORPORATIVA DE REINO	70
2.4 – PRODUÇÃO DO ESPAÇO EM CASTELA	73
2.5 – VIDA ET MANTENIMIENTO DEL PUEBLO: JUSTIÇA	79
2.6 – JUDEUS EM CASTELA	81
2.6.1 – <i>Judeus e o repovoamento do século XIII</i>	82
2.6.2 – <i>Atividades desempenhadas</i>	84
2.6.3 – <i>Legislação e estatuto civil dos judeus</i>	88
CAPÍTULO 3 – DE POVO DE DEUS A POVO DA FALSA LEI	93
3.1 – OS FILHOS DE ISRAEL	95
3.2 – MAOS ENCREUS	107
3.2.1 – <i>Traição e morte de Jesus</i>	108
3.2.2 – <i>Desconfiança para com os judeus</i>	114
3.2.3 – <i>Associação com o diabo</i>	123
3.2.4 – <i>Rebeliões e insurgências</i>	125
CAPÍTULO 4 – MANSAMENTE ET SIN BOLLICIO MALO: DISPOSIÇÕES PARA OS JUDEUS....	132
4.1 – JUDÍOS DEL REY: O PAPEL DAS RELAÇÕES PESSOAIS	132
4.2 – MANERA DE HOMES: HOMOGENEIZAÇÃO	137
4.3 – MEDIDAS DE PROTEÇÃO	139
4.4 – MEDIDAS DE RESTRIÇÃO	142
4.5 – RELAÇÕES DE PODER	147
4.6 – USURAS	149
4.7 – DÍZIMO	153
4.8 – PLEITOS ENTRE CRISTÃOS E JUDEUS	154
4.9 – CONVERSOS	155
CONCLUSÃO	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	164
ANEXOS	170
CRONOLOGIA.....	171
ANTOLOGIA DE FONTES.....	173

Lista de ilustrações*

Título	Identificação	Referência	Página
<i>Figura 1: Distribuição de aljamas na Península Ibérica Medieval.</i>	---	http://www.columbia.edu/cu/spanish/courses/spanish3349/03edadmedia/images/notas_juderias_max.jpg	20
<i>Figura 2: Esquematização da margem</i>	---	Autoria própria.	44
<i>Figura 3: Comunidades judaicas ibéricas com sinagogas</i>	---	VICENS VIVES, Jaime (ed.). <i>Historia de España y America</i> . 2. ed. Barcelona: Vicens-Vives, 1971, tomo II. p. 55.	66
<i>Figura 4: Mapa das conquistas no século XIII</i>	---	VICENS VIVES, Jaime (ed.). <i>op. cit. Historia de España y America</i> . 2. ed. Barcelona: Vicens-Vives, 1971, tomo II. p. 9.	77
<i>Figura 5: Representação da morte de Jesus com participação dos judeus</i>	Iluminura do ms. Ms. B. I. 1, fol. 196. r. Madri: Biblioteca de El Escorial	RODRIGUEZ BARRAL, Paulino. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las <i>Cantigas</i> de Santa María de Alfonso X. Anuario de estudios medievales, Barcelona, v. 37, n. 1, pp. 213-243, jan/jun, 2007. p 243.	111
<i>Figura 6: Crucificação de Jesus. Judeus aparecendo de forma ativa no processo, com um deles auxiliando na fixação de Jesus na cruz</i>	Iluminura do ms. B. I. 1, f. 74v. Madri: Biblioteca de El Escorial	RODRIGUEZ BARRAL, Paulino. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las <i>Cantigas</i> de Santa María de Alfonso X. Anuario de estudios medievales, Barcelona, v. 37, n. 1, pp. 213-243, jan/jun, 2007. p 243.	114
<i>Figura 7: Merlim utiliza criança judia com cabeça voltada para trás para converter os judeus</i>	Iluminura do ms. B. I. 1, f. 155 v. Madri: Biblioteca de El Escorial	RODRIGUEZ BARRAL, Paulino. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las <i>Cantigas</i> de Santa María de Alfonso X. Anuario de estudios medievales, Barcelona, v. 37, n. 1, pp. 213-243, jan/jun, 2007. p 242.	116
<i>Figura 8: Judeus tentam crucificar menino cristão</i>	Iluminura do ms. Ms. B. I. 1, fol. 20 v. Madri: Biblioteca de El Escorial	RODRIGUEZ BARRAL, Paulino. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las <i>Cantigas</i> de Santa María de Alfonso X. Anuario de estudios medievales, Barcelona, v. 37, n. 1, pp 213-243, jan/jun, 2007. p 238.	117
<i>Figura 9: Como Santa Maria livrou de morte un judeu que tiinnam preso hñus ladrões, e ela solto-o da prijon e feze-o tornar crischão</i>	Iluminura do ms. B. I. 1, f. 125 r. Madri: Biblioteca de El Escorial	RODRIGUEZ BARRAL, Paulino. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las <i>Cantigas</i> de Santa María de Alfonso X. Anuario de estudios medievales, Barcelona, v. 37, n. 1, pp 213-243, jan/jun, 2007. p 240.	121
<i>Figura 10: Cantiga na qual judeu profana imagem da Virgem lançando-a na latrina, motivo pelo qual morre e é levado por um diabo</i>	Iluminura do ms. B. I. 1, f. 50 r. Madri: Biblioteca de El Escorial	RODRIGUEZ BARRAL, Paulino. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las <i>Cantigas</i> de Santa María de Alfonso X. Anuario de estudios medievales, Barcelona, v. 37, n. 1, pp 213-243, jan/jun, 2007. p 239.	124
<i>Figura 11: Gráfico da alteridade de judeus</i>	---	Autoria própria	128

* As figuras utilizadas têm apenas caráter ilustrativo, por não se tratar de uma análise iconográfica.

ABREVIATURAS DAS FONTES PRIMÁRIAS

SP – *Siete Partidas*

DIP – *Diplomatário Andaluz*

CARLC – Cortes de los antiguos reynos de León y Castilla

ODLT – Ordenamiento de las tafurerías

ESP – *Espéculo*

PCG – *Primeira Crônica Geral (Estoria de España)*

CSM – *Cantigas de Santa Maria*

FR – *Fuero Real*

LN – *Leyes Nuevas*

Introdução

O estudo aqui apresentado ocupou-se da investigação de como o reinado afonsino lidou com a presença judaica no seio de uma sociedade que se afirmava como essencialmente cristã. A análise foi feita tendo como norte os conceitos de marginalização, representação, centro, organização social do espaço, entre outros. Buscou-se articular tais conceitos com a finalidade de demonstrar que durante o reinado de Afonso X em Castela foi construída uma situação ambígua para os judeus, passando ora por afastamentos, ora por aproximações, o que gerava uma margem fluida que permitia aos indivíduos o trânsito pela mesma. Assim, observamos uma oscilação na condição dos judeus nesse reino, que dependia de fatores diversos para além do religioso.

Este trabalho marca o fim de um processo que remonta aos anos de bacharelado e licenciatura em História pela Universidade Federal Fluminense, onde se deram os contatos iniciais com esse instigante e plural mundo que foi o do medievo ibérico, com atributos tão particulares e fascinantes. O caráter único de um local onde coexistiram três religiões monoteístas despertaram desde cedo uma curiosidade pela forma como se travou tal coexistência, permeada por trocas e conflitos, aproximações e distanciamentos, aceitações e recusas.

No primeiro momento, essa particularidade ibérica não apenas ofereceu um campo de investigação muito proveitoso para quem demonstrasse inclinação a estudar questões de alteridade, mas também gerou um interesse particular que se tornaria determinante na trajetória posterior à graduação, culminando com o curso de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

Falamos aqui da comunidade judaica ibérica, cuja história oscilou entre momentos de maior ou menor tensão com os governantes a quem esteve submetida, fossem visigodos, muçulmanos ou cristãos. A pesquisa citada anteriormente resultou no trabalho de conclusão de curso, no qual a preocupação no momento era compreender como a monarquia afonsina representava os judeus e com que motivações.¹ Essa investigação levantou uma série de questões que não pudemos responder e que deram origem ao projeto apresentado à banca do PPGH-UFF. O projeto então exposto, embora tenha sofrido uma série de alterações ao longo

¹ CASTRO, Anna Carla Monteiro de. *Que manera de homes: representação dos judeus no reinado de Alfonso X (Castela, 1252-1284)*. Niterói: UFF, 2010. 99f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – ICHF, Universidade Federal Fluminense, 2010.

da pesquisa, possuía como principal objetivo, já em seu início, abarcar a relação entre o projeto de centralização de Afonso X, rei de Castela e Leão de 1252 a 1284, e os processos de marginalização dos judeus naquela sociedade.

Tal processo foi entendido não em termos de isolamento; pelo contrário, o enfoque foi sua relação direta com a tentativa de definir uma identidade para o reino, do qual o rei se pretendia aglutinador das diversidades. Também buscou relacionar o processo entendido como de marginalização com um momento transitório entre uma monarquia feudal e uma monarquia que começava a tentar ampliar o escopo de seu poder.

Portanto o trabalho aqui apresentado por um lado se insere no campo de uma história político-cultural, ao pensar o projeto de centralização e as formas através das quais buscou legitimar-se; e, por outro, nas relações sociais ao refletir justamente sobre o processo de marginalização e sua dinâmica na relação com a sociedade e, mais precisamente, com o círculo real.

A escolha pela comunidade judaica como representativa de um grupo marginalizado se deu como desdobramento das pesquisas supracitadas, sendo assim apenas um recorte dentro de uma vasta gama de marginalizados na sociedade castelhana do século XIII, composta de tantos “outros”.

Em nossa estrutura, dividimos o trabalho em quatro capítulos. O primeiro – “O judeu na história de Espanha: problemas e questões” – teve como objetivo situar o leitor quanto aos pressupostos teóricos e metodológicos que nortearam a pesquisa. Dessa maneira, trabalhou a problemática da relação entre o projeto de definição identitária, que partiria do círculo real afonsino, e os processos de marginalização naquela sociedade, mostrando se trataram de processos complementares, devendo a marginalização ser entendida não em termos de um isolamento social, mas como uma forma de inserção diferenciada com implicações para esses grupos marginalizados. O capítulo se articulou em três grandes tópicos: o primeiro contou com um balanço historiográfico sobre a Espanha, o reinado afonsino e os judeus ibéricos; o segundo apresentou o quadro teórico da pesquisa; e o terceiro, por fim, especificou e caracterizou as fontes utilizadas na pesquisa. Foram usadas passagens que contemplavam os judeus das seguintes obras: *Fuero Real*, *Leyes Nuevas*, *Siete Partidas*, *Cantigas de Santa Maria*, diplomas régios, as disposições das *Cortes* de Valhadolid e de Jerez, o *Repartimiento de Sevilla* e o *Especulo de las leyes*.

O segundo capítulo, intitulado “Os judeus e o reino: contextualização do problema”, teve como fim delimitar os principais recortes de tempo e espaço em que se inseriu o problema aqui estudado. Assim, numa primeira parte, apresentou a problemática da fase da

Reconquista no período afonsino, que apontava para uma mudança de situação em relação aos demais reinados, com a passagem da fase de expansão para a de manutenção e administração do território, bem como de seu arranjo. O reinado afonsino foi estudado sobretudo a partir da questão da organização social, refletida num esforço de uniformização de *fueros* e leis aplicadas nas diversas localidades do reino, indicando como esse movimento (no sentido de uma centralização) ainda foi transitório. Múltiplos elementos anteriores mostravam a força das relações de cunho pessoal de um passado recente, por mais que houvesse esforço de superação dessa situação, permitindo que falemos de monarquia feudal, tal como definida por Júlio Valdeón. A segunda parte do capítulo voltou-se para a situação dos judeus no reino, buscando enfatizar o caráter heterogêneo desta comunidade.

“De *povo de Deus* a *povo da falsa lei*”, o terceiro capítulo, buscou exibir as diversas manifestações de representações dos judeus pelo círculo afonsino. Isso mostrou movimentos de aproximação e de distanciamento numa relação de alteridade que é, ela própria, relativa, configurando uma margem ambígua. Inicialmente analisamos as representações que partiam de algum grau de neutralidade, ou mesmo de valoração positiva, sendo os casos mais significativos aqueles nos quais percebemos a evocação de um passado bíblico comum. Na parte posterior nos concentramos em representações negativas nas quais percebemos um movimento de distanciamento, que procuravam expor os judeus como inimigos da Cristandade, profanadores, deicidas, bestializados, demonizados. Assinalou-se que as representações variavam de acordo com os objetivos de quem enunciava o texto, resultando numa ambiguidade da figura do judeu, ora povo de Israel, começo e confirmação da lei de Deus; ora inimigos cristãos, “piores que os mouros”.

O capítulo final, chamado “*Mansamente et sin bollicio malo*”: disposições para os judeus”, analisou as formas através das quais o poder régio lidou com os judeus em seu reino, alternando entre duas linhas de força fundamentais. A primeira seria que, tal como o restante da sociedade, a relação do monarca com os judeus também tinha o peso dos laços de cunho pessoal. Assim, observamos que na prática o vínculo da realeza com os judeus foi ambíguo, flutuando ao redor da proximidade de elementos individuais judaicos com o círculo real. A outra linha de força é a de que a monarquia, definidora do centro e devido aos seus projetos de ampliação de poder, produziu uma representação homogeneizadora desses grupos, privando-os de suas singularidades, o que gerou deformações.

Por fim, a conclusão resgatou elementos desenvolvidos no texto, apontando para a atuação de uma monarquia em fase de transição junto aos judeus do reino. Mostrou que, da mesma maneira como em outras esferas, foi possível observar uma oscilação na postura da

monarquia no trato com os judeus. Tal movimento refletia, na verdade, a ambiguidade de uma monarquia na qual os laços pessoais ainda se faziam presentes e que buscava as vias de uma centralização.

Foram usadas ao longo da dissertação imagens ilustrativas. Elas não tiveram qualquer objetivo de análise iconográfica mais profunda, uma vez que não foi esse o objetivo da pesquisa. Buscaram apenas ilustrar algumas representações imagéticas dos judeus, quando se julgou pertinente.

Para além dessas imagens ilustrativas, usamos mapas com o objetivo de situar o leitor, bem como uma cronologia do reinado afonsino. Por fim, uma antologia de fontes, na qual buscamos selecionar alguns dos exemplos mais significativos do que demonstramos na pesquisa.

Ficam aqui os resultados de um trabalho de pesquisa que ainda pode ser mais desenvolvido. Certamente, estamos cientes das fragilidades e das lacunas que ficaram, mas imaginamos que pelo possa haver uma pequena contribuição desta dissertação para a medievística ibérica e a alteridade no Brasil.

Capítulo 1 – O judeu na história da Espanha: problemas e questões

Em entrevista ao jornal *El Mundo*, quando perguntado se a convivência entre cristãos, judeus e muçulmanos teria sido real, o historiador Júlio Valdeón Baruque respondeu:

Más que convivencia, habría que decir coexistencia. Alfonso X el Sabio (1221-1284) tuvo mucha relación con judíos y musulmanes en la Escuela de Traductores de Toledo. Sin embargo, en su obra *Las Partidas* se lee: ‘Los judíos están como testimonio de que mataron a Cristo y con la esperanza de que algún día se conviertan.’ Decir ‘os admitimos porque os daréis cuenta de vuestro error’ no es tolerancia. Pero probablemente coexistieron más que en otros países de Europa.²

A resposta do historiador castelhano, bastante sucinta, traz implícita uma bagagem de inúmeros debates em torno da questão dos termos nos quais teria ocorrido a coexistência entre judeus, cristãos e muçulmanos na Península Ibérica. Um debate muitas vezes apaixonado, revestido por mitos e opiniões pessoais que acabam por comprometer a visão dos envolvidos. Como muito bem demonstra o autor, a questão aqui é ser inegável, por um longo período, que as três confissões religiosas tiveram que coexistir e tolerar-se mutuamente, fosse isso algo visto como positivo ou não.

Essa coexistência pode ser lida de formas distintas e de fato o tem sido já de longa data pela historiografia. Ela é classificada por alguns como uma coexistência plenamente harmônica e aberta às singularidades de cada confissão religiosa; por outros, como uma coexistência repleta de tensões e conflitos, antecipando todo o desenvolvimento posterior da história ibérica nos tempos modernos. Essa questão tem relação direta com o que pensamos neste trabalho, uma vez que se buscou apreender como as políticas reais lidaram com grupos marginalizados, sendo usado o exemplo dos judeus. Isso significa que tivemos que refletir, o tempo todo, sobre a natureza da relação entre três grupos confessionais simultaneamente presentes naquele mesmo cenário que foi a Castela de meados do século XIII.

² “Mais que convivência, devemos falar em coexistência. Afonso X, o Sábio (1221-1284), relacionou-se bastante com judeus e muçulmanos na Escola de Tradutores de Toledo. No entanto, na sua obra [as *Siete*] *Partidas*, lê-se: ‘Os judeus estão como testemunho de que mataram Cristo e com a esperança de que algum dia se convertam.’ Dizer ‘os aceitamos para que prestem conta de seu erro’ não é tolerância. Mas, ao que tudo indica, coexistiram mais que em outros países da Europa.” [tradução minha] VALDEÓN BARUQUE, Júlio. *El mundo, ante el gran debate sobre la identidad de España*. *El Mundo*, n. 5.370, 22 de agosto de 2004. Entrevista concedida a Asuncion Domenech e Arturo Arnalte. Disponível em: http://www.almendron.com/historia/entrevistas_historiadores.pdf [Acesso em 25 de maio de 2012, às 01:41]

Nosso objetivo foi, portanto, compreender a relação entre o projeto de definição e construção ideológica do centro da sociedade com suas margens e como tal processo influenciou na questão da inserção social. Assim, a marginalização foi entendida não em termos de isolamento; pelo contrário, o enfoque foi justamente a relação direta desta com a tentativa de definição de uma identidade para o reino, do qual o rei se pretendia aglutinador das diversidades.

A pesquisa se inseriu no campo de uma história político-cultural por um lado, ao pensar o projeto de centralização e as formas através das quais busca legitimar-se; e das relações sociais por outro, ao pensar o processo de marginalização e sua dinâmica na relação com a sociedade e, mais precisamente, com o círculo real.

Essa temática, por sua vez, levou-nos a dialogar com uma vasta bibliografia anterior, seja no que se refere a obras mais gerais, permeadas por debates e ideias como a da identidade espanhola, seja relacionada a bibliografias específicas do reinado afonsino ou sobre a presença judaica na Península Ibérica.

1.1 – Balanço historiográfico

Em primeiro lugar, é importante citar grandes obras que, com ambiciosos objetivos de histórias gerais, debruçaram-se audaciosamente sobre o projeto de escrever a história da Espanha desde suas origens até os tempos vividos por seus autores. Obras como *Historia social y económica de España y América*,³ organizada por Jaume Vicens Vives, e a *Historia de España*,⁴ dirigida por Miguel Artola, são dois exemplos desses projetos que buscaram, sendo fruto de seu próprio contexto, dar conta de uma história que abarcasse os diversos aspectos da sociedade espanhola, desde suas origens. Em ambas temos volumes dedicados à história medieval.

Na coleção de Vives que, como o título mostra, buscava dar conta não apenas da Espanha, mas da América espanhola, o baixo medievo foi abordado no tomo II, de 1957, juntamente com uma parte consagrada aos reis católicos e aos descobrimentos. A cargo de Santiago Sobrequés Vidal, a seção que abrangia o baixo medievo o abordava dentro de várias perspectivas, sendo o grande eixo a história social e econômica, como indica o título da

³ VICENS VIVES, Jaime (ed.). *Historia de España y América*. 2. ed. Barcelona: Vicens-Vives, 1971, tomo II.

⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. *La época Medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. (ARTOLA, Miguel. *Historia de España*, t. 2)

coleção, denotando a forte ligação e influência que o organizador, Jaume Vicens Vives, tem dos *Annales*.

Em *La epoca del patriciado urbano*, Sobrequés Vidal fez importantes considerações acerca do processo de Reconquista,⁵ acompanhado do repovoamento e as implicações econômicas, sociais, demográficas e culturais de tal processo.⁶ O autor observou que, embora no século XIII tenha havido um considerável aumento do território sob domínio hispanocristão, este não foi acompanhado de um aumento demográfico significativo. Ainda que a região conquistada nesse século, que correspondia à Andaluzia e à Múrcia, fosse mais densamente povoada que as incorporadas até então, grande parte de sua população abandonaria as terras durante a conquista cristã (sobretudo nos núcleos urbanos), onde a tendência das capitulações passou a ser, cada vez mais, a da não permissão da permanência da população muçulmana. Assim, cidades como Úbeda, Baeza, Córdoba, Carmona, Jáen e Sevilha foram sendo esvaziadas.

Outras regiões, como Ecija, Jerez e Arcos chegaram a manter sua população anterior, até que houvesse a expulsão das mesmas, em função das revoltas muçulmanas observadas no reinado afonsino.⁷ Naquele momento, uma série de transformações inviabilizaram que se repetisse o que ocorreu após a conquista de Toledo,⁸ quando foi dada a alternativa de escolha de permanência ou de saída escoltada por funcionários do rei até lugar seguro.

O governo de Afonso X tratou a questão de forma bastante diferente. É claro que esta tendência a um esvaziamento pós-capitulação dizia respeito aos núcleos urbanos; mesmo assim, as zonas rurais muitas vezes passariam também por um processo de esvaziamento demográfico de seu contingente muçulmano. É preciso que levemos em conta que nessas zonas rurais, mesmo quando havia permissão para a permanência dos muçulmanos, estes preferiam abandonar as terras cristãs, estabelecendo-se no reino de Granada, se tivessem

⁵ Não pretendemos, aqui, discutir a adequação ou não do termo reconquista, pois isto nos afastaria de nosso tema central. Ainda assim, trata-se de questão de suma importância. Cf. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 2002.

⁶ SOBREQUES VIDAL, Santiago. La época del patriciado urbano. In: VICENS VIVES, Jaime (ed.). *Historia de España y América*. 2. ed. Barcelona: Vicens-Vives, 1971, tomo II. p. 8-406.

⁷ *Ibid.* p. 46.

⁸ Toledo, quando conquistada pelos cristãos, em 1085, contou com a assinatura de um acordo de capitulação no qual se garantia a preservação da liberdade da população mudéjar. Podemos observar que, entre este momento e o fim da Idade Média, ocorreu uma mudança na questão sobre a permanência da população muçulmana nas cidades reconquistadas ao Islã, sendo esta permissão cada vez mais rara conforme nos aproximamos do século XIII. É preciso acrescentar também que teria grande influência na condição dos mudéjares em cidades reconquistadas os termos nos quais se dariam a guerra de conquista. Quanto antes se assinasse o acordo de capitulação, quanto menos resistência fosse oferecida, maiores as chances de uma permanência, ou ao menos que fosse dado um tempo hábil para que se desfizessem de seus bens e abandonassem a cidade.

condições para tal. Era preferível estar num reino muçulmano a estar submetido a um reino cristão, numa categoria inferior. Assim, quem tinha condições muitas vezes preferia abandonar as terras, o que explica o esvaziamento do contingente muçulmano estendendo-se também ao campo. Somemos a isso a expulsão destas populações rurais após as revoltas mudéjares e o endurecimento da postura afonsina posterior a este episódio, e percebemos o quão pouco a expansão territorial do século XIII pôde contar com um aporte significativo de muçulmanos.

Outro aspecto ressaltado por Sobrequés Vidal diz respeito à região da Baixa Estremadura, também conquistada nesse momento: a região igualmente não teve muito a oferecer ao contingente demográfico, pois era pouco povoada antes da conquista e o restante de sua população fugiria ou morreria durante as guerras entre cristãos e muçulmanos.⁹ Conclui ele que, para além de seu próprio contingente cristão, as conquistas do século XIII só puderam contar com uma contribuição que se limitava à população murciana, algumas minorias rurais andaluzas e algumas colônias judaicas dos núcleos urbanos da Andaluzia cuja permanência foi permitida. O restante da população muçulmana partiu para Granada.

Sua estimativa foi de que, enquanto se observou um aumento em cerca de 50% no território submetido à coroa castelhana, o aumento populacional foi de cerca de somente 10%, algo em torno de 300.000 habitantes, dos quais aproximadamente 100.000 seriam judeus.¹⁰

Ainda assim, mesmo que não haja um aumento significativo da população, sobretudo de muçulmanos, como exposto acima, Sobrequés Vidal chama a atenção para a importância que aqueles judeus e muçulmanos que decidiam ficar tiveram no aumento populacional do reino. Este aumento observado na Reconquista do século XIII acentuava o que o autor caracteriza como o fato social característico da história espanhola, ou seja, a *convivência* entre judeus, cristãos e muçulmanos. Embora não dedique tanta atenção à questão da *convivência*, não a qualificando em termos de uma *convivência* pacífica ou conflituosa, o autor chama a atenção para o fato de que este aumento nas populações muçulmanas e judaicas tinham consequências sociais.

No que se refere aos judeus, especificamente, sua síntese os retratava como uma população de grande mobilidade, o que se explicava pelo predomínio de atividades mercantis. O autor exibía uma visão tradicional dos judeus como apenas capazes de ocupar funções que

⁹ *Ibid.* p. 46.

¹⁰ *Ibid.* p. 46.

tendiam à mobilidade, o que outros estudos mais recentes já descartaram, pois muitas vezes vemos judeus ligados à terra, atuando como camponeses ou mesmo como grandes senhores.¹¹

Quanto à minoria mudéjar, Sobrequés Vidal a retrata tendendo menos à mobilidade, sendo mais ligada à terra, fixando-se como agricultores e artesãos rurais: consequência das capitulações que tendiam a não permitir sua permanência nas cidades. Estes mudéjares se estabeleceriam em áreas designadas.

A população judaica, por sua vez, tenderia a se concentrar mais em cidades e vilas. Poderiam estar organizados em bairros próprios para eles, como seria o caso das *juderías*, mas naquele momento isto ainda não era uma regra absoluta, como foi posteriormente. Há, ainda, situações nas quais a população judaica se encontrava dispersa por vilas e cidades, vivendo nos mesmos bairros que os cristãos. Isso poderia acontecer, inclusive, em cidades que contassem com bairros próprios para os judeus, como é o caso de Sevilha. Embora a cidade contasse com uma *aljama*¹² amuralhada, temos relatos de judeus adquirindo propriedades fora dos limites desta. O contrário também era possível e veremos casos de cristãos com propriedades no interior destes bairros destinados aos judeus.

Já no que se refere à coleção organizada por Miguel Artola, *Historia de España*, cuja primeira edição se deu em 1973, mais uma vez nos deparamos com um volume especialmente dedicado à Idade Média, desta vez a cargo do conceituado José Angel García de Cortázar.¹³ Refletindo nessa obra os traços mais característicos de sua produção, o autor buscou na Alta Idade Média os aspectos que moldariam, junto a outros surgidos no devir histórico ibérico, a sociedade medieval hispânica, abordando no volume, portanto, desde o momento da derrocada romana e o estabelecimento dos visigodos até o final do século XV e início do XVI. Sua proposta visava dar conta de um período bastante amplo num único volume.

Deu bastante atenção à história rural, como era característico de seu fazer histórico, e às formas de organização social do espaço, reservando, da mesma maneira que o faz Sobrequés Vidal, grande importância para o fenômeno do repovoamento. Este foi tido como

¹¹ A historiadora Renata Rozental Sancovsky chama a atenção para este problema, alertando para o perigo da adoção de uma visão homogeneizadora dos judeus, como se todos estivessem envolvidos em atividades econômicas móveis, quando na verdade encontramos judeus atuando de formas diversas, muitas vezes como senhores, e outras tantas, como camponeses pobres ou artesãos. Embora o período abordado pela autora em seu estudo seja o da monarquia visigoda, e lide com a questão da intolerância da dita monarquia e com a questão judaica, tomando como personagens judeus, conversos e judaizantes, a observação é bastante pertinente também para nosso período, uma vez que, como veremos mais adiante, não raras vezes nos deparamos com fontes mostrando diversos setores e formas de atuação judaica que não condizem com o estereótipo do judeu mercador ou prestamista, por exemplo. SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010. pp. 42-43.

¹² Embora *aljama* possa se referir tanto a bairros judeus quanto a muçulmanos, usamos aqui o termo pensando sempre nas *juderías* espanholas medievais.

¹³ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. *op. cit.*

essencial uma vez que, sucedendo o processo de conquista, garantiu a posse do território de fato.

O repovoamento, fosse de terras conquistadas dos muçulmanos, fosse pela redistribuição interna de população do reino,¹⁴ teria como característica o fato de ser sempre uma empresa, na qual o chefe (o rei) combinava com os colaboradores as condições de participação que, por sua vez, teve peso na estruturação do novo território. A monarquia ibérica teria, portanto, caráter contratual, o que se manifestava nos *fueros* e nos *repartimientos*, por exemplo.

García de Cortázar chama atenção ainda para a diferença no uso social que as cidades hispanocristãs teriam: enquanto no mundo muçulmano houve ênfase em atividades mercantis e artesanais, as cidades, ao serem conquistadas pelos cristãos, passavam a desempenhar um papel completamente diferente, adquirindo um perfil mais agrícola, passando a ser residência de pessoas dedicadas a atividades agropecuárias. Assim, seu papel, segundo o autor, era menos de criadoras de atividades econômicas, e mais de organizadoras do espaço, sendo, portanto, cidades agrárias ou pastoris.¹⁵

No que se refere às mudanças que a Reconquista e o repovoamento trouxeram para a composição demográfica e suas implicações sociais, chama atenção para a incorporação de novos territórios que, povoados por muçulmanos e judeus, tinham como consequência a diversificação da base étnica e religiosa da população dos reinos cristãos, resultando na coexistência de povos de religiões e procedências diversas.¹⁶ Cortázar insiste, tal como Sobrequés Vidal, no caráter de mobilidade dos judeus, que se movimentariam entre as cidades cristãs, dentro das quais estariam organizados nas *aljamas*. Estima que no fim do século XIII seriam cerca de 200.000 em Castela, representando cerca de 5% da população.¹⁷

¹⁴ A população de outras regiões do reino acabaria atraída pelas oportunidades geradas nas terras recém-conquistadas, muitas vezes causando sangria populacional nos seus lugares de origem. Cabe ressaltar que entre esta população atraída pelas vantagens oferecidas pela coroa havia também judeus, o que mostra que, num primeiro momento, não se podia abrir mão de qualquer incremento no contingente que ajudasse a garantir a posse do território.

¹⁵ *Ibid.* p. 152-153.

¹⁶ *Ibid.* p. 170.

¹⁷ *Ibid.* p. 171.



Figura 1: Distribuição de aljamas na Península Ibérica Medieval

Da mesma forma que Sobrequés Vidal, García de Cortázar apresenta, dessa forma, uma visão tradicional do judeu, ressaltando a questão da riqueza e da usura. Atribui a estas atividades o motivo da gradual erosão de sua condição nos reinos, ainda que fossem protegidos pela coroa:

la condición jurídica de los habitantes de todas ellas, equiparadas en un principio a las de los cristianos, se fue erosionando con el tiempo, a pesar del apoyo de que gozaron por parte del poder real, a causa de la animadversión popular cristiana, estimulada eruditamente por el recuerdo de su traición en la “pérdida de España” y su colaboración en la muerte de Cristo y alimentada a nivel más inmediato por la envidia que suscitaba su riqueza y la opresión que ejercían a través de sus préstamos usurarios.¹⁸

¹⁸ “A condição jurídica dos habitantes de todas elas, equiparadas no início à dos cristãos, foi-se erodindo com o tempo, ainda que gozassem do apoio por parte do poder real, devido à aversão popular cristã, estimulada eruditamente pela lembrança de sua traição na ‘perda da Espanha’ e sua colaboração na morte de Cristo e alimentada num nível mais imediato pela inveja que sua riqueza suscitava e na opressão que exerciam através de seus empréstimos usurários.” [tradução minha] *Ibid.* p. 172.

O que ele ignora é que, muitas vezes, a mesma coroa que “protegia” os judeus ajudava a difundir certos estereótipos, alimentando o imaginário da “perda da Espanha”, do “judeu traidor”, do “judeu deicida”.

Ambas as obras, seja a dirigida por Vicens Vives, seja a dirigida por Miguel Artola, dados seus aspectos mais abrangentes, ainda que demonstrassem grande preocupação com aspectos econômicos, sociais e demográficos, acabaram impedidas de destacar com maior ênfase o reinado afonsino e a questão judaica dentro deste. Na verdade, isso não nos parece nada estranho, uma vez que isso sequer era a proposição das obras. Some-se a isso o fato de serem trabalhos já um tanto quanto datados, sobretudo o organizado por Jaume Vicens Vives. Assim podemos entender que, quando foi dada alguma atenção aos judeus, por exemplo, acabamos nos deparando com uma tendência historiográfica que reproduzia certos estereótipos, como a questão da ênfase em atividades comerciais, na prática da usura, na atuação como conselheiros reais.

Sobre o problema citado acima, caberia voltar mais uma vez ao historiador Julio Valdeón Baroque, encarregado dos capítulos referentes ao núcleo castelhano-leonês na obra *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos*, tomo IV da coleção *Historia de España*, dirigida por Manuel Tuñón de Lara.¹⁹ Valdeón Baroque observa, a respeito da posição dos judeus dentro dos reinos cristãos, que, ainda que tenha havido uma parcela da população judaica ocupando postos de confiança próximos a reis e senhores, colaborando em campanhas de Reconquista, sendo recompensados com grandes doações, desempenhando importante papel na vida cultural e intelectual do reino, ou ainda com importante função financeira (prestamistas, mercadores):

Solo un grupo muy reducido de judíos ocupaba puestos de relieve en la maquinaria del gobierno o de las finanzas. La inmensa mayoría vivía de su trabajo como modestos menestrales y padecían, al mismo tiempo, las consecuencias de la marginación que afectaba a toda la comunidad.²⁰

No que pese o restante da obra, cabe ressaltar a ênfase dada por Valdeón ao caráter feudal da monarquia ibérica, uma vez que atendia a interesses de senhores feudais, calcado

¹⁹ VALDEÓN BARUQUE, Julio; SALRACH, José M^a; ZABALO, Javier. *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos* (siglos XI-XV). Barcelona: Editorial Labor, 1994 (Historia de España, t. 4).

²⁰ “Somente um grupo muito reduzido de judeus ocupava postos de destaque no maquinário do governo ou das finanças. A imensa maioria vivia de seu trabalho como modestos artesãos e sofriam, ao mesmo tempo, as consequências da marginalização que afetava toda a comunidade.” [tradução minha] *Ibid.* p. 57.

em relações de dependência e de cunho pessoal. O rei estaria cercado por homens a ele vinculados por laços de vassalagem. Além disso, se vale das terras conquistadas como forma de conceder benefícios a estes senhores, mantendo assim laços de dependência diretos.²¹ Neste quadro mais geral, o século XIII seria o momento no qual teria início um movimento de centralização, embora este fosse ainda bastante incipiente (a monarquia ainda seria dependente de suas relações de cunho pessoal, por mais que buscasse se libertar delas, recorrendo ao Direito Romano, à homogeneização de costumes e de *fueros*).

Além desta obra mais geral, o autor também realizou um estudo mais pormenorizado do reinado de Afonso X. Em *Alfonso X el Sabio: la forja de la España moderna*,²² o autor parte dos tempos de infante de Afonso, embora a análise seja, como não poderia deixar de ser, sobre seu reinado, abordando seus mais diversos aspectos, como a luta contra os muçulmanos, as relações do rei com a nobreza, a Igreja, as cidades, outros reinos, a questão do *fecho del imperio*, a empresa cultural afonsina e a relação destes com judeus e muçulmanos e sua consequente situação no interior do reino. O reinado afonsino teria como características a busca pelo fortalecimento do poder régio, o desenvolvimento de obra jurídica que fundamentasse tal objetivo, além da tentativa de homogeneização das leis. Seria também marcado por seu vasto programa cultural, com destaque para questões mais humanas e menos teológicas e metafísicas. Por tudo isso, Valdeón acredita que Afonso seria um precedente da modernidade na política, no pensamento e na cultura.²³

De característica bastante semelhante é a obra de Manuel González Jiménez, um dos maiores especialistas no reinado afonsino, especialmente no que se refere à região da Andaluzia. Em *Alfonso X el Sabio: historia de un reinado (1252-1284)*,²⁴ o autor, da mesma forma que Valdeón, propõe um estudo sobre os diversos aspectos do reinado afonsino. Aborda o início de seu reinado, envolvido nos primeiros anos com a problemática questão do repartimento das terras de Sevilha, passando mais uma vez pelo *fecho del imperio*, pela questão das obras jurídicas, pelo plano de centralização, pelas relações da monarquia com os diversos segmentos sociais, pelos enfrentamentos, pelas crises, pela intensa produção cultural que vale ao rei a alcunha de sábio, entre tantos outros temas essenciais para quem pretenda acercar-se minimamente das questões essenciais de Castela naquele momento.

²¹ *Ibid.* pp. 60-61.

²² VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Alfonso X el Sabio: la forja de la España moderna*. Madrid: Temas de Hoy, 2003.

²³ *Ibid.* pp. 16-17.

²⁴ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el sabio: historia de un reinado – 1252-1284*. Palencia: Editorial La Olmeda, 1999.

Para além de sua importância, em conjunto com a obra de Valdeón, na contextualização da sociedade durante o reinado afonsino, a obra de González Jiménez traz como grande contribuição uma vasta relação de fontes referentes ao período bem como estudos de diversos aspectos que façam referência ao período tratado.

Uma ressalva importante a se fazer às duas obras citadas sobre o reinado afonsino é quanto ao tom um pouco apologético, buscando defender Afonso daqueles que o criticaram por ser politicamente inapto e pelos acontecimentos desastrosos que marcaram o fim de seu reinado. Assim, por exemplo, para González Jiménez, seu livro seria fruto da admiração que tem “por el más universal de los reyes hispánicos medievales”,²⁵ um rei “culto y refinado, protector de poetas, sabios y artistas, generoso y liberal”.²⁶ Valdeón, mais moderado ao falar do rei, ainda assim demonstra também essa predileção e defende o monarca. De qualquer forma são obras de valor inestimável para o estudo do reinado afonsino.

Também são importantes contribuições para quem se acesse do tema os trabalhos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense,²⁷ onde observamos crescente interesse pelo reinado afonsino. Em primeiro lugar, é necessário citar a tese de doutorado de Mônica Farias Fernández, intitulada *Si tomas los dones que te da la sabiduría del rey: a imagem de rei sábio de Afonso X: Castela, 1252-1284*.²⁸ Nela, a autora aborda como a imagem de um rei sábio, atribuída a Afonso X, era releitura de uma parcela do sagrado, atribuída ao monarca como forma de legitimação do mesmo. A sabedoria, dessa forma, teria no discurso ligado à afirmação do rei a função de aglutinadora do reino na figura régia. O rei, sobretudo através de seus grandes projetos legislativos, buscava definir papéis e lugares que caberiam aos súditos em seu reino e que tipo de comportamento se esperaria destes em função dos lugares ocupados. A dissertação de mestrado da autora também aborda o período afonsino, embora o foco esteja mais na questão da exaltação da Virgem nas *Cantigas de Santa Maria* e na associação que se busca fazer entre seu culto e a realeza castelhana, em detrimento ao culto a Santiago de Compostela, que tinha motivações políticas claras.²⁹

²⁵ “Pelo mais universal dos reis hispânicos medievais” [tradução minha] *Ibid.* p. 10.

²⁶ “Culto e refinado, protetor de poetas, sábios e artistas, generoso e liberal” [tradução minha] *Ibid.* p. 9.

²⁷ Doravante, PPGH-UFF.

²⁸ FERNÁNDEZ, Mônica Farias. *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. 341f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 2001.

²⁹ *Id.* *A sennor de Dom Afonso X: um estudo do paradigma mariano (Castela 1252-1284)*. Niterói: UFF, 1994. 291p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 1994.

Mais recente é a dissertação de mestrado de Leonardo Augusto Fontes, intitulada *Às margens da cristandade: os moros d’Espanña à época de Alfonso X*.³⁰ Esse trabalho foi de grande importância no desenvolvimento desta pesquisa, seja pela afinidade temática, seja pela cronologia de ambas as pesquisas. Nela o autor busca tratar da marginalização dos mouros durante o reinado afonsino, num momento em que o centro do corpo social era cristão e que o elemento muçulmano era visto como responsável pela “perda da Espanha”: os hispanocristãos que empreenderam a “Reconquista” acreditavam que eram continuadores dos visigodos, cujo reinado teria sido interrompido pelo elemento muçulmano.

Fontes se vale do conceito de marginalidade de Bronislaw Geremek e Jean-Claude Schmitt para compreender como se daria a inserção social do mouro na sociedade castelhana de meados do século XIII, entendendo como ambígua a coexistência destes com os cristãos. Para Fontes, ao mesmo tempo que, no plano cultural, haveria uma política aberta ao legado científico e cultural das minorias religiosas da Península Ibérica, haveria, num plano político, uma situação de marginalização sócio-jurídica destas mesmas minorias. As contribuições dessa pesquisa, juntamente com a de Mônica Farias Fernández, ambas desenvolvidas através dos diálogos entre pesquisadores do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos, para o trabalho aqui desenvolvido são imensuráveis. A partir destas, e dos diálogos desenvolvidos no âmbito deste laboratório, é que grande parte deste trabalho começou a tomar forma.

Outros trabalhos desenvolvidos no PPGH-UFF também abarcam o reinado afonsino e são de interesse para esta pesquisa. É o caso da dissertação de mestrado de Almir Marques de Souza Junior, intitulada *As duas faces da realeza na Castela do século XIII: os reinados de Fernando III e Afonso X*, que, como o nome indica, realiza a análise de dois modelos distintos de realeza vigentes em Castela: um do guerreiro de Cristo, espécie de cruzado que luta contra o infiel e recebe a alcunha de santo justamente pela contribuição feita à cristandade ao expulsá-los; e o outro, modelo de rei sábio, trovador, administrador da justiça. O autor demonstra em sua pesquisa como a escolha por determinado modelo atendia à especificidade de seu momento histórico e como em ambos os casos o apelo ao sagrado está presente,

³⁰ FONTES, Leonardo Augusto Silva. *Às margens da cristandade: os moros d’Espanña à época de Alfonso X*. Niterói: UFF, 2011. 320f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 2011.

discordando, portanto, da vertente historiográfica que insiste em negar o referencial religioso nas monarquias ibéricas.³¹

Por fim, resta agora abordar a historiografia que se ocupa da questão da presença judaica no interior dos reinos ibéricos e como se dariam os termos dessa coexistência. É preciso que fique claro de início que a escolha aqui pelo termo coexistência não é aleatória. Damos preferência ao termo que Julio Valdeón usa para tratar dessa relação, por entender que o termo *convivência*, consagrado pelo historiador da literatura e filólogo Américo Castro, recebeu uma carga de otimismo, sendo muitas vezes usado no sentido de uma convivência harmônica numa “Espanha das três religiões”.

Though there is no reason why *convivencia* need designate only harmonious coexistence, it has in fact acquired this meaning among certain historians who have romanticized the concept. These historians present the Christian kingdoms of the Iberian Peninsula as uniquely tolerant of religious minorities until the expulsion of 1492.³²

A observação de David Nirenberg deixa claro os termos nos quais a questão vem sendo abordada por parte da historiografia, sendo esta abordagem mais comum entre os hispanistas, embora uma geração mais recente dos mesmos venha matizando mais o assunto.

O autor propõe que a forma como tem-se lidado com o tema se polariza em torno de duas grandes tendências. Por um lado haveria esta tradição ligada aos hispanistas, que tende a ver a questão toda em termos de uma convivência pacífica e frutífera. Uma disposição que relegaria a segundo plano os períodos de violência e perseguição, dando destaque para as trocas culturais e para uma “era de ouro” da cultura judaica.³³ No polo oposto estaria a tendência que busca ver na história da coexistência entre os três grupos confessionais na Península Ibérica nada além de perseguição e intolerância. Esta corrente, que se manifesta, segundo o autor, na dita escola de Jerusalém,³⁴ via a Idade Média como uma época de grande

³¹ SOUZA JUNIOR, Almir Marques. *As duas faces da realeza na Castela do século XIII: os reinados de Fernando III e Alfonso X*. Niterói: UFF, 2009. 188p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 2009.

³² “Embora não haja qualquer motivo para que *convivência* designe somente a coexistência harmoniosa, ela acabou de fato adquirindo este significado entre alguns historiadores que romantizaram o conceito. Estes historiadores apresentam os reinos cristãos da Península Ibérica como singularmente tolerantes para com as minorias religiosas até a expulsão de 1492.” [tradução minha] NIRENBERG, David. *Communities of Violence: Persecution of minorities in the Middle Ages*. Nova Jersey: Princeton, 1996. p. 8.

³³ *Ibid.* p. 8.

³⁴ Referimo-nos aqui aos estudiosos da história judaica ligados ao que é produzido em Israel, com destaque para Baer entre seus nomes mais representativos. Cabe ressaltar, contudo, que é preciso cuidado ao tratar a questão dessa maneira, uma vez que passa a ideia de haver uma produção historiográfica monolítica e coerente vinda da fundação do Instituto de Estudos Judaicos da Universidade de Jerusalém. Sobre este tema, cf. MYERS, David. Is

perseguição às minorias religiosas: cada incidente de perseguição seria uma prévia de outros posteriores, e a predisposição seria sempre de um agravamento no grau destas perseguições.³⁵

A vertente que prima pela coexistência frutífera e fala em uma “era de ouro” foi em grande parte devedora dos debates surgidos das formulações de Américo Castro. Em 1948, o filólogo e historiador da literatura publicaria a obra *España en su historia*,³⁶ que sofreu inúmeras reedições posteriores, onde chamava a atenção para o fato de que a forja da identidade espanhola estaria na confluência e nas trocas das três culturas presentes na Península Ibérica: judeus, muçulmanos e cristãos. Na verdade sua obra se inseria num momento maior entre historiadores e intelectuais espanhóis que refletiam sobre a própria identidade e origem do espanhol moderno.

Inserido nesses debates, Castro acreditava que da troca e dos contatos entre esses grupos ocorreria a formação da identidade do espanhol. Não seria, portanto, durante a monarquia visigótica que encontraríamos a origem das características da maneira de viver espanhola, sendo isso algo posterior, no contato entre as três culturas: “la vida visigótica nada creó com sello inconfundiblemente español [...]. En el año 1000, por el contrario, la España cristiana era ya en lo esencial como en el 1600.”³⁷ Nesse intervalo de séculos estaria justamente a convivência dos povos cristãos, judeus e muçulmanos na Península. É crítico, assim, quanto a uma visão que costumava atribuir já aos visigodos a origem espanhola:

Enfocada así la realidad del vivir, desaparece la abstracción de una España ya dada “intemporalmente” sobre la tierra ibérica. Creíamos que sobre aquella supuesta España cayó el accidente de la presencia indeseada de musulmanes (y de judíos), y que al marcharse éstos, España regresó a su eterno ser, después de un enojoso intermezzo de 800 años. No. Cuando hablo ahora de “lo español”, esta noticia ocurre en mi conciencia con un aspecto y una forma cuyo sentido no puedo rastrear con anterioridad al año 711.³⁸

Não se pode rastrear anteriormente ao ano de 711 porque é nesse momento que as três culturas fariam da Península Ibérica o palco de séculos de convivência. A visão de Américo

there still a “Jerusalem school”? Reflections on the state of Jewish historical scholarship in Israel. *Jewish History*, v. 23, pp 389-406, 2009.

³⁵ *Ibid.* p. 8-9.

³⁶ CASTRO, Américo. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Editorial Crítica, 1983.

³⁷ “A vida visigótica nada criou com um selo inconfundivelmente espanhol [...]. No ano 1000, pelo contrário, a Espanha cristã era já na sua essência como seria em 1600” [tradução minha] *Ibid.* p. 13.

³⁸ “Focada assim a realidade da vida, desaparece a abstração de uma Espanha já dada, de forma atemporal, sobre a terra ibérica. Pensávamos que sobre aquela suposta Espanha se deu o acidente da presença indesejada dos muçulmanos (e dos judeus), e que, com a saída destes, a Espanha retornou à sua essência, depois de inoportuno intervalo de 800 anos. Não. Quando falo agora de ‘o espanhol’ esta informação ocorre em minha consciência com um aspecto e uma forma cujo sentido não posso rastrear antes do ano 711.” [tradução minha] *Ibid.* p. 14

Castro entrava em conflito com a de Cláudio Sanchez-Albornoz, que fundamentava toda sua tese justamente na concepção de que a origem da identidade do homem espanhol estaria nas monarquias visigóticas. Em sua obra *España: un enigma histórico*, propunha que, embora judeus e muçulmanos tivessem contribuído muito para a cultura espanhola, eles não faziam parte do “espanhol” propriamente.³⁹ Haveria uma clara separação e distinção entre o espanhol e os judeus, por exemplo. Para Sanchez-Albornoz, os visigodos seriam já os verdadeiros espanhóis e Castro exageraria a questão das trocas culturais, uma vez que a natureza conflitiva dos contatos não levaria a trocas culturais criativas.⁴⁰

Como mencionado anteriormente, tanto Castro quanto Sanchez-Albornoz se inseriam num momento histórico muito particular, buscando respostas que explicassem quem é o homem espanhol e que permitissem compreender o momento que viviam. Seja como for, o fato é que a abordagem de Castro gerou uma série de seguidores que procuraram explicar o contato entre as três culturas em termos de uma convivência harmônica e frutífera. Nessas abordagens é frequente que observemos um silêncio no que se refere a qualquer episódio violento ou de perseguição, priorizando situações de trocas culturais. É assim, por exemplo, que muitas vezes vemos uma grande ênfase, no que se refere ao reinado de Afonso X, na questão da cooperação entre judeus, cristãos e muçulmanos para a produção das grandes obras que marcaram o período. Esses estudos raramente vão mencionar disposições jurídicas que colocam as minorias religiosas em condição de inferioridade.

Na outra vertente, a da busca pelas raízes persecutórias, vemos alguns grandes historiadores buscando na Idade Média a gênese dos males que nos afligem hoje. É inegável que o interesse pela história de grupos minoritários só faz enriquecer as abordagens históricas. Até meados do século XX, por exemplo, pouca atenção era dada a esses grupos pela historiografia. Principalmente no que se refere à história dos judeus, vemos que raramente havia interesse de uma historiografia geral em se debruçar sobre sua história, com esse grupo aparecendo em pequenos capítulos dentro de grandes obras. Até então o verdadeiro interesse pela história dos judeus ficava relegado, quase sempre, a historiadores hebraístas e somos devedores destes em grande medida, dada a carência até pouco tempo atrás de estudos mais gerais.

As mudanças observadas na historiografia desde então, acompanhadas dos próprios eventos históricos, fizeram com que houvesse cada vez mais um verdadeiro interesse pela

³⁹ SANCHEZ ALBORNOZ, Cláudio. *España: un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa, 2000. 2 tomos.

⁴⁰ GLICK, Thomas. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton: Princeton University Press, 1979. p. 8.

história de minorias, tão frequentemente relegadas ao esquecimento. A grande produção de obras retratando a história de judeus, muçulmanos, mulheres, leprosos e homossexuais foi um grande ganho para a historiografia. Contudo essa mudança na abordagem historiográfica veio muitas vezes acompanhada de uma postura que é a da busca pela gênese das atitudes persecutórias. Como aponta David Nirenberg, a maior parte busca na Idade Média o momento inicial dos grandes males que afligiram as sociedades modernas e contemporâneas, adotando posturas teleológicas que esquadrinham nesse período histórico o momento inicial de manifestação de uma intolerância que, num crescendo, desembocaria nas perseguições do século XX. Ora, se é verdade que é ingenuidade acreditar numa Espanha tolerante e que aceita muito bem as diferenças, é igualmente complicado aplicar visões teleológicas para explicar o presente. Marc Bloch já há muito nos chamava atenção para o perigo do ídolo das origens: “em muitos casos o demônio das origens foi talvez apenas um avatar desse outro satânico inimigo da verdadeira história: a mania do julgamento.”⁴¹

Tendo sido feitas essas considerações mais gerais sobre como a historiografia tem se polarizado em torno de duas correntes ao tratar de histórias de algumas minorias, iremos nos concentrar agora em algumas obras que tratam da questão da inserção social dos judeus e que são essenciais para este trabalho.

Yitzhak Baer em *Historia de los judíos en la España Cristiana* fez um trabalho pioneiro ao tentar compreender o período da permanência judaica entre os cristãos. Historiador conceituado, destaque na já mencionada Escola de Jerusalém, acreditava que a história da presença judaica na Península Ibérica tinha como marco inicial o início da Reconquista e final a tomada de Granada pelos reis católicos, em 1492.⁴² Fica implícito aqui, portanto, que Baer não vê nos visigodos ainda os espanhóis, tampouco concorda com a ideia de que esses judeus que viveriam nos reinos cristãos fariam parte do espanhol moderno, como afirma Castro.⁴³ Muito pelo contrário, para Baer a história do povo judeu comporia um todo orgânico. O povo judeu seria um povo em si, não fazendo parte, então, do homem espanhol.

O autor insiste que as características presentes na Península Ibérica seriam muito peculiares e que, devido à luta contra os muçulmanos na Reconquista, os espanhóis seriam simultaneamente o povo mais tolerante e mais fanático da cristandade medieval. Assim, vê a

⁴¹ BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 58

⁴² BAER, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana: desde las orígenes hasta finales del siglo XIV*. Madrid: Altalena, 1981.

⁴³ Fica implícito, ainda, que o autor desconsidera completamente o fenômeno dos conversos. Restringindo a questão da presença judaica a este espaço de tempo, culminando com a conquista de Granada e a expulsão, fica claro que deixa de lado na história desta presença judaica a continuidade nas pessoas convertidas. Expulsos aqueles que professavam o judaísmo, estaria concluída a história da presença judaica em solo ibérico.

questão em termos quase de um utilitarismo por parte dos reinos cristãos. Eles se valeriam da presença judaica para auxiliá-los em seu objetivo maior de expulsão dos muçulmanos. Por outro lado, afirma Baer, o ideal religioso que impulsionava os cristãos acabaria por alimentar essa intolerância que teria influência sobre os judeus.⁴⁴

Já no que se refere à situação judaica no reinado de Afonso X, a postura de Baer oscila bastante. Atribui ao monarca castelhano nos primeiros anos do reinado, quando os progressos prevaleciam e este seria animado pelos anos de juventude, cercado por intelectuais diversos, um momento de política bastante favorável aos judeus. Mesmo ao tratar da adoção de certas disposições claramente desfavoráveis aos judeus nas obras legislativas, o autor explica que isso por um lado seria em função da necessidade de homogeneização das leis, que gerava medidas desfavoráveis tanto a judeus quanto a cristãos; e por outro, em função da influência da matriz de pensamento religioso. Acrescenta ainda a observação de que tais medidas previstas nas legislações não eram colocadas em vigor e que haveria ainda nessas mesmas legislações uma série de medidas de proteção judaica. Tudo isso leva o autor a afirmar que haveria uma política pró-judaica na primeira fase do reinado afonsino.⁴⁵

Tal política, contudo, findaria rapidamente. Segundo Baer, seria difícil avaliar os motivos da degradação da situação judaica em Castela porque, além de fatores políticos e religiosos, haveria ainda a questão dos caprichos de um rei de vontades volúveis.⁴⁶ Assim, devido à crise econômica do final de seu reinado, associada às revoltas da nobreza, ao fracasso da questão imperial, ao problema sucessório e às influências europeias com relação aos judeus, o rei nos últimos anos de sua vida não teria mais aquela atitude benevolente e jovial do início de seu reinado.

Afirma que o rei se lançaria nessa fase no projeto das *Cantigas de Santa Maria*, repletas de relatos intolerantes e fanáticos em relação aos judeus, e que passaria a adotar uma postura mais dura contra estes. O episódio que aparenta ser o marco principal disso seria aquele no qual don Çag ajudaria Sancho em sua revolta, destinando a ele o dinheiro que deveria ser usado na campanha de Algeciras, em 1278. Revoltado, Afonso mandaria aprisionar todos os seus arrecadadores de impostos.

Deste modo, para Baer o final do reinado afonsino testemunhou um endurecimento da relação do rei com os judeus, com forte sentimento de desconfiança em relação a todos eles, culminando na determinação real de 1281 na qual todos os membros deste povo foram

⁴⁴ *Ibid.* pp. 1-2.

⁴⁵ *Ibid.* pp. 89-92.

⁴⁶ *Ibid.* p. 104.

aprisionados em suas sinagogas, sendo liberados apenas após o pagamento de uma soma em dinheiro que equivaleria ao dobro do imposto anual pago por toda a comunidade judaica do reino.⁴⁷

É difícil comprovar as verdadeiras motivações para o endurecimento de Afonso X com relação aos judeus. Afirmar que a mudança observada foi uma mera questão de capricho do rei nos parece mais uma conjectura que uma hipótese passível de verificação. Se é de fato possível observar um endurecimento da postura real, parece muito raso pensar o problema apenas em termos de vontades do monarca. Mesmo que fosse esse o caso, não é possível rastreamos sentimentos de foro íntimo para saber o que tinha em mente quando tomou tais atitudes. Podemos, contudo, analisar de forma mais ampla e perceber que havia mais aspectos envolvidos nessa mudança que uma simples questão de gosto pessoal ou capricho. Precisamos levar em conta que, ao final de seu reinado, após ter pedido o apoio de grande parte dos nobres e algumas das cidades, o rei ficou sem motivos para confiar em quem fosse, não somente nos judeus.

Havia, ainda, uma questão econômica significativa: sabemos que ao final do reinado, Afonso se encontrava em situação econômica complicada, resultado da fracassada tentativa de reivindicação do título imperial, bem como das rebeliões com as quais teve de lidar internamente. Assim, trancar os judeus em suas sinagogas para liberá-los após pagamento de multa seria um indício de algo além de um sentimento pessoal ou um “capricho” do monarca e mais uma medida desesperada para conseguir finanças, num contexto de problemas financeiros consideráveis.

Nas *Cantigas de Santa Maria*, a cantiga de número 348 é bastante ilustrativa a respeito dos problemas financeiros do reino e da importância dada à riqueza dos judeus. Trata-se de um relato no qual um rei, cujo nome não é mencionado, encontra-se em meio ao processo da Reconquista de Andaluzia. Poderia ser, dessa forma, tanto Fernando III quanto Afonso X. Como a cantiga menciona se tratar de um rei trovador da Virgem, fica claro que a alusão é a Afonso. Durante as campanhas contra os muçulmanos, o dito rei se vê em apuros financeiros, o que poderia colocar a perder a campanha que fazia em nome da fé cristã, uma vez que dependia de renda para financiar as mesmas (mais uma vez, a cantiga coincide com o contexto do reinado afonsino). Eis que, sendo devoto da Virgem, esta aparece em um sonho ao rei, prometendo que o faria encontrar tesouro que uma gente muito pior que os mouros

⁴⁷ BAER, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana: desde las orígenes hasta finales del siglo XIV*. Madri: Altalena, 1981. p. 104.

teria escondido. Quem são estas pessoas? Descobrimos a resposta ao nos aproximarmos do final da cantiga: os “judeos, seus emigos, a que quer peor ca mouros”.

A cantiga é bastante emblemática ao mencionar a necessidade gerada pelas campanhas da Reconquista e os problemas financeiros do reino, embora mantenha silêncio sobre as rebeliões e a questão imperial. Nesse contexto, os judeus aparecem representados como ricos e mesquinhos, escondendo um tesouro que seria fundamental, de acordo com a cantiga, para levar adiante a missão de Reconquista cristã contra os mouros.

Por mais que seja exagerada a afirmação de Baer a respeito dos caprichos e dos fanatismos de Afonso X ao final de seu reinado, é um fato que a própria coroa ajudava a veicular certo tipo de imagem dos judeus, criando para estes uma representação homogeneizadora que deixava de lado suas singularidades: a cantiga mencionada acima é apenas um exemplo entre vários. O fato de essas representações serem minimamente verossímeis para serem veiculadas na corte nos força a questionar e refletir acerca do alcance que a propagação deste tipo de imagem poderia vir a ter e sobre o quanto ela podia minar a própria tentativa de manutenção de uma ordem dentro do reino.

Outro problema que percebemos na obra de Baer é a impressão passada de isolamento dos judeus, o que se explica, em parte, pelo objetivo da obra, mas que nem por isso devemos deixar de mencionar. Insistindo na questão da autonomia da comunidade judaica, sobretudo no reinado afonsino, fica implícito no trabalho uma clara separação entre judeus e cristãos, interpretação que é ainda bastante comum. As *aljamas* acabaram vistas pela historiografia, fosse ela hispanista ou hebraísta, como pequenas “ilhas” no interior dos reinos cristãos. Ao não darem atenção ao papel desempenhado pelos judeus na história espanhola, ao não compreendê-los como parte constituinte dessa sociedade, ambas as vertentes falham em compor um quadro mais amplo dessa presença nos reinos ibéricos.

Outra obra importante no que se refere à história dos judeus na Península Ibérica é a intitulada *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII*, de Renata Rozental Sancovsky.⁴⁸ Muito embora, como fica claro no título, o período abordado pela historiadora seja o da monarquia visigótica, seu estudo é de grande relevância, por trazer questões essenciais para o estudo da questão judaica na Península Ibérica. Insistindo na importância do conceito de antissemitismo, mais útil que o de antijudaísmo uma vez que traz para a equação outros elementos além dos religiosos, a autora mostra como o antissemitismo ibérico, uma forma peculiar de manifestação da intolerância, seria criador de conversos e

⁴⁸ SANCOVSKY, Renata. *op. cit.*

judaizantes. Mais que uma questão meramente teológica, o que estava em marcha seria um “projeto de desestruturação cultural e material da comunidade judaica visigoda”.⁴⁹ Busca, ainda, compreender formas de resistência encontradas pelas populações forçadas à conversão para viver numa sociedade que não os aceitava como judeus, tampouco como conversos.⁵⁰

Além da importância que seu trabalho tem no que se refere a um debate sobre a inserção dos judeus, cabe ressaltar ainda algumas observações da autora que são pertinentes também para o contexto aqui trabalhado. Uma delas é aquela que diz respeito ao caráter heterogêneo dos judeus naquela sociedade. Assim,

É preciso matizar as perspectivas globalizantes de interpretação que sempre vincularam mecanicamente o judeu a uma atuação econômica hegemonicamente móvel, consubstanciada nas estigmatizadas figuras sociais do mercador, prestamista ou banqueiro. Assim, é necessário apontar para a inserção dos judeus ibéricos no âmago de uma economia protofeudal em ascensão, na qual ocupavam as mais diversas funções – desde abastados proprietários detentores de escravos, funcionários particulares do fisco aristocrático, até servos, camponeses assalariados e escravos, vivendo na mais absoluta pobreza.⁵¹

Esta observação é igualmente válida para o período aqui abordado, muito embora o contexto seja bastante diferente e não se tratasse mais de uma economia protofeudal em ascensão, mas sim de um momento de transformação em que nos deparamos com grande crescimento e expansão econômica, inseridos plenamente no âmbito de uma sociedade que ainda era, essencialmente, feudal. O perigo de certas fontes com claro papel ideológico e homogeneizador foi o de fazer acreditar que, de fato, havia homogeneidade. A sociedade castelhana do século XIII, como já observamos anteriormente na passagem citada de Júlio Valdeón Baroque, não tinha somente judeus ligados a atividades financeiras. Pelo contrário, como veremos ao longo deste trabalho; se havia prestamistas, comerciantes, administradores e intelectuais, havia também grandes senhores de terras, pequenos proprietários, artesãos, camponeses. Contudo, certas fontes tendem a estigmatizar e homogeneizar essa população, o que faz com que haja essa visão simplista e errônea de uma composição homogênea. Tal como temos entre os cristãos toda gama de situações sociais e econômicas, também entre os judeus observaremos isto.

É ainda necessário mencionar outra obra bastante inovadora para o estudo dos judeus na Península Ibérica. Referimo-nos aqui ao trabalho de Jonathan Ray, que traz questões

⁴⁹ *Ibid.* p. 45.

⁵⁰ *Ibid.* p. 24.

⁵¹ *Ibid.* p. 43.

normalmente ignoradas pela historiografia tradicional. Ray, na obra intitulada *The Sephardic Frontier: the Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, tem interesse em situar o desenvolvimento das comunidades judaicas na fronteira andaluza no século XIII no contexto mais amplo da Reconquista e do repovoamento cristãos.⁵² O autor lida com a questão de como a vida precisou se reestruturar nessas regiões de fronteira. Que judeus, tal como cristãos, foram atraídos pelas oportunidades oferecidas na fronteira do reino, atuando como indivíduos nesse novo contexto, ajudando a estruturar a vida nas cidades recém-conquistadas. O autor ressalta ainda a tendência a ver os judeus capazes de viver apenas em comunidades, como um grupo coeso, presente na Península Ibérica desde o tempo dos romanos. Essa tendência era reforçada pelas fontes legislativas, que tratavam o caráter comunitário de forma corporativa, trazendo uma falsa crença de que a organização destes em comunidade era algo essencial e inevitável e que os judeus viveriam já em entidades organizadas comunalmente; simplesmente trocavam de senhores, ora muçulmanos, ora cristãos.

Essa consideração deixaria de lado o fato de que há, em alguns casos, um hiato entre a presença judaica num mesmo território durante um reinado muçulmano e um cristão e que, ao voltarem a ocupar aquela terra, vão ter que organizar sua vida naquela cidade reconquistada, tal qual os cristãos e, portanto, as comunidades não seriam a única possibilidade.⁵³ Mesmo em cidades que nunca deixaram de ter comunidades, a chegada de conquistadores cristãos, acompanhada por todo um novo contingente de judeus vindos do norte, faz com que a vida nessas comunidades precise se reestruturar para lidar com a nova realidade.

1.2 – Quadro teórico

Tendo sido apresentado o balanço historiográfico das principais obras com as quais dialogamos, é importante agora situarmo-nos no quadro teórico desta pesquisa. Já afirmamos anteriormente que ela se insere no quadro de uma história político-cultural ao tentar compreender o processo no qual se buscou definir o centro da sociedade castelhana e quais os objetivos político-ideológicos do mesmo. Insere-se, também, no campo das relações sociais, na medida em que seu objetivo último é compreender como, a partir desse processo de definição de um centro, deu-se a inserção dos judeus nessa sociedade.

⁵² RAY, Jonathan. *The Sephardic Frontier: the Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

⁵³ *Ibid.* p. 13.

No campo político-cultural, coloca-se a questão da definição de um centro da sociedade, aspecto simbólico da política mais ampla de centralização monárquica empreendida por Afonso X. Nesse momento o rei buscava definir uma identidade que permitisse aglutinar a composição diversificada do reino. Assim, pretendia-se criar um sentimento de pertencimento como súditos de um reino, no qual a figura do rei era central. O rei se apresentava então como cabeça e coração e os súditos compunham as partes do corpo. Uma visão corporativa de reino, que se afastava cada vez mais da noção de rei como um nobre guerreiro.

Afonso X procurou cunhar para si e para sua corte uma imagem de ilustração e sabedoria, que se manifestava entre outras coisas na dita “escola” de tradutores de Toledo, e a vasta produção cultural do reinado afonsino. Se no plano simbólico o projeto centralizador se manifestou na elaboração da figura régia como elemento central da sociedade e aglutinadora de identidade, no pragmático isso se manifestou no esforço pelo controle administrativo e jurídico do reino, plasmados numa vasta produção de cunho legislativo e regulador, com destaque para as *Siete Partidas*.

Ambas as facetas, pragmática e simbólica, do projeto centralizador afonsino buscavam um controle das singularidades do reino. Assim, o primeiro objetivo de análise da ação simbólica e política do projeto monárquico afonsino acaba por ter um desdobramento também social. Neste aspecto, os processos de marginalização e integração na sociedade castelhano-leonesa estavam intimamente relacionados ao projeto de criação do centro, todos englobados nesse projeto mais amplo da coroa.

De acordo com esse projeto centralizador, o rei almejava ordenar o reino e ampliar as bases de seu poder sobre todos os setores da sociedade, inclusive no que se referia aos critérios de inclusão e marginalização, desta maneira tendo influência direta na inserção dos judeus naquela sociedade. Assim, as medidas adotadas nesse período visando a uma organização maior do reino e a uma definição dos papéis e dos lugares sociais que cabem a cada grupo são uma evidência desse aspecto. Isso se manifestaria para a sociedade como um todo e, logo, seria observável também com os judeus.

1.2.1 – Marginais e marginalidade

Conforme apontado por Hanna Zaremska,⁵⁴ o conceito de marginal e marginalização seria utilizado nas pesquisas pela primeira vez no início do século XX por sociólogos americanos, sendo então compreendido o marginal como aquele que se recusava a participar da vida social ou estava excluído dela. Pioneiros nesta temática foram os estudos de Robert Park e de Florestan Fernandes.

Robert Park, um dos fundadores da Escola de Chicago, teria grande interesse pela questão a partir do viés do imigrante. Em seu artigo *Human Migration and the Marginal Man*,⁵⁵ o homem marginal é aquele que passa por conflito por se ver entre duas culturas, representando o ato de migrar não apenas no abandono do local de residência, mas a quebra de laços pessoais, que fazem com que o indivíduo se veja numa situação onde costumes e hábitos se modificam, bem como a sua própria personalidade, que não pode permanecer sem alterações diante da nova realidade na qual se insere.

Seu conceito de homem marginal, por sua vez, teria grande influência junto ao sociólogo brasileiro Florestan Fernandes, que expressa em “Tiago Aipobureu: um bororo marginal”⁵⁶ sua concepção do marginal como aquele indivíduo que se situa na divisa de duas culturas, sem pertencer a nenhuma delas. O marginal, para Florestan Fernandes, é um desenraizado, e o indivíduo nessa situação vive em constante conflito, por ser incapaz de se inserir plenamente em nenhum dos dois grupos. Neste artigo, Fernandes aponta ainda para o caráter transitório da marginalidade, que dura apenas o tempo necessário para que o indivíduo consiga se adequar a um dos padrões vigentes, abandonando o outro.

Nestes primeiros momentos dos estudos sobre a figura do marginal, este era entendido sempre como o homem situado entre duas culturas, nunca pertencendo plenamente a qualquer uma delas, fosse ele um imigrante ou meramente uma pessoa que oferecia resistência à cultura dominante. Posteriormente, contudo, a ideia de marginal estaria ligada mais à noção de desclassificação, e é desta vertente que nos aproximamos aqui, ao trabalharmos com o conceito de marginal e marginalidade propostos por Hanna Zaremska, Bronislaw Geremek e,

⁵⁴ ZAREMSKA, Hanna. Marginais. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. v. 2.

⁵⁵ PARK, Robert. Human Migration and the Marginal Man. *The American Journal of Sociology*, Chicago, v. 33, n. 6, pp. 881-893, 1928.

⁵⁶ FERNANDES, Florestan. Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal. *Tempo social*, São Paulo, v. 19, n. 2, pp. 293-323.

seguindo os passos do historiador polonês, os trabalhos de Beatris Gonçalves⁵⁷ e de Leonardo Fontes.⁵⁸

Hanna Zaremska caracteriza marginal como aquele indivíduo ou grupo que não “participa dos privilégios materiais e sociais, da divisão do trabalho e das funções sociais, das normas e da ética social em vigor no conjunto da sociedade”.⁵⁹ Para a autora, são as instituições da sociedade global que definem o que constitui sua margem, reforçando o modelo por ela estabelecido; no nosso caso, a noção de cristandade, reprovando a recusa de participação nos mesmos.⁶⁰ Neste sentido, o século XIII representaria um ponto dramático na história do processo de marginalização, porque seria um momento em que, em decorrência de seu contexto mais amplo, com fortalecimento de monarquias e da Igreja, teria por consequência uma exacerbação na marginalização dos grupos. Entendemos assim o século XIII como o nascimento de uma sociedade repressiva. As instâncias de poder nessas sociedades globais determinariam o uso de sinais distintivos, entre outras normas de segregação espacial e restrição da liberdade de movimento e de sedentarização de modo a “erguer barreiras protetoras tangíveis em torno dos fiéis”.⁶¹ Paralelamente a este processo, haveria uma tentativa de aumentar o distanciamento psicológico entre fiéis e marginais, mediante o exagero da sensação de medo e insegurança que estes marginais provocariam.

Já Bronislaw Geremek, por sua vez, dedica-se especialmente à questão da marginalidade na sociedade parisiense. Historiador polonês, que ao longo de toda sua carreira se preocupou especificamente com a marginalidade, publicou diversas obras nas quais refletiu sobre o tema: *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia 1400/1700*,⁶² *A piedade e a força*⁶³ e *As margens da sociedade em Paris na Baixa Idade Média*.⁶⁴ Geremek se ocupava do fenômeno sobretudo no que se referia à questão da criminalidade e da pobreza, dando maior atenção à sociedade parisiense na transição da Idade Média para a Idade Moderna. Assim, seu enfoque era bastante delimitado no tempo e no espaço, o que planteia a questão da possibilidade ou não de trabalharmos com um conceito de

⁵⁷ GONÇALVES, Beatris dos Santos. *Os marginais e o rei: a construção de uma estratégica relação de poder em fins da Idade Média portuguesa*. Niterói: UFF, 2010. 324f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense. 2010.

⁵⁸ FONTES, Leonardo Augusto Silva. *Às margens da Cristandade: os moros d’Espanha à época de Alfonso X*. Niterói: UFF, 2011. 320f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 2011.

⁵⁹ ZAREMSKA, Hanna. *op. cit.* p. 121.

⁶⁰ *Ibid.* p. 121.

⁶¹ *Ibid.* p. 128.

⁶² GEREMEK, Bronislaw. *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia 1400-1700*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁶³ *Id.* *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1995.

⁶⁴ *Id.* *The Margins of Society in Late Medieval Paris*. Nova York: Cambridge University Press, 2006.

marginal, quando na verdade a diversidade de indivíduos situados numa situação à margem poderia dificultar qualquer tentativa mais séria de proceder a uma categorização dos marginais como um grupo.

O próprio autor é bastante ciente do caráter de pluralidade que marcava a condição dos indivíduos e dos grupos situados nas margens das sociedades e deixou isto bastante claro em toda sua obra, ainda que tratando sempre de um fenômeno geralmente bem-delimitado. O que haveria de comum entre estes grupos não seriam características específicas que possibilitam uma tipologia do marginal como categoria absoluta e homogênea, afinal a falta de estabilidade seria justamente o que caracterizaria indivíduos e grupos que viviam nesta condição, tornando difícil delimitar as fronteiras deste universo.⁶⁵ O que havia de comum era o fato de serem produtos da negação da ordem dominante, das normas de conduta e da convivência, das regras e das leis vigentes.

Our subject is situated precisely on this fluctuating frontier. We will consider people or groups who were forced on to, or who situated themselves on, the margins of social life, who played no part in the processes of production, and whose life remained immune to the norms of behavior in operation. They did not belong to the society of estates because in the hierarchy of rank, honor and respect they were defined only negatively.⁶⁶

Se na passagem anterior Geremek está se referindo a um grupo específico, que analisa no livro sobre as margens da sociedade parisiense, uma característica que salta aos olhos é justamente a questão de uma fronteira flutuante e da definição negativa destes indivíduos socialmente marginalizados. Podemos pensar que, por mais que as margens fossem compostas por categorias diversas entre si, cujo grau de distanciamento em relação ao centro variava, havia algo em comum unindo tais grupos. Este traço comum seria, entre outros aspectos, a percepção, pelo centro, do distanciamento dos grupos.

O que nos leva a outra questão apontada por Geremek: a presença de indivíduos ou grupos situados nas franjas da margem como um traço característico de todas as sociedades e que esta presença seria a prova da coesão de um dado corpo social.⁶⁷ Isto é fundamental na

⁶⁵ *Ibid.* p. 3.

⁶⁶ “Nosso objeto se situa precisamente na fronteira flutuante. Nós vamos considerar pessoas ou grupos que eram forçados a, ou se situavam eles próprios nas margens da vida social, que não tinham qualquer papel nos processos produtivos, e cujas vidas eram imunes às normas de comportamento vigentes. Eles não pertenciam aos estamentos da sociedade porque na hierarquia de posição, honra e respeito eles eram definidos apenas de forma negativa.” [tradução minha] *Ibid.* p. 2.

⁶⁷ *Ibid.* p. 6.

Castela do século XIII, pois um aspecto do projeto centralizador régio era justamente a construção de um centro da sociedade, um centro que era cristão e do qual o rei era núcleo. Nesta construção, situar indivíduos em posições mais afastadas do centro, em função de não comungar desta característica principal – o ser cristão – era fundamental para a formação de uma identidade. Desta forma, fica patente que o fenómeno das margens não pode ser entendido como desligado de sua relação com o “centro” da sociedade; há um carácter relacional entre a identidade de um grupo e suas margens, uma vez que aquela se funda na alteridade com relação a estas. É a presença destes grupos distintos, situado nas margens pela sociedade, que reforça uma noção de identidade, de coesão, de sentimento de reconhecimento que, sem o elemento de contraposição, seria impossível ser pensado.

Retomando mais uma vez a afirmação de Hanna Zaremska, as instituições da sociedade global definiam o que constituía a sua margem, reforçando o modelo por ela estabelecido e reprovando a recusa de participação nos mesmos: “cada época constrói seus marginais.”⁶⁸

Geremek nunca pretendeu fazer uma definição do marginal como categoria absoluta dotada de certos traços específicos, uma vez que reconhecia que a marginalidade variava entre as sociedades e, dentro de uma mesma, grupos diferentes eram considerados marginais sem que tivessem, necessariamente, algo em comum entre si. Sendo alvo de animosidade, desconfiança e desprezo da sociedade, a única coisa que unia as categorias era justamente essa desclassificação da qual era alvo.⁶⁹ Isso sem falar no próprio carácter transitório que a marginalidade tem, o que faz da margem algo fluido. Um grupo situado à margem num determinado contexto poderia acabar incorporado e integrado à sociedade de forma geral, da mesma forma que um indivíduo plenamente inserido na sociedade poderia, por motivos diversos, se ver numa situação de marginalidade.

The historian who studies marginal people as a human group is constantly aware of the disparities in the individual fates revealed by the documents. This results in a certain reticence in classifying, in ordering categories and differences, and in establishing clear boundaries. But this difficulty in defining the subject, the lack of clarity in distinctions, the blurring of boundaries seems to emerge from the nature of the subject itself. We should once again emphasize how *uncertain and fluctuating was the boundary between the normal world and the marginal world*.⁷⁰

⁶⁸ ZAREMSKA, Hanna. *op. cit.* p. 121.

⁶⁹ GEREMEK, Bronislaw. *Margins of Society. op. cit.* p. 300.

⁷⁰ “O historiador que estuda os marginais como um grupo humano está constantemente ciente das disparidades dos destinos individuais revelados pelos documentos. Isso resulta em certa reticência em classificar, em ordenar categorias e diferenças e no estabelecimento de limites claros. Mas esta dificuldade em definir o objeto, a falta de clareza nas distinções, a indefinição dos limites parecem emergir da natureza do próprio objeto. Nós devemos

Definidos como marginais pela própria sociedade, eram alvo de aversão, desconfiança e medo, pelo tipo de vida repreensível que levavam. Contudo é preciso insistir que essa aversão social não seria absoluta e as atitudes com relação aos grupos marginalizados mudavam ao longo do tempo. A doutrina, muitas vezes, alterava-se para se adequar à prática. É o que Le Goff mostra, por exemplo, com relação aos ofícios tidos como infames e como estes, aos poucos, seriam cada vez mais incorporados, diminuindo sensivelmente a lista dos ofícios condenáveis.⁷¹ A margem não era algo estanque nem perene.

Haveria, contudo, na análise de Geremek, certas categorias que, embora seu estilo de vida também fosse alvo de desprezo da sociedade como um todo, poderiam se beneficiar de uma série de medidas que marcavam uma sanção social, recebendo privilégios dos reis e municipalidades, por exemplo.⁷² Seria o caso de mendigos, prostitutas e leprosos que, para o autor, ao mesmo tempo que carregavam o selo da infâmia, mantinham um contato muito próximo com as estruturas organizadas da sociedade, tendo papel muito bem-definido e sendo, de certa forma, institucionalizados, ao passo que indivíduos considerados delinquentes e criminosos seriam, em geral, pessoas recém-chegadas, de incorporação recente e ainda em processo de aculturação.⁷³ Esta observação nos coloca diante de duas “modalidades” de marginais:

1 – Havia aquelas categorias que, recaindo na ambiguidade da condição imposta pela margem, encontravam um lugar definido dentro desta sociedade, como o citado caso de leprosos, prostitutas e mendigos: marginais, indesejáveis e reprováveis, ainda assim possuíam um papel funcional e viviam dentro de formas organizadas e normas estipuladas.

2 – Os marginais representados por delinquentes e criminosos que não se encontravam plenamente inseridos porque sua incorporação seria recente e não teriam passado ainda pelo processo de aculturação. Parece ser esse tipo de marginal que tanto Robert Park quanto Florestan Fernandes pensam em suas reflexões; um marginal que seria, acima de tudo, um desenraizado, que se via em conflito diante de duas culturas e que precisava se adaptar a uma delas para se inserir plenamente.

Voltemos à primeira categoria, que aqui nos interessa mais. Teríamos, portanto, grupos de indivíduos que, embora fossem considerados marginais, sendo alvo da desclassificação social, do seu desprezo e aversão, encontrariam dentro daquela sociedade

uma vez mais enfatizar quão imprecisa e flutuante era o limite entre o mundo normal e o marginal.” [tradução minha] *Ibid.* p. 301.

⁷¹ LE GOFF, Jacques. Profissões lícitas e profissões ilícitas no Ocidente medieval. In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980.

⁷² GEREMEK, Bronislaw. *Margins of Society*. op. cit. p. 8.

⁷³ *Ibid.* p. 302.

formas específicas de inserção, por sua presença ser de certa forma já anterior e tida mesmo como necessária a ponto de gerar maneiras de lidar com as mesmas. Outros grupos, de chegada mais recente, eram tidos talvez como mais ameaçadores, justamente pelo fato de a sociedade não encontrar formas de inseri-los.

Pensamos ser pertinente considerar grupos como judeus e muçulmanos, por exemplo, dentro desta perspectiva, ao menos no que se refere ao contexto da “Reconquista” ibérica. É curioso que Geremek, em *O marginal*, não leve estas questões em consideração quando reflete sobre a posição de judeus e muçulmanos no interior da cristandade.⁷⁴ No artigo, publicado na obra *O homem medieval*, dirigida por Jacques Le Goff e Franco Cardini, Geremek afirma que os judeus e os muçulmanos seriam desprovidos de função na sociedade cristã, sendo vistos como ameaça e percebendo sua condição em função dos estigmas gerados pela marginalização.

A questão da ausência de função parece não fazer sentido, principalmente se levamos em conta a noção de uma institucionalização de certos grupos marginalizados, que o autor afirmaria ser o caso de mendigos, leprosos e prostitutas. É, de fato, inegável a questão de serem vistos pela Cristandade como perigo para a ordem social, uma vez que falamos de uma sociedade que pensa sua própria ordem em função da religião, e que crê e justifica sua estrutura como um paralelo terrestre de uma hierarquia divina, sendo sua concepção de mundo a de que estariam numa caminhada escatológica em direção à salvação.

Nesta medida nada era mais ameaçador para a ordem que elementos que discordassem e mesmo a ameaçassem. O problema da afirmação de Geremek é a questão de uma ausência de papel destas minorias para a religião ou para a cultura dominantes. O mendigo, por exemplo, seria propiciador da prática da caridade e, portanto, da salvação cristã, tendo um papel funcional claro e bem-definido para aquela sociedade a tal ponto que ela buscaria formas de lidar com esta categoria, da mesma forma que faria com os leprosos e as prostitutas. Isto não quer dizer, é claro, que a situação destes grupos não experimentasse graus de desclassificação diversos, e que em certos contextos de crises temporárias ou permanentes a doutrina em relação a eles pudesse se alterar, tendo impacto direto na vida destes.⁷⁵ Apenas significa dizer que, tendo um papel específico naquela sociedade, que também não podia prescindir deles, busca formas de inseri-los através de normas por ela estipuladas. Ora, é exatamente o caso dos judeus e dos muçulmanos ibéricos. Longe de serem inúteis para aquela

⁷⁴ GEREMEK, Bronislaw. *O marginal*. In: CARDINI, Franco; LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

⁷⁵ *Ibid.* pp. 246-247.

sociedade, como afirma Geremek, desempenhavam diversas funções, motivo pelo qual haveria uma busca para encontrar formas de gerir a presença, estipulando espaços e normas de convivência para estes grupos.

A marginalidade do judeu na sociedade cristã era ambígua: por um lado é o elemento indesejável, visto como ameaça e alvo constante da desconfiança da sociedade; por outro, pensados como grupo cuja presença é necessária, a sociedade encontrava formas de enquadrá-los em normas de convivência tidas como aceitáveis, organizar sua presença. Obviamente, da mesma forma que acontece com outros grupos, a doutrina com relação a estes poderia mudar e em certos contextos de crise econômica e social, sua situação poderia mudar bastante (o que, como podemos observar ao nos aproximarmos do século XV, de fato se dá). Não apenas isto, mas em determinadas situações seu grau de diferenciação e distanciamento com relação à sociedade podia ser acentuado ou minimizado, dependendo do que se pretendia afirmar.

No âmbito das pesquisas desenvolvidas no Brasil sobre a questão da marginalidade no medievo, cabe fazer referência aos trabalhos de Raquel Alvitos Pereira, Beatris Gonçalves e, mais uma vez, Leonardo Fontes. Os três autores dialogam em alguma medida com o conceito de marginalidade de Geremek.

A tese de Raquel Alvitos Pereira, *Das Cañadas ao palco: pastoreio e imaginário político na Baixa Idade Média espanhola (séculos XIC-XVI)*,⁷⁶ embora não pense a figura do pastor, seu objeto, em termos de marginalidade, parte da caracterização do pastor germânico feita por Geremek. Assim, enquanto o historiador polonês afirma que esta figura estaria sujeita a processos de marginalização e exclusão pelo caráter de transumância inerente a esta atividade, que a tornaria suspeita aos olhos da sociedade, Raquel Alvitos Pereira mostra, para o caso castelhano, posteriormente espanhol, que ali a figura do pastor não implicaria na marginalização ou na exclusão, estando esta personagem plenamente inserida política e economicamente no reino.

A autora mostra que os pastores gozariam de certo prestígio ao ponto de sua imagem ser apropriada pelo poder monárquico, que buscaria na figura do Rei-Pastor um elemento que permitisse restituir unidade ao reino, do qual o rei seria a figura aglutinadora por excelência: o rei, como um pastor de ovelhas, deveria guiar seus súditos e defendê-los. Não é apenas a associação ao pastor, mas a sobreposição à imagem de Cristo, em última instância. Assim, a apropriação da imagem do pastor pelo poder monárquico serviria na afirmação da figura do

⁷⁶ PEREIRA, Raquel Alvitos. *Das Cañadas ao palco: pastoreio e imaginário político na Baixa Idade Média espanhola (séculos XIV-XVI)*. Niterói: UFF, 2010. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 2010.

rei como cristianíssimo. Tal apropriação atende aos objetivos de veiculação de imagem de unidade e de afirmação política.

Já Beatris Gonçalves e Leonardo Fontes trabalham especificamente com a noção de marginalidade; a primeira para Portugal, o segundo para Castela. Ambos pensam a margem, tal como proposta por Geremek, como uma situação não estática, mas fluida, sem jamais impor o rompimento total dos laços sociais, chegando no máximo a afrouxá-los. Beatris Gonçalves, partindo do conceito de fronteira de Pierre Toubert, configura a margem como uma zona fluida, uma membrana viva, que jamais é estanque. A margem se configuraria assim como uma zona entre a situação de integração, correspondente ao “núcleo central” da sociedade, e a exclusão total.⁷⁷ De forma análoga, Leonardo Fontes desenvolve a ideia da condição de marginalizado como estágio entre dois extremos, a integração e a exclusão:

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 socioculturais e relações socioeconômicas. Marginal não é a mesma coisa que excluído, é sua pré-condição e uma condição em si mesma, ainda que intermediária.⁷⁸

Retomando as construções de Geremek, Leonardo Fontes observa que, no caso ibérico a exclusão da comunidade cristã não configurava exclusão social e, levando em conta que o principal critério de diferenciação social naquele momento era a religião, questiona-se como monarcas cristãos como Afonso X fariam para lidar com a situação peculiar ibérica da coexistência entre as três religiões, situação que não era desejada, mas tinha de ser tolerada, por falta de opção. Afirma que estão inseridos de forma subjugada, mas nunca isolados. Podemos aqui acrescentar que as relações estabelecidas com cristãos são diversas, o que nossas fontes atestam com bastante abundância: ora, a insistência em normas que buscam limitar o contato entre cristãos e judeus, a necessidade de utilização de sinais distintivos, tudo isto atesta que o contato cotidiano era frequente e preocupava as autoridades, que assim buscam limitá-los ou inseri-los em normas aceitáveis.⁷⁹ Como propõe Leonardo Fontes para

⁷⁷ GONÇALVES, Beatris. *op. cit.* p. 25.

⁷⁸ FONTES, Leonardo Augusto Silva. *op. cit.* p. 46.

⁷⁹ Seria interessante, para insistir no caráter relacional entre o “centro” e a “margem” da sociedade, fazer uma breve alusão a David Nirenberg, que analisa a presença judaica nas sociedades cristãs a partir do conceito de *pária* proposto por Louis Dumont. A aplicação de Nirenberg se volta para os momentos iniciais da afirmação do cristianismo em oposição ao judaísmo, mas acredito que algumas de suas considerações podem e devem ser estendidas ao período aqui abarcado. Nirenberg parte do conceito de *pária* de Louis Dumont, ou seja, de uma noção de oposição fundamental na qual o todo é fundado na coexistência necessária e hierárquica entre opostos: o grupo dominante só seria possível em função da existência desse outro grupo, que o autor denomina *pária*.

os muçulmanos, “a marginalização dos mouros em boa parte de sua escrita [afonsina] não ocorreu justamente porque eles estavam integrados à sociedade”⁸⁰

Em outras palavras, a questão que se coloca é se na prática os grupos que o discurso ligado aos centros de poder insistia em marginalizar, adotando, para isso, representações homogeneizadoras, eram de fato marginalizados. Como podemos apreender do que foi dito até aqui, não completamente. As relações sociais não cessam, a participação na vida social, econômica, cultural, tudo isto atesta uma prática que estava longe de passar pela segregação. Se o discurso homogeneizador pretende marginalizar, as implicações sociais e cotidianas não serão iguais para todos, nem terão o mesmo peso. Se havia uma ideologia que veiculava imagens estereotipadas dos judeus, muitas vezes reforçadas pelas monarquias, que faria com que o estigma e a aversão social recaísse sobre todos da mesma forma, a documentação nos mostra que as implicações cotidianas disto poderia variar bastante.

A marginalização depende, entre outras coisas, de condições econômicas e relações pessoais. Isto é bastante importante para se pensar os judeus. Embora se construa a categoria de margem e que a mesma seja homogeneizadora e deformadora, como formulação ideológica que é, na prática a marginalização experimentada não será igual para todos os judeus. Tem papel fundamental neste processo a posição social do indivíduo: aquele que tinha melhores condições econômicas ou políticas, que fazia parte do círculo real, não experimentaria as mesmas consequências que a representação marginalizadora tinha para uma pessoa fora deste meio. A religião não é, portanto, a única variável desta equação. Ela era, sim, o elemento principal na construção do discurso que busca situar o judeu nessa margem, mas ela, sozinha, não determina sua condição social de marginalizado. Precisamos voltar à afirmação de Júlio Valdeón de que estamos lidando com uma monarquia feudal, onde as relações de cunho pessoal e de dependência ainda têm um papel forte. Neste sentido, a proximidade de uma pessoa influente, o *status* experimentado por certos indivíduos, poderia ser tão determinante

Nirenberg pensa os judeus como párias para mostrar que sua situação, longe de implicar isolamento, teria um caráter complementar entre esse grupo marginalizado e o grupo dominante. Neste sentido, este grupo marginalizado, longe de isolado, está em relação direta e necessária com o restante da sociedade. Partindo do conceito de “oposição fundamental” de Dumont, segundo o qual a existência de um grupo, caracterizado pelo grupo *dominante* como *impuro*, é essencial na afirmação daquele, o que Nirenberg faz é ressaltar, para os séculos iniciais de afirmação do cristianismo, a importância de pensar a sociedade e suas margens em termos de relação constante e mesmo necessárias, onde o grupo caracterizado como impuro ou marginal estará, de certa forma, no centro da ordem simbólica de uma cultura. Pensando em termos de identidade e alteridade, podemos afirmar que é ao definir as características daquilo que é considerado como diferente, o Outro, que se delimita a identidade do Eu. Mais uma vez, são categorias relacionais e pensá-las de forma isolada pode empobrecer consideravelmente a análise. NIRENBERG, David. *The Birth of the Pariah: Jews, Christian Dualism, and Social Science*. Social Research, 2003.

⁸⁰ FONTES, Leonardo Augusto Silva. *op. cit.* p. 54.

nas suas condições reais de vida, quanto os discursos ideológicos propagados pela Igreja e pela monarquia.

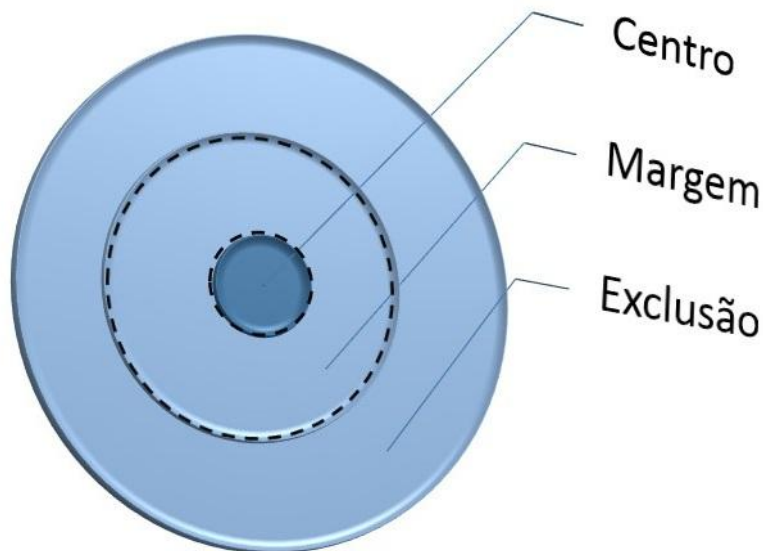


Figura 2: Esquemática da margem

1.2.2 – Organização social do espaço

Em virtude do que foi exposto até agora, outro importante conceito, devido à sua relação ao processo de marginalização, é o que García de Cortázar chama de organização social do espaço. Segundo o autor, cada sociedade tem sua maneira de organizar o espaço sobre o qual se assenta, uma organização social do espaço que pressupõe a relação entre sociedade, poder e espaço.

Como sabemos, cada sociedad produce y asume valores específicos sobre todo tipo de espacios. Los imaginarios, como cielo, purgatorio, infierno. Los simbólicos, como arriba/abajo, derecha/izquierda. Los físicos, como sacro/profano, político, económico. En cada caso, la sociedad reconoce, por aceptación de una herencia cultural, imposición o consenso, que un individuo o un grupo posee competencias para definir valores, incluidos los espaciales. Dentro de aquéllas, se comprende las de fijar normas de acceso a cada uno de los espacios; sean el cielo, el templo, el bosque, el molino, el mercado o la ciudad.⁸¹

⁸¹ “Como sabemos, cada sociedade produz e assume valores específicos sobre todo tipo de espaço. Os imaginários, como céu, purgatório, inferno. Os simbólicos, como cima/baixo, direita/esquerda. Os físicos, como sagrado/profano, político, econômico. Em cada caso, a sociedade reconhece, por aceitação de uma herança cultural, imposição ou consenso, que um indivíduo ou grupo possui competências para definir valores, incluídos os espaciais. Dentre elas, se compreende a de fixar normas de acesso a cada um dos espaços; sejam o céu, o templo, o bosque, o moinho, o mercado ou a cidade.” [tradução minha] GARCIA DE CORTÁZAR, José Angel. *Organización del espacio, organización del poder entre el cantábrico y el Duero en los siglos VIII a XIII*. In:

Pensando no processo que estamos analisando, com o rei buscando o poder para si e sendo reconhecido, ainda que de forma mais ou menos limitada, como cabeça do reino, vemos que ele buscava organizar o espaço de formas diversas, como o já mencionado processo de atribuição de *fueros* semelhantes para cidades distintas, o repartimento de terras quando ocorria a conquista de alguma cidade. Tudo isto se enquadra no processo de organização social do espaço. Quando pensamos no lugar que se buscará reservar para os grupos marginalizados naquela sociedade, trata-se de mais uma manifestação.

No caso da marginalização, tem menos a ver com o espaço físico propriamente que com o espaço simbólico, embora em alguns casos a marginalização dos judeus, por exemplo, apresentasse um aspecto físico bem marcado, como quando ficam restritos a bairros amuralhados nas extremidades das cidades, cujo caso mais emblemático é o de Sevilha. E nem é preciso ir tão longe: mesmo em cidades onde não há um muro delimitando a *judería*, o próprio fato de haver uma série de disposições reais normatizando espaços aos quais se tem ou não acesso em função da categoria social à qual se pertença significa que o que se está buscando colocar em prática é justamente uma organização social desse espaço: as *Siete Partidas* são muito claras ao estipular a não circulação dos judeus em certos espaços durante dias sagrados dos cristãos, o acesso a certos espaços, como banhos públicos.

Neste processo, o discurso produzido pelo poder régio é fundamental na criação de espaços físicos e imaginários. Já mencionamos aspectos físicos, ao falarmos das restrições de acesso a certos espaços vetados aos judeus em certos momento. Cabe-nos, agora, pensar na questão do espaço imaginário. Assim, o rei busca a construção de um centro da sociedade, no qual sua pessoa se configuraria como o núcleo, aquilo capaz de dar ordem e sentido para o corpo social. Em oposição a este centro social, que também se fundamentava fortemente numa identificação religiosa, construía-se a margem, cujo distanciamento ora aumentava, ora diminuía, em relação ao centro e, em última instância, ao núcleo (o rei).

1.2.3 – Representação

É fundamental, ainda, porque permeia este trabalho como um todo, o conceito de representação. O estudo das representações de um determinado grupo deve ser entendido dentro do contexto de uma História Social, cujo campo de abrangência se alargou consideravelmente a partir da Nova História, que, aproveitando o caminho aberto pela dita

escola dos *Annales*, se beneficia do contato com outras disciplinas como a Sociologia, a Antropologia, a Psicologia e a Linguística para expandir o campo de ação do historiador, que passa a ter a sua disposição novos métodos, que se coloca questões novas e para isso aborda a história de forma diferente de como seria vista até então.⁸²

Este alargamento do campo do historiador se faz sentir em todas as vertentes e a História Social, que nos primeiros momentos dos *Annales* tanto se beneficia dos estudos em economia e demografia e das seriações de maneira geral, agora se abre para outras questões: é também a história das representações sociais, das ideologias. Isto porque, como aponta Georges Duby, já não basta saber os fenômenos econômicos e demográficos para compreender uma sociedade; é preciso levar em conta os fenômenos mentais que a organizam.

Alguns pesquisadores são críticos quanto a esta abordagem, por considerarem que a mesma enfatiza uma mentalidade coletiva em detrimento dos processos históricos e que pensa um sujeito universal e atemporal. Assim, por exemplo, o estudo dos discursos sobre o outro seria problemático para os críticos desta abordagem porque trataria certas temáticas, como a da tolerância, como fenômenos meramente mentais, ignorando variáveis culturais, sociais, políticas, econômicas, tratando o sujeito como desprovido de capacidade de formular suas próprias opiniões, sendo um ser dominado pelo discurso:

Often “irrational”, at best the receptacle of external, inherited ideologies passively and uncritically absorbed, medieval people are presented as dominated by discourse, not as active participants in its shaping. I am not arguing that negative discourses about Jews, Muslims, women, or lepers did not exist, but that any inherited discourse about minorities acquired force only when people chose to find it meaningful and useful, and was itself reshaped by these choices. Briefly, discourse and agency gain meaning only in relation to each other.⁸³

Esta crítica procede e serve para alertar os perigos de uma abordagem que focalize unicamente uma hermenêutica do discurso, descolado de seu contexto, de quem o produz,

⁸² Sobre a Nova História, cf. Apresentação. In: LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

⁸³ “O homem medieval, constantemente apresentado como ‘irracional’, ou na melhor das hipóteses um receptáculo de ideologias externas herdadas de forma passiva, absorvidas acriticamente, é visto como dominado pelo discurso e não como participante ativo de seu modelamento. Não estou negando a existência de discursos negativos sobre judeus, muçulmanos, mulheres ou leprosos, mas apenas que qualquer discurso herdado sobre minorias só adquiria força quando as pessoas escolhiam achá-los importantes e úteis, sendo reformulados por essas escolhas. Resumidamente, discurso e ação só têm sentido quando relacionados um ao outro.” [tradução minha]. NIRENBERG, David. *Communities of Violence*. *op. cit.* p. 6.

para que e a quem se destina, e como este mesmo discurso pode ser apropriado e transformado ou mesmo rejeitado. É verdade também que as representações não refletem a sociedade tal qual ela é; acreditar nisso seria ingenuidade. Assim, é claro que é preciso buscar encontrar um equilíbrio, sempre difícil, entre discurso e ação, que, como apontado por Nirenberg, só ganham sentido quando relacionados.

Tendo sido feita esta ponderação, não se pode ignorar que as representações são objetos legítimos da investigação histórica, uma vez que, por mais que um determinado discurso de representação não seja único e dispute com outros, ainda assim tais discursos representam uma visão que um grupo específico pretende impor em alguma medida à tal sociedade. Os grupos numa sociedade estão frequentemente envolvidos em lutas simbólicas para impor uma definição do mundo social que se adeque a seus interesses e, nesta medida, as ideologias e as representações buscam reforçar dentro e fora do grupo a crença na legitimidade de sua posição de autoridade.⁸⁴

É claro que, por estarem envolvidas com o projeto de um grupo, as representações são deformadoras e a imagem que fornecem da organização social se dá a partir de uma tomada de perspectiva que implica distorções, lançando luz sobre certos aspectos, silenciando sobre outros, de forma a atender aos interesses do grupo que as formula.⁸⁵ Compreender como a representação de um determinado grupo por outro se faz possível e como se dá a recepção de tal discurso, com as possíveis deformações de sua intenção original, são algumas das possibilidades que o conceito de representação abre no campo de uma História Social e está muito longe da afirmação de que uma história das representações diria respeito apenas ao campo da história das mentalidades e que ignora variáveis culturais, políticas, econômicas e sociais. Tal crítica ignora o papel fundamental das representações para a própria História Social.

É, pois, a partir deste viés de uma história sociocultural que pensamos a questão das representações, buscando estabelecer as relações entre o universo das ideias, ou do simbólico, como se queira, com o da realidade social. Georges Duby chama a atenção para a importância das representações na História Social, uma vez que

Não é em função de sua condição verdadeira, mas da imagem que constroem e que nunca fornece o reflexo fiel, que os homens pautam a sua conduta.

⁸⁴ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 11.

⁸⁵ DUBY, Georges. História social e ideologias das sociedades. In: LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre (dir.), *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995. p. 132. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002. p. 17.

Eles se esforçam para conciliá-la com modelos de comportamento que são o produto de uma cultura e que mais ou menos se ajustam no decorrer da história, às realidades materiais.⁸⁶

Da mesma forma, Chartier ressalta a importância das representações uma vez que o mundo social é apreendido através de classificações, divisões, esquemas intelectuais que criam as imagens através das quais se busca aferir algum sentido ao presente, tornar o outro inteligível e decifrar o espaço.⁸⁷

Como pode ser depreendido de tudo que já foi dito até aqui, as representações do mundo social são sempre elaboradas por um grupo e destinado não apenas a ele, mas à sociedade na qual está inserido, buscando assim legitimar uma posição já detida, ou que pretende deter, de autoridade.

Tomar os discursos isoladamente, descolados de quem os produz e para quem se destinam poderia ser bastante empobrecedor neste tipo de abordagem. Porque tais discursos são elaborados a partir de certos centros e com objetivos próprios. No nosso caso, todo um *entourage* real que produz aquilo que, conforme a formulação de Vânia Fróes, é conhecido como discurso do Paço, discurso de cunho ideológico cujo lugar de enunciação foi o paço régio, e que era veiculado em textos de natureza diversa, produzido por este grupo vinculado ao rei e que o provia dos instrumentos para uma legitimação simbólica através do discurso que cunhava certa imagem para o rei e seu reino.⁸⁸

Assim, pretendemos trabalhar a questão da representação dos judeus em Castela através da produção de textos ligados a este *entourage* real, que se encarregou de todo um projeto de centralização régia, no qual um discurso do paço é fundamental instrumento para a legitimação das pretensões reais. É claro que a representação deste grupo, por sua vez, não constitui o cerne das preocupações deste projeto real, mas em alguma medida é essencial,

⁸⁶ DUBY, Georges. *História social e ideologias das sociedades*. op. cit. p. 131.

⁸⁷ CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002. p. 17.

⁸⁸ Segundo Vânia Fróes, o discurso do paço diz respeito a um enunciado de cunho político carregado de teor simbólico e ideológico, buscando converter o reino num conjunto político capaz de integrar toda a diversidade social e cultural que o constitui. FRÓES, Vânia *apud* PEREIRA, Raquel Alvitos. *Das Cañadas ao palco: pastoreio e imaginário político na Baixa Idade Média espanhola (séculos XIV-XVI)*. Niterói: UFF, 2010. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense. 2010. Cabe acrescentar ainda que os discursos que veiculam certas representações do mundo social podem ser aceitos ou rejeitados, mas, de qualquer forma, acabam sendo remodelados por quem os recebe: bastaria citar, a esse exemplo, o caso de Menocchio, que através de uma visão de mundo muito distinta daquela pregada por uma ortodoxia católica, interpreta os dogmas de forma muito diferente daquela pretendida pela Igreja, propondo uma cosmogonia completamente absurda – mas absurda para a visão de mundo tida como legítima, embora dotada de sua lógica própria e forjada a partir de seus próprios filtros culturais – caindo nas malhas da Inquisição e sendo punido por isso. Cf. GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007. O tipo de documentação das quais dispomos para a Idade Média, contudo, raramente nos permitem este tipo de investigação da recepção e das reformulações dessas representações sociais.

porque, é a partir da própria definição de uma identidade do que vem a ser o castelhano, que está plenamente inserida neste projeto de centralização, que se forja, em contrapartida, uma visão do outro, uma vez que a identidade está intimamente relacionada à alteridade e que é a partir da definição deste “outro” que definimos o “eu”.

Estas considerações são importantes para que se entenda, em primeiro lugar, como se forma uma visão sobre o outro, sem o que se corre o risco apenas de uma descrição caricata desprovida de sentido: de nada serve um rol de caracterizações se não se buscar entender porque estas são possíveis e verossímeis para aquela sociedade.

1.2.4 – Identidade e alteridade

Já dissemos que identidade e alteridade se complementam: não existe um “outro” absoluto, ele sempre vai se referir a um “eu” ou a um “nós”; e é o “outro”, por sua vez, que em muitas ocasiões serve para reforçar a própria identidade de um grupo, porque é através daquilo que “não se é” que se consegue delimitar “o que é”, logo, a identidade.

A questão da identidade, por sua vez, é fundamental no projeto de centralização que começa a se manifestar em vários reinos da Europa no século XIII: não que se possa falar em identidade nacional já naquele momento, ainda era muito cedo para isto; mas o projeto de centralização, que envolvia por sua vez todo um discurso do paço visando à legitimação da autoridade régia, passava pela própria questão da tentativa do rei de se colocar como figura aglutinadora das multiplicidades daquela sociedade, buscando assim cunhar uma identidade para o reino.

Este discurso se manifesta numa vasta sorte de textos de características distintas, mas que têm em comum, em alguma medida, este objetivo. Assim nos deparamos, para o caso do reinado de Afonso X, em Castela e Leão, com uma série de produções de um *scriptorium* régio que se adequava ao projeto: as *Cantigas de Santa Maria*, as *Siete Partidas*, o *Fuero Real*, o *Especulo*, as *Leyes Nuevas*, a *Estoria de España*. Em todos eles vemos presente a questão do papel do rei como definidor dos lugares sociais, buscando estipular quem estaria nas periferias e quem, por outro lado, estaria incluído nos limites da sociedade.⁸⁹ Ao definir como centro da sociedade o súdito cristão, o rei definia como elemento de identidade a religião: não poderia ser diferente, porque nesse momento é o “ser cristão” o elemento mais

⁸⁹ Mais uma vez é preciso insistir que isso diz respeito às pretensões de uma centralidade régia, um discurso, e que a forma como isso é recebido pela sociedade e como tem ou não influência nas relações cotidianas entre grupos não necessariamente corresponde a essa afirmação do discurso régio.

capaz de fornecer uma identidade, num contexto em que sentimentos nacionais eram, quando muito, embrionários, e predominavam os sentimentos de pertencimento mais regionais, ligados a uma dada comunidade.

Por outro lado, definir como castelhano aquele que é cristão coloca a questão de que todo aquele que não o fosse necessariamente recairia na categoria de “outro”, do diferente: era o caso do judeu, do muçulmano, mas também do herege, que, por desviar daquilo que era tido como o comportamento padrão do cristão, ameaçava a própria estabilidade daquela sociedade, e que era, portanto, tão ameaçador quanto o dito infiel. Como já desenvolvemos ao tratar da questão da margem, esta percepção da identidade daquela sociedade tendo como principal elemento o “ser cristão” impunha aos grupos não adeptos a esta religião uma forma de inserção diferente.

Ainda assim, cabe frisar, uma inserção. Porque judeus e muçulmanos, ainda que inseridos na categoria de “outro” e, portanto, marginalizados em função disto, estavam inseridos naquela sociedade. Ocupavam uma posição subjugada, e a condição à qual estavam submetidos era bem diferente em relação ao cristão. Independente disto, viviam naquela sociedade, travavam relações sociais com ela, trocas econômicas, enfim, estabeleciam uma vivência cotidiana comum, por mais que isso não fosse visto positivamente.

Algumas considerações são ainda necessárias com relação à alteridade: tomarei por base os conceitos de Paul Zumthor e o de Tzvetan Todorov para isso.

A primeira diz respeito ao que Zumthor⁹⁰ propõe como alteridade relativa. Já foi afirmado aqui que o outro sempre se refere a um “eu”; e que o “eu”, por sua vez, se define muitas vezes por tudo aquilo que ele não é. Mas tudo aquilo que o “eu” não é não pode ser reunido num único grupo homogêneo, num “outro” por excelência, mas sim em diversas categorias de “outros”; e a proximidade deste “eu” em relação a esses grupos varia. Nessa medida, pode-se pensar numa hierarquização de “outros”. A alteridade possui graus.

Apliquemos isto ao contexto da Península Ibérica na Idade Média, para efeito de exemplificação: por mais questionável que seja a suposta harmonia entre as três religiões presentes na Península – cristãos, muçulmanos e judeus – a coexistência já discutida aqui faz com que estes outros estejam mais presentes na realidade dos cristãos ibéricos; mas, se nos movemos, por exemplo, para a França ou para a Inglaterra, a questão muda de figura no que se refere à relação entre cristãos e muçulmanos: porque não estavam numa situação na qual a coexistência era uma realidade, para os cristãos franceses e ingleses o muçulmano era um

⁹⁰ ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. pp 40-45.

“outro” muito mais distante. A alteridade do muçulmano era mais relativa para o cristão ibérico, quando comparado aos pertencentes aos demais reinos cristãos europeus, e isso é sentido na própria representação deste muçulmano que beira mais o fantástico nesses reinos que na Península Ibérica.⁹¹ Quanto mais distante esse “outro”, quanto maior a estranheza que se tem para com ele, menos preciso é o conhecimento sobre ele. Da mesma forma, para pensarmos nosso problema maior, a alteridade de judeus com relação aos cristãos ibéricos também não é igual. Geralmente, em caráter comparativo, o muçulmano tendia a aparecer como mais distante do cristão, mas isto também não era uma regra, e vemos movimentos de aproximação e afastamento.

No que se refere a judeus e cristãos, por exemplo, observamos em nossas fontes que, em certos momentos, sobretudo nos que se referiam a um passado bíblico comum, o distanciamento era diminuído, e a relação de alteridade, abrandada. Em outros momentos, no entanto, principalmente nos que se referiam a conflitos mais abertos, vemos uma mudança qualitativa na representação dos judeus, e o distanciamento aumenta. É o caso de representações de judeus em confrontos bélicos, muito presentes na *Estoria de España*; da aludida traição e participação na morte de Cristo, presente na quase totalidade das fontes, mesmo as normativas. É também o caso dos relatos que buscam associar os judeus à “perda da Espanha”, colocando-os como colaboradores diretos dos muçulmanos, contribuindo para a conquista da *Hispania*.

A outra questão, por sua vez, vem da proposição de uma tipologia das relações com o outro, proposta por Tzvetan Todorov.⁹² O autor propõe três eixos em torno do qual se ordenaria a temática da alteridade: um axiológico, um praxiológico e um epistêmico. O eixo axiológico diz respeito ao juízo de valor feito do outro: assim o outro era bom ou mau; gostaria-se ou não dele. O segundo eixo, praxiológico, diz respeito à postura adotada com relação a este outro, que pode ser de aproximação ou distanciamento: é possível adotar os valores do outro e se identificar com ele; é possível assimilar o outro, impondo a ele valores; é possível ainda ser indiferente a ele. Por fim, o plano epistêmico, que diz respeito ao conhecimento ou à ignorância que se possui acerca da identidade deste outro. O autor observa, ainda, que não há qualquer implicação necessária entre os três eixos: conhecer não implica amar o outro; amar o outro não necessariamente passa por conhecer sua identidade

⁹¹ Não entrarei na questão dos judeus porque a presença de comunidades atestada na Europa como um todo faz com que, em certa medida, todos os reinos tivessem que lidar mais comumente com esse “outro”.

⁹² TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. pp 183-198.

Esta proposta de Todorov é bastante interessante para pensarmos como aparece a figura dos judeus nas fontes cristãs. Voltemos, uma vez mais, às fontes que mencionam um passado bíblico comum dos cristãos. Veremos, mais adiante, em uma passagem servindo de exemplo, que a postura de aproximação (eixo praxiológico) observada quando se reconhece os judeus como povo seria o começo e a confirmação da fé cristã; de modo algum deveria significar uma maior assimilação deste ou valoração positiva. A passagem, que se refere a situações nas quais em um casal de judeus um dos cônjuges tenha se convertido ao cristianismo, insiste que o fato de haver esse passado comum e a fé judaica ser mais “verdadeira” que a muçulmana não seria motivo para se louvar; pelo contrário, seria motivo para que se impedisse que tal casamento permanecesse nestes termos, uma vez que haveria um temor de que aquele que tivesse permanecido judeu pudesse vir a converter de volta ao judaísmo aquele que se tornara cristão. O conhecimento deste outro, a proximidade observada em termos de um reconhecimento de passado comum e tradição religiosa semelhantes não implica, nesse momento, uma postura de maior admiração por esta figura; pelo contrário, o temor e a desconfiança sobressaem neste trecho.

Tendo sido feito o balanço historiográfico pertinente a esta pesquisa e apresentados os pressupostos teóricos nos quais nos baseamos, parece-nos importante agora deixar clara nossa posição, ainda que, em alguns casos, a leitura do texto a deixe implícita. Em primeiro lugar, nosso objetivo com este trabalho foi, o tempo todo, buscar situar a história dos judeus em Castela no reinado afonsino a partir da perspectiva que eles fazem parte efetivamente desta história. Isto é, acreditamos que é fundamental nos livrarmos de uma postura que os isole desta sociedade, o que, como já vimos, percebemos tanto numa vertente hebraísta quanto hispanista. Tentar perceber como estes judeus estão inseridos nesta sociedade ainda que de forma distinta, que fazem parte de seus acontecimentos, que agem de acordo com as mesmas circunstâncias vivenciadas pelos seus demais membros, parece-nos o mais importante aqui.

Para conseguirmos isto, o conceito de marginalização pareceu-nos mais adequado que o de exclusão, justamente por trazer os judeus para dentro da história ibérica, não os colocando à parte. Optamos por pensá-los não como uma categoria excluída, que se identifica

apenas com seus correligionários nos outros reinos,⁹³ mas como integrantes de uma população, travando contatos diversos, fossem eles amistosos ou não.

Nesta perspectiva, pensamos na fluidez da margem, por entender que ela dá conta desta condição peculiar experimentada pelos judeus e por outros grupos. Esses, por não se enquadrarem num modelo de centro produzido ideologicamente pelas práticas de representação régias, não desfrutam em pé de igualdade de todos os direitos dos cristãos. Se gozam de algum grau de proteção, também estão submetidos a uma série de restrições em função de sua tradição e de sua religião. Trata-se de uma condição subjugada, onde não se experimenta a plenitude da inserção experimentada pelo homem cristão mas também onde estamos longe da condição de exclusão por excelência.

Adotando esta perspectiva, esperamos que este trabalho possa contribuir para pensar o papel os grupos marginalizados na história hispânica, o que nos parece o principal.

Outra questão colocada foi a de compreender como esta margem está relacionada diretamente à construção deste centro. Isto se dá a partir do rei que, através de uma série de práticas representativas, busca construir um centro, no qual ele seria núcleo. Colocando-se como cabeça e coração do reino, o rei pretende criar uma noção de pertencimento e identidade em torno de si, valendo-se para tanto da questão do pertencimento a uma Cristandade. Ao fazê-lo, acaba por também criar a margem daquela sociedade, onde estariam aqueles indivíduos que não atendem completamente ao critério de inserção plena, mas que encontram algum grau de flexibilidade para transitar por ela, experimentando esta marginalização de formas diversas.

Em última instância, margem e centro se encontram numa relação mais próxima do que ousaríamos supor. Ambos se reforçam, um não pode ser pensado sem o outro. Para termos uma compreensão plena do que significava a prática de construção de identidade, parte do projeto de centralização afonsino, precisamos compreender a forma como se deu a construção da margem, o que ocorreu tanto através de uma série de representações, quanto pela organização social do espaço físico e imaginário. Este, fundamental, pois é estruturante, uma vez que o rei é o núcleo do centro e tudo se constrói pelas aproximações e pelos distanciamentos deste núcleo.

⁹³ Obviamente, não estamos excluindo, com isto, a questão da identidade religiosa e cultural dos judeus. Obviamente, há traços culturais que faziam com que os judeus sefarditas encontrassem muita coisa em comum com judeus de outros reinos. Neste sentido, a identidade que falaria mais alto poderia, sim, ser esta identidade judaica, o que em momento algum pretendemos negar. Apenas estamos chamando a atenção para a necessidade de buscarmos entendê-los em seu próprio contexto, o que traz a necessidade de pensarmos como se relacionam com aquelas pessoas que se encontram mais próximas na sua vivência cotidiana. Isto não deve, de forma alguma, deslegitimar estudos sobre a cultura judaica medieval, de forma mais ampla. Apenas entendemos que, para o nosso objetivo, é mais interessante buscar estas relações mais imediatas.

1.3 – Fontes

Como já mencionamos, se no plano político se discute muito as habilidades e as competências de Afonso X, seu reinado foi indiscutivelmente marcado por sua vasta produção científica, cultural, artística, literária, historiográfica e legislativa. Como afirma González Jiménez se “su actuación en cuanto político es discutible y presenta muchos puntos oscuros, su obra como legislador, hombre de letras y ‘patrón’ de las artes e de la cultura ha sido y es unánime y universalmente reconocida”.⁹⁴ Como poucos monarcas, Afonso X cercou-se de diversos intelectuais, fomentando uma produção digna de nota. É impossível, para os limites que se impõem a este trabalho, esgotar todas as fontes produzidas. Buscamos, contudo, selecionar aquelas que, de maneiras distintas, nos permitissem perceber a forma como eram representados os judeus em seu reinado e as disposições aplicadas a estes que poderiam, em conjunto, contribuir para determinar o espaço por eles ocupado, criando uma imagem estereotipada que buscava homogeneizar e definir o lugar social deles.

1.3.1 – Fontes narrativas e literárias

Primeiramente, é preciso considerar a importantíssima compilação de poemas em louvor à Virgem, as *Cantigas de Santa Maria*. Formadas por um vasto repertório de poesia em língua galego-portuguesa, compreendendo um longo processo de coleta, composição e compilação, a partir do qual uma “escola afonsina” recolheria relatos de milagres ligados a Maria, das origens mais diversas, havendo todo o minucioso trabalho de composição destes poemas. São conhecidas hoje 427 cantigas⁹⁵ presentes nos quatro códices que chegaram até nossos dias, dos quais o mais completo é o códice E ou códice rico, que se encontra atualmente na biblioteca El Escorial, que conta com 417 cantigas. Na mesma biblioteca está o códice T. Os demais fazem parte do acervo da Biblioteca Nacional de Madri (códice To, antigamente situado em Toledo) e o outro, da Biblioteca Nazionale, em Florença (códice F). A edição a ser utilizada é a edição crítica de Walter Mettmann,⁹⁶ que toma como base o

⁹⁴ “Sua atuação como político é discutível e possui muitos pontos obscuros, sua obra como legislador, homem de letras e ‘patrono’ das artes e da cultura é reconhecida universal e unanimemente.” [tradução minha]. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1999. *op. cit.* pp. 333-334.

⁹⁵ O número cai para 420 se desconsiderarmos as repetições.

⁹⁶ ALFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Mettmann, Walter, editor. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, v. 1 (1959), v. 2 (1961), v. 3 (1964), v. 4 (1972).

códice E, o mais amplo, e traz em notas de rodapé as variações que existem entre os códices. Os judeus aparecem como personagens em cerca de 5% das Cantigas, embora o percentual suba para 10% se levadas em conta aquelas nas quais, embora não apareçam como personagem, sejam citados retoricamente como responsáveis pela morte de Cristo, por exemplo.

Há ainda a *Estoria de España*, obra de caráter historiográfico elaborada no reinado de Afonso X sob ordem do mesmo. Ela começa seu relato em tempos míticos, com figuras como Hércules, entre outros, passando pelos tempos bíblicos, por imperadores romanos, numa tendência bastante clara de busca de estabelecimento de vínculo tanto com uma identidade cristã quanto romana, passando pela fase da Reconquista e relatando os reinados dos reis cristãos ibéricos. Há diversos manuscritos terminando em reinados específicos e a multiplicidade destes torna problemática a datação dos mesmos. A já clássica datação dos manuscritos empreendida por Ramon Menendez Pidal tem sido alvo de constantes questionamentos e reformulações. Hoje, por exemplo, acredita-se que o códice E2, que dito autor classificaria como uma “versão régia”, ou seja, o texto original, seria na verdade uma união, feita no século XIV, de cadernos preexistentes de momentos diversos e que, dentre estes, haveria um, bastante extenso, que continha uma versão ampliada do texto original, e que dataria de 1289, ou seja, do reinado de Sancho IV.

Atualmente, sabe-se com segurança de que três versões da *Estoria de España* remeteriam aos membros do ateliê historiográfico afonsino. A redação mais antiga que se conhece seria anterior a 1271, englobando a tradicional “versão régia” e a “versão vulgar”, até o reinado de Vermudo III (a parte que menciona Fernando I até a morte de Afonso VI seria uma refundição que a amplia retoricamente). A segunda seria uma versão emendada, posterior a 1274, e a última, conhecida por ser uma versão crítica, que seria completamente revisada e reelaborada e que abarcaria a história gótica até o reinado de Fernando II de Leão, provavelmente redigida entre 1282-1284, ano da morte de Afonso X.

Que haja uma diversidade tão ampla de manuscritos e que o mesmo tenha sido reelaborado diversas vezes durante o reinado de Afonso X é digno de atenção. Denota, por um lado, a importância do gênero cronístico como principal veículo literário naquele momento na Península Ibérica e, por outro lado, mostra a importância do gênero historiográfico no projeto afonsino. Como nos apresenta Inês Ordonez, tal gênero tinha papel central no projeto de doutrinação dos súditos, devido a seu caráter exaustivo, globalizador, sua estrutura de

exempla, usando o conhecimento do passado como modelo e ensinamento para o comportamento dos súditos.⁹⁷

Tomando como base a edição da *Estoria de España* feita por Ramon Menendez-Pidal, há pouco mais que trinta passagens onde os judeus são mencionados. São passagens diversas, aludindo a fontes distintas e cujos objetivos variam dentro do texto. Enquanto algumas fazem referência muito breve a eles, onde não desempenham papel central, outras passagens se fundamentam em torno de certos tipos de representações dos judeus já bastante comuns na Idade Média e a escolha por essas passagens não pode ser entendida como um fato isolado. As escolhas por certos relatos nos dizem muito a respeito do seu local de produção e a situação dos judeus, como grupo, dentro da sociedade castelhana do século XIII. Não interessa, aqui, saber em que medida a escolha por certas passagens expressavam ou não uma real opinião do monarca com relação aos judeus como grupo. Importa, sim, notar que na *Estoria de España*, assim como em outras obras do círculo afonsino, são veiculadas representações dos judeus bastante comuns naquela sociedade. Se, por um lado, a obra é produto de seu tempo e, nessa medida, bebe nas representações já existentes na tradição medieval, por outro, é uma obra feita com um objetivo político específico e suas escolhas se inclinam a atender este objetivo.

Além das menções semelhantes às encontradas nas demais fontes, a *Estoria de España* conta com algo de diferente com relação às demais fontes, porque nela abundam as citações a judeus associados a insurgências, rebeliões, enfim, a contextos de guerra e violência, que não costumam aparecer normalmente nas representações dos judeus, estando este tipo de contexto mais associado aos muçulmanos nestas fontes. Desobediência, guerra, roubo, assassinato, canibalismo: elementos que não encontramos, pelo menos não tão carregados, nas demais fontes. Os temas do assassinato e do pai que mata o filho já figuram nas *Cantigas de Santa Maria*, mas acompanhados de canibalismo e da abominação que causa no autor, fazendo com que o relato ganhe uma força muito maior.

1.3.2 – Fontes normativas, disposições de Cortes, diplomas régios e repartimentos

Digna de nota é a quantidade de fontes de cunho normativo produzidas durante seu reinado. Isso se explica pelo próprio contexto que o marca: o momento imediatamente posterior à grande incorporação territorial ao reino, realizada, sobretudo, durante o governo de seu pai, Fernando III, o Santo, responsável por um aumento significativo da área

⁹⁷ FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos: nuevo panorama. *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, p 12.

correspondente ao reino de Castela e Leão. Afonso X, por sua vez, se vê numa situação diferente com a necessidade de administrar um reino tão amplo e com costumes tão díspares, considerando que cada região tinha suas próprias regras e tradições, muitas vezes registradas por escritos em *fueros* locais, o que tornava a tarefa de gerenciar bastante complicada. Daí a necessidade de um programa que reclamaria para a coroa o monopólio legislativo, a unificação jurídica e a renovação do direito.⁹⁸ Assim, algumas das obras que se enquadram neste projeto de homogeneização jurídica do reino são o *Fuero Real*, as *Leyes Nuevas* e as *Siete Partidas*.

O *Fuero Real* é a primeira iniciativa nesse sentido de homogeneização legislativa do reino. Havia, é verdade, uma tendência de concessão de *fueros* iguais a algumas cidades, como foi o caso do *Fuero Juzgo*, versão em língua romance do código visigótico, o *Líber Iudiciorum*, e que foi dado como *fuero* em regiões do antigo reino de Leão, bem como Toledo, Córdoba, Sevilha. Contudo, haveria outras regiões onde predominaria a pulverização de *fueros* e costumes, sobretudo em Castela e Estremadura. Daí a iniciativa do *Fuero Real*, cujos objetivos iniciais seriam a sua aplicação para todo o reino. Na prática, isto não ocorreu, uma vez que a nobreza, ciosa de seus direitos, não aceitava abrir mão de seus *fueros* tradicionais, colocando-se contra o projeto. Seu início tem uma datação pouco clara; há quem atribua o projeto ao reinado de Fernando III, tendo Afonso X concluído e aplicado, dando-o como *fuero* a diversas cidades do reino. Quanto à conclusão, González Jiménez defende, seguindo a tese de Martínez Marina, que o texto estaria finalizado e publicado no final de 1254 e início de 1255, ano em que teria sido concedido a Burgos. Podemos citar algumas cidades que o recebem como *fuero*: Palencia, Peñafiel, Soria, Cuéllar, Atienza, Burgos, Ávila (1256), Escalona e Béjar (1261), Madri, Tordesilhas, Guadalajara (1263), Niebla (1264), Valhadolide (1265).⁹⁹ Seu objetivo era claramente o da unificação jurídica do reino, sobretudo Castela e Estremadura. Conforme chama atenção González Jiménez, reúne tanto características tradicionais quanto inovações advindas da utilização do Direito Romano.¹⁰⁰ Para sua elaboração, buscou-se, a partir da reunião dos vários *fueros* dados a diversas cidades, a homogeneização deste corpo de liberdades e privilégios num único documento. Tendo sido concedido a uma grande diversidade de cidades, isso se reflete numa amplitude de manuscritos. Para este estudo, utilizou-se uma edição realizada pela Real Academia de la

⁹⁸ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1999. *op. cit.* p. 335.

⁹⁹ *Ibid.* P. 338.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 339.

Historia, de 1836. Trata-se de um conjunto de algumas das principais leis do reinado afonsino, reunidas nos *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio*.¹⁰¹

Pouco posterior é a publicação das *Leyes Nuevas*, tratando-se na verdade de respostas do rei às dúvidas suscitadas pelo *Fuero Real*. Algumas delas serão referentes à usura, o que permite percebermos os conflitos e as discordâncias em torno do assunto, num campo que, se não era a única modalidade de interação entre cristãos e judeus, estaria entre as mais privilegiadas como conflituosas e as que mais estariam ligadas às representações negativas destes num imaginário cristão. Assim, o rei aparece como juiz e mediador dos casos que envolvam judeus, sobre os quais apenas ele teria jurisdição e cujos casos somente seus funcionários poderiam atuar. O rei é aquele que pode dar a palavra final nos casos que envolvam as relações entre cristãos e judeus. Também será utilizada a versão da Real Academia de la Historia presente na edição de 1836 dos *Opúsculos*.¹⁰²

Assim como o *Fuero Real*, as *Siete Partidas* se caracterizam por uma tentativa de uniformização jurídica do reino, mas, como afirma González Jiménez, este já estaria relacionado com o projeto do *fecho del imperio*. De acordo com o historiador, esta mudança na orientação da política afonsina, que deixa de se voltar para questões internas do reino a fim de pleitear o título de imperador, coloca a necessidade de um código que fosse adequado às leis do império e do papado, sem deixar de lado as tradições hispânicas.¹⁰³ Daí surgiria o projeto das *Partidas*. Contudo, as *Siete Partidas* não chegaram a ser aplicadas no século XIII, vindo a ser promulgadas apenas no reinado de Afonso XI, em meados do século XIV, através do Ordenamento de Alcalá. Tem forte influência do Direito Romano, uma vez que Afonso manda vir juristas de Bolonha para sua elaboração, seguindo o modelo da *Digesto* de Justiniano, que buscava compilar obras específicas de direito civil. As *Partidas*, seguindo esse modelo, legislam sobre os assuntos mais diversos possíveis: questões referentes à religião, ao senhorio de terras, à justiça, à administração, ao matrimônio, ao parentesco, aos empréstimos, às compras, à moral, aos testamentos, às heranças, ao direito penal. Sendo obra muito mais ampla que o *Fuero Real*, suas preocupações também são outras, ou ao menos mais abrangentes, o que faz com que haja uma preocupação maior com caracterizações, como se o monarca tivesse uma preocupação em definir quem é quem naquele reino, estipular os papéis sociais de cada um. Mais uma vez cabe evocar as pretensões centralizadoras da monarquia. A

¹⁰¹ ALFONSO X. *Fuero Real del rey Don Alonso el Sabio*. In: *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio*, publicados y cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia. Madrid: Imprenta Real, 1836. Tomo 2.

¹⁰² *Id.* *Leyes Nuevas*. In: *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio*, publicados y cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia. Madrid: Imprenta Real, 1836. Tomo 2.

¹⁰³ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1999. *op. cit.* p. 342.

versão tida como oficial e mais antiga que nos chega até hoje é aquela feita por Gregório Lopez, datando do século XVI. Neste trabalho, contudo, usaremos a edição feita pela Real Academia de la Historia, de 1807, por representar uma edição crítica e cujo acesso é facilitado, graças aos já mencionados projetos de digitalização de acervos sem direito autoral de diversas universidades.¹⁰⁴

O *Especulo de las leyes* seria outra das obras jurídicas empreendidas durante o reinado afonsino. Sua redação remonta aos primeiros anos do reinado, sendo atribuída a 1255. Conhecemos hoje cinco de seus livros e sua abrangência seria maior que a do *Fuero Real*, sendo uma obra mais complexa e detalhada uma vez que seria destinada diretamente aos responsáveis pela aplicação das leis.¹⁰⁵ Mais uma vez, faremos uso da edição da Real Academia de la Historia presente na edição de 1836 dos *Opúsculos*.¹⁰⁶

Consideraremos nesta seção, ainda as disposições das Cortes de Valladolid (1258) e de Jerez (1268). Nelas são contempladas questões como a restrição do uso de certas vestimentas e adornos luxuosos ou de cores que seriam vetadas a judeus e mouros; proibição de cristãos viverem sob o mesmo teto que um judeu ou mouro, ou criar filhos destes (e vice-versa), salvo com autorização real; questão do lucro permitido a judeus e mouros quando praticassem empréstimo a juros e a insistência no veto desta atividade ao cristão; critérios para a quitação de dívida de empréstimo a juros, que deveria ser realizado perante testemunhas e o escrivão adequado; juramento que deveria ser feito por cristãos e judeus. A edição usada será a *Cortes de los antiguos reinos de Leon y de Castilla*.¹⁰⁷

Temos, ainda, uma vasta documentação diplomática. Será utilizada aqui a coleção realizada por González Jiménez para a região da Andaluzia.¹⁰⁸ Nela encontramos diplomas referentes a doações feitas pelo rei a alguns judeus em função de serviços prestados, e cargos ocupados, como os referentes a don Çüleman, alcaide maior do rei, e que recebeu doações consideráveis do mesmo tanto no repartimento de Sevilha quanto posteriormente; encontramos, ainda, várias disposições do rei referente à questão do pagamento do dízimo que deveria ser feito por judeus e muçulmanos que adquirissem terras, casas, bens que antes tivessem pertencido a cristãos, de modo a não reduzir as rendas da Igreja.

¹⁰⁴ ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Madrid: Imprenta Real, 1807. 3 tomos.

¹⁰⁵ FONTES, Leonardo Augusto. *op. cit.* p. 287.

¹⁰⁶ *id.* *Especulo de las leyes*. In: *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio*, publicados y cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia. Madrid: Imprenta Real, 1836. Tomo 1.

¹⁰⁷ CORTES DE LOS ANTIGUOS REINOS DE LEÓN Y DE CASTILLA. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1861, t. 1.

¹⁰⁸ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (ed.). *Diplomatario andaluz de Alfonso X*. Sevilha: El Monte y Caja de Huelva y Sevilla, 1991.

Uma última documentação que será utilizada neste trabalho é aquela referente à documentação pertinente ao repartimento das terras de Sevilha. Sabe-se que o processo do repartimento foi bastante complicado. Tendo sido conquistadas pelos cristãos em 1248, Fernando III não conseguiu dar conta de concluí-lo em seu reinado, ficando a tarefa a cargo de seu filho, Afonso X. Este também encontra dificuldades e o processo toma alguns dos anos iniciais de seu reinado. Isto porque, embora em 1253 já tivesse ocorrido uma primeira concessão das terras, novos repartimentos seriam necessários em seu reinado, em função do abandono de terras.

Para efeitos de nossa pesquisa, essa documentação é de suma importância, porque é um retrato da complexidade e da heterogeneidade judaica castelhana, que o discurso homogeneizador e simplificador muitas vezes encobre. Percebemos, nesta documentação que, enquanto para a grande maioria dos judeus é reservado um bairro específico, na *judería*, haveria um pequeno grupo de judeus, proveniente de Toledo, funcionários da administração régia ou simplesmente gozando de relações de proximidade com o círculo real, que é dotado de doações de terra bastante generosas, comparáveis a muitas doações recebidas por nobres cristãos. Estes judeus receberiam terras não no bairro restrito ao restante dos judeus, mas sim terras em áreas bastante férteis, na região de Paterna Harah, que seria renomeada pelo próprio rei como *aldea de los judíos del rey*. Assim, tal documentação se configura como um relato valiosíssimo de como a religião não seria o elemento determinante da condição social dos judeus, e que haveria margem para outros fatores igualmente importantes nessa condição. Utilizaremos a edição Júlio González, que se configura como mais confiável, sendo precedido de um estudo pormenorizado do processo de repartimento.¹⁰⁹

¹⁰⁹ GONZÁLEZ, Julio. *Repartimiento de Sevilla*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1951. 2v.

Capítulo 2 – Os judeus e o reino: contextualização do problema

Apresentamos nestas páginas um breve panorama do contexto do reinado de Afonso X em Castela e Leão. Nosso objetivo foi trazer elementos que nos possibilitassem compreender melhor a dinâmica do processo de transição rumo a uma monarquia centralizadora, com os processos marginalizadores e homogeneizadores aos quais os judeus estão submetidos. Nosso foco, portanto, aqui, foi essencialmente o reino de Castela e Leão.

Entretanto, seria impossível uma análise do contexto que se fechasse somente no reino afonsino. Seria impossível, igualmente, concentrarmo-nos somente em aspectos legais para compreender a forma como a monarquia definia os espaços do outro. Enfim, não podemos considerar o nosso contexto sem levarmos em consideração a Igreja e o momento no qual se encontrava.

Assim, nosso foco recaiu, primeiramente, sobre esta instituição, as mudanças pelas quais passou ao longo dos séculos e que nos pareceram particularmente relevantes para a compreensão da condição judaica no reinado afonsino. Um segundo ponto importante em nossa análise foi a compreensão da Cristandade como corpo místico, com o rei ocupando lugar de destaque: buscando se apresentar como cabeça do reino, construía um centro ideológico que definia o pertencimento naquela sociedade, estabelecendo um núcleo, do qual era a personalização, ao mesmo tempo que definia as margens desta sociedade. Em tal processo, privilegiamos a questão do repovoamento e da organização social do espaço (físico e imaginário), essenciais na conformação centro/margem. Privilegiamos ainda outro ponto essencial, relacionado à afirmação do rei como mantenedor da justiça, um dos aspectos fundamentais da ampliação do escopo do poder régio, bem como de sua legitimação.

Após a apresentação destes aspectos mais gerais tanto da Igreja quanto do poder régio, concentramo-nos propriamente na questão dos judeus no reino. Cabe ressaltar que nossa abordagem aqui privilegiou questões da vida judaica naquilo que guardavam de relação com a monarquia e a Cristandade. Assim, seria impossível e até mesmo fugiria ao nosso objetivo pensar questões mais específicas do cotidiano nas aljamas, o pensamento judaico com sua filosofia, entre outras questões. Certamente são pontos importantíssimos para a compreensão da vivência cotidiana e do pensamento judaico, mas a natureza deste trabalho, bem como seu recorte, nos forçaram a fazer certas escolhas.

2.1 – A Igreja após Latrão IV

A Igreja do século XIII se caracterizou por uma série de questões fundamentais para a compreensão da questão dos judeus na sociedade castelhana. Foi o momento em que as ordens mendicantes surgiram e logo encontraram grande alcance. Foi o século do Concílio de Latrão IV, fundamental para os judeus, trazendo uma série de disposições relativas aos mesmos. Assim, há que se citar, antes de tudo, o papel da Igreja para entendermos o lugar dos judeus no mundo cristão, uma vez que este era pautado em justificativas religiosas.

Em primeiro lugar, é importante salientarmos que, se por um lado o fator religioso é aquele em torno do qual se dá uma primeira diferenciação e distanciamento entre judeus e cristãos, tal fator não pode e não deve ser isolado. Jérôme Baschet afirma que, uma vez que a diferenciação entre cristãos e judeus se dá pelo fator religioso, a rejeição a estes tende a se enfatizar num momento em que começaria a se delinear uma Cristandade unificada que rejeitaria os não cristãos com base em critérios única e exclusivamente religiosos.¹¹⁰

Podemos, sem dúvida, concordar com o autor no que se refere à relação da Igreja com seus “outros” (em nosso caso, os judeus), que pareceu se exacerbar cada vez mais conforme a Cristandade foi conseguindo se delinear, mais claramente como um corpo unificado; cabe lembrar que a Igreja, compreendia tanto a instituição quanto o corpo de fiéis. Contudo, é errôneo considerarmos que a construção do judeu, como categoria de outro, passe somente pela questão religiosa, embora esta seja, sem dúvidas, a característica mais marcante. É preciso considerar que outros fatores entraram na questão, tais como questões culturais, sociais, políticas ou mesmo raciais.¹¹¹

Assim, o autor afirma ainda que, sendo a relação com os judeus fundada essencialmente num caráter religioso, quando houvesse a conversão o que observaríamos seria justamente a eliminação do fator diferenciador que deveria resultar na integração do converso à sociedade cristã sem ressalvas. O próprio autor, contudo, reconhece o problema de tal questão ao afirmar que, em certas situações, não era possível simplesmente apagar essa memória de um passado judaico. As fontes que trabalhamos aqui também nos dão indícios

¹¹⁰ BASCHET, Jérôme. *op. cit.* p. 238.

¹¹¹ A este respeito, cabe ainda chamar atenção para o fato de que Baschet rejeita o uso da categoria antissemitismo, por compreender a noção de raça inexistir na Idade Média. Obviamente, é necessário questionar tal postura. Como já apontado no primeiro capítulo, Renata Rozental Sancovsky chama a atenção para o problema do conceito de antijudaísmo, que deixa seu foco somente sobre a questão religiosa, salientando que, na monarquia visigoda, há na verdade um antissemitismo que abrange um leque maior de fatores, entre os quais culturais, políticos, sociais e raciais. BASCHET, Jérôme. *op. cit.* p. 238. SANCOVSKY, Renata Rozental. *op. cit.* p. 37.

interessantes a esse respeito. Vejamos, primeiramente, uma das *Cantigas de Santa Maria*. A cantiga de número 107 conta o caso de uma judia que estava prestes a ser punida com a morte por algum erro que cometera em sua comunidade. Desesperada, pede então auxílio à Virgem dos cristãos, prometendo se converter caso se salvasse. Ao perceber que de fato sobrevivera, a judia então:

E chegou aa eigreja / daquela que senpre seja / beita, u mui sobeja / gente viu, e diss': "Aça (...) Vid' e batiçar-m-edes, / e tal miragr' oyredes / que vos maravillaredes, / e tod' om' assi fará." / (...) E tan tost' aquela gente/ a batiçou manteneente; / e foi sempre ben creente /da que por nos rogará¹¹²

A passagem nos mostra que a conversão era algo desejável e que deveria ser, portanto, acolhido. Seria este, realmente, o caso? Nas *Siete Partidas*, nos deparamos com uma passagem a respeito da questão da conversão dos judeus. Na verdade, no título dos judeus, contido na sétima partida, encontramos uma lei específica para tratar da questão do converso. Ela começa, primeiramente, chamando a atenção para o fato de que a conversão deveria ser feita de forma espontânea, não forçada. A lei segue estipulando as punições para os judeus que buscassem impedir ou prejudicar um converso, mas o que nos interessa neste momento, particularmente, é o que a lei prevê sobre a postura cristã para com os conversos:

Otrosí mandamos que después que algunos judíos se tomaren cristianos que todos los del nuestro señorío los honren et ninguno non sea osado de retraer á ellos nin á su linage de cómo fueron judíos en manera de denuesto: et que hayan sus bienes et sus cosas partiendo con sus hermanos et heredando á sus padres et á los otros sus parientes bien asi como sí fuesen judíos et que puedan haber todo los oficios et las honras que han los otros cristianos.¹¹³

Deparamo-nos com uma disposição legal que visa coibir qualquer tipo de vexação ou constrangimento ao judeu que se convertesse ao cristianismo. Não é preciso insistir que o fato de que houvesse tal disposição em lei era um indício claro de que, na prática, a aceitação do converso talvez não fosse assim tão ampla e sem ressalva, como as *Cantigas de Santa Maria* nos fazem crer. Assim, neste primeiro momento, fica claro que a diferenciação do judeu para

¹¹² "E chegou à Igreja / daquela que sempre seja / benta, onde viu muitas pessoas e disse: 'Aqui, venham e me batizem, e ouvirão tamanho milagre que vos maravilharão, e todo homem assim fará'; E tão logo aquelas pessoas a batizaram e foi sempre muito devota daquela que por nós rogará" [tradução minha]. CSM 107.

¹¹³ "Outrossim, mandamos que após alguns judeus se tornarem cristãos, que todos do nosso senhorio os honrem e ninguém seja ousado de censurá-los ou a sua linhagem, falando de como foram judeus para insultá-los: e que tenham seus bens e suas coisas partilhadas com seus irmãos, e que possam receber a herança de seus pais e outros parentes, como se fossem ainda judeus, e que possam exercer todos os ofícios e as honras dos demais cristãos" [tradução minha]. SP, Partida VII, Título XXIV, Lei VI.

o cristão não passa por critérios exclusivamente religiosos e que cada vez mais outros fatores terão um papel fundamental nesta, chegando a um ponto tal que, mesmo que fosse eliminada a variável “religião”, ainda assim este distanciamento não estaria completamente eliminado. Por outro lado, não podemos acreditar que houvesse uma cisão tal entre cristãos e judeus que impossibilitasse contatos e trocas, havendo ou não conversão. A grande quantidade de determinações legais buscando restringir o contato entre membros de religiões diferentes nos mostram um contato maior do que se esperava, em esferas consideradas perigosas pela Igreja e pelas monarquias. Nossa intenção, neste primeiro momento, é somente explicitar que a religião, embora fosse um dos principais fatores na questão da diferenciação entre judeus e cristãos, ainda assim não é o único. Tendo sido feitas estas ponderações, vamos então nos aproximar um pouco mais da Igreja do século XIII e o papel que tem na questão judaica na Península Ibérica.

Esta aproximação é fundamental. Como nos informa Fernando Suárez Bilbao, a Igreja é fundamental para que possamos compreender a situação judaica na Península Ibérica, inclusive em termos de sua condição jurídica, uma vez que tal condição seria, num primeiro momento, informada por questões religiosas. Ou seja, na situação inicial o que vai diferenciar o judeu do cristão é a questão religiosa, acima de demais fatores (veremos que, com o passar do tempo, essa questão deixa de ser meramente religiosa). Assim, grande parte da legislação laica sobre os judeus é influenciada por disposições da Igreja.¹¹⁴

Se os preceitos agostinianos acabam sendo definidores da própria tolerância à presença judaica nos reinos cristãos, a partir da noção de povo testemunha, um dos principais veiculadores de tal doutrina e que depois influenciaria a postura da igreja com relação aos judeus na Idade Média seria o papa Gregório Magno (pontífice de 590 a 604). Como nos aponta Sérgio Feldman,¹¹⁵ alguns dos principais pontos defendidos por Gregório Magno seriam: não destruir as sinagogas judaicas, ao mesmo tempo que proibia reformar ou melhorar as já existentes; proibir o proselitismo judaico; proibir a conversão forçada de judeus; proibir que ocupassem cargos nos quais pudessem exercer alguma forma de poder sobre os cristãos. Não são disposições necessariamente inéditas; algumas delas já aparecem no concílio de Elvira, no século IV, sendo retomadas constantemente ao longo dos séculos medievais. De qualquer forma, seria a partir de Gregório Magno sobretudo que haveria uma grande difusão dessa postura da igreja de relativa tolerância à presença judaica.

¹¹⁴ SUÁREZ BILBAO, Fernando. *El fuero judiego en la España cristiana: las fuentes jurídicas (siglos V-XV)*. Madri: Dykinson, 2000. p. 33.

¹¹⁵ FELDMAN, Sérgio. *A atitude papal em relação aos judeus no século XIII*. *WebMosaica*. v. 4, n. 1, 2012. p. 23.

Já no século XIII, é o Concílio de Latrão IV (1215) que tem uma série de disposições que encontram eco nas disposições afonsinas. Um exemplo significativo é o da questão do uso da insígnia distintiva. No concílio, presidido pelo papa Inocêncio III em 1215, esta e outras disposições sobre os judeus chamam a atenção. Em primeiro lugar, por retomar muitas vezes posturas anteriores da igreja e também pela influência clara que teriam nos textos legislativos afonsinos. Assim, por exemplo, vemos se determinar o uso de sinais que fossem capazes de diferenciar judeus e muçulmanos de cristãos. Como podemos observar, a resolução papal se dá ainda no reinado de Fernando III, que não adota tal medida. Afonso X, por sua vez, inclui nas *Siete Partidas* uma determinação sobre uso de sinais distintivos pelos judeus que tem clara influência da disposição papal:

Muchos yerros et cosas desaguisadas acaescen entre los cristianos et los judíos et las cristianas et las judías porque viven et moran de so uno en las villas, et andan vestidos los unos así como los otros. Et por desviar los yerros et los males que podrien acaescer por esta razon, tenemos por bien et mandamos que todos quantos judíos et judías vivieren en nuestro señorío que trayan alguna señal cierta sobre las cabezas que sea atal por que conoscan las gentes manifestamente cuál es judío ó judía. Et si algunt judío non levase aquella señal, mandamos que peche por cada vegada que fuese fallado sin ella diez maravedís de oro et si non hobiere de que los pechar reciba diez azotes públicamente por ello.¹¹⁶

Muito se discute acerca da presença de tal disposição nas Partidas. Enquanto há quem considere que seria um claro indício de perseguição aos judeus por parte do monarca, outros insistem no caráter vago da disposição, ao determinar o uso de um sinal sobre a cabeça. Certamente é digno de nota também que, uma vez que as *Siete Partidas* não chegaram a ser implementadas até o reinado de Afonso XI, a disposição foi mais teórica que prática. De qualquer forma, fica claro aqui a influência da disposição conciliar. Obviamente, este é apenas um exemplo entre vários e no próprio Concílio de Latrão IV temos outros: a limitação do lucro da usura dos judeus,¹¹⁷ a insistência no pagamento de dízimo pelos judeus que

¹¹⁶ “Muitos erros e impropriedades acontecem entre cristãos e judeus e entre cristãs e judias porque vivem e moram sem separação nas vilas, e andam vestidos uns iguais aos outros. E para desviar os erros e os males que podem ocorrer por isso, temos por bem e mandamos que todos os judeus e judias que vivam em nosso senhorio, que tragam algum sinal sobre as cabeças que seja tal que permita às pessoas reconhecer claramente quem é judeu ou judia. E, se algum judeu não usasse tal sinal, mandamos que pague 10 maravedís de ouro cada vez que for visto sem o mesmo; e, se não tiver a quantia, que receba dez açoites publicamente por isso.” [tradução minha]. SP, Partida VII, Título XXIV, Lei XI.

¹¹⁷ “Ordenamos por decreto sinodal que, se eles [judeus] daqui para a frente cobrarem juros pesados e sem restrições, não importando o pretexto para tal, os Cristãos devem se retirar da associação com eles até que os judeus deem reparação adequada de sua opressão.” [tradução minha]. Cânone 67 do Concílio de Latrão IV. In: MARCUS, Jacob Rader. *The Jew in the Medieval World: a Source Book: 315-1791*. Cincinnati: Hebrew Union

ordens mendicantes surgem num contexto de uma religiosidade modificada que traz a necessidade de uma igreja que se faça mais atuante e próxima aos fiéis, com ideais de pobreza e de pregação junto a estes. Nessa medida, atendem perfeitamente às demandas da sociedade medieval, sobretudo dos centros urbanos. Os dominicanos, de forma diferente dos franciscanos, tinham uma origem no interior dos próprios quadros institucionais da Igreja. Enquanto os franciscanos no início representam uma preocupação potencial por seu caráter radical, a Igreja acabaria por “enquadrar esta experiência e de lhe dar formas compatíveis com as estruturas de poder em vigor na Igreja”,¹²¹ instituindo para elas regras. Bastante diferente é o surgimento da Ordem Dominicana, fundada por um membro da Igreja, Domingo de Guzmán, objetivando a luta contra a heresia. Em pouco tempo a ordem dos dominicanos acabaria se tornando uma das frentes mais combativas da Igreja na luta contra hereges e infiéis.

Baschet destaca que “as ordens mendicantes aportam, assim, uma contribuição decisiva à Igreja de seu tempo, assumindo um enquadramento e uma atividade pastoral adaptados aos meios urbanos”.¹²² Assim, franciscanos e dominicanos tinham em comum, entre outras coisas, uma vontade de se fazer presente no mundo, em vez de fugir do mesmo, preocupando-se em pregar, principalmente nas cidades. Contudo, os dominicanos se imbuíam particularmente de um ideal de defesa da fé e combate à heresia, sendo a ponta de lança da Igreja, ou, como eles mesmos se identificavam, *domini canes*,¹²³ sendo os principais responsáveis pelos primeiros tribunais inquisitoriais.¹²⁴ Nesta questão, sua relação com os judeus se mostra bastante controversa. Num momento no qual assimilam os judeus convertidos que se arrependem e retomam sua fé a hereges, julgam tais casos no interior do tribunal inquisitorial. Vale insistir que, teoricamente, a inquisição não teria ingerência sobre não cristãos; é o fato de terem se convertido que abre a brecha para que estes judeus possam ser julgados, em processos de investigação que buscavam, ademais, descobrir cúmplices, pessoas que tivessem acobertado sua prática.¹²⁵

Os dominicanos também tiveram papel na questão do confisco e da queima de Talmudes. Após a denúncia feita por Nicholas Donin, um frade dominicano, em 1239, o papa convocou diversos reinos a abrirem inquéritos e investigar a procedência das acusações. Segundo Poliakov, somente na França houve alguma ação efetiva da monarquia, que mandou

¹²¹ BASCHET, Jérôme. *op. cit.* p. 208.

¹²² *Ibid. op. cit.* p. 213.

¹²³ “Os cães do Senhor”, um jogo de palavras com o nome da ordem em latim.

¹²⁴ BLUMENKRANZ, Bernhard. Dominicans. In: BERENBAUM, Michael. SKOLNIK, Fred. *Encyclopaedia Judaica*. 2007. Michigan: Thomson-Gale, v. 5. p. 745.

¹²⁵ *Ibid.* p. 745.

confiscar exemplares e examinar a questão. Segundo o autor “o resultado da justa, na qual os acusadores assim como os juízes eram campeões do Cristo vencedor, estava evidentemente de antemão definido. O Talmude foi condenado e todos os seus exemplares solenemente queimados”.¹²⁶

A ordem dominicana teve, ainda, papel de destaque nas disputas entre judeus e cristãos do século XIII, como a de Paris (1240), que se concentrou na temática do Talmude, tendo o já mencionado Nicholas Donin do lado cristão; e na de Barcelona (1263), convocada pelos dominicanos Raimundo de Peñafort e Paulo, frade converso, que versou sobre a natureza e a vinda do Messias.¹²⁷

A ordem concentrou-se ainda na frente de conversão, sendo responsável por grande parte dos sermões dirigidos aos judeus, conseguindo que fosse decretado pelo papa como compulsória sua presença em sermões de conversão, em 1278. Antes disso, em Aragão, o próprio rei já determinara em certa ocasião que judeus ouvissem a pregação dos frades (por ocasião do episódio da disputa de Barcelona, em 1263). Conseguiram ainda autorização dos reis da França e da Inglaterra para pregar. Um dos mais destacados destes pregadores dominicanos, Vicente Ferrer, nome que talvez mais tenha força no movimento de sermões dirigidos aos judeus, conseguiu converter à força uma grande massa ao cristianismo, mas isto somente no início do século XV.¹²⁸

2.2 – A Cristandade, corpo místico

Ainda com relação à religião cristã, há que se considerar um fator que, embora não diga respeito diretamente aos judeus, tem grande influência na sua condição. Estamos falando da concepção de Cristandade como um bloco. Temos aqui duas premissas envolvidas. Uma que diz respeito a uma identificação, por parte dos reinos cristãos ibéricos, com o restante dos reinos cristãos europeus. Isso não é um fato dado, mas algo que se construiu ao longo dos séculos medievais. Outra questão diz mais respeito à própria concepção de Cristandade como

¹²⁶ POLIAKOV, Leon. *De Cristo aos judeus da corte*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 59. Cabe salientar que, no caso castelhano, observamos silêncio em relação à questão do Talmude, sobre o qual não encontramos informações nas obras usadas aqui. Uma das disposições reais que previa que os judeus tinham permissão de ter acesso a todos os livros de sua lei, deixa implícito, ainda, que o Talmude poderia ter sido “lícito” em Castela (ou ao menos, há forte omissão sobre o assunto por parte do poder régio).

¹²⁷ BLUMENKRANZ, Bernhard. *op. cit.* p. 745.

¹²⁸ ROTH, Cecil. *Sermons to Jews*. In. BERENBAUM, Michael. SKOLNIK, Fred. *op. cit.* v. 18. pp. 312-313.

um corpo, que depois teria influência nas próprias concepções da constituição do reino e da noção do poder real.

Vejamos o primeiro ponto: durante os séculos iniciais da presença muçulmana na Península Ibérica, a situação da mesma era muito particular. De certa forma, podemos dizer que os reinos cristãos do norte não travavam tanto contato com o restante da Europa; pelo contrário, era com o califado que se relacionavam e com os demais reis ibéricos. É preciso ressaltar que num primeiro momento nem tudo é conflito e nem todo conflito é religioso. No contexto de enfrentamentos entre cristãos e muçulmanos que chamamos de *Reconquista*, os primeiros conflitos muitas vezes se dão menos em função de uma noção de Cristandade imbuída de desejo de recuperar terras perdidas e dar continuidade a uma aludida herança visigoda. Os enfrentamentos são muito mais pragmáticos. Não apenas isso, mas muitas vezes nos deparamos com reinos cristãos se aliando a muçulmanos contra outros reinos cristãos. Este cenário não seria possível se, já de início, houvesse um ideal de retomada cristã. O momento chave, aquele no qual veremos operar uma mudança sensível pode ser colocado em torno da conquista de Toledo, em 1085. É um momento bastante simbólico, porque marca uma mudança de postura dos reinos ibéricos, que então cada vez mais se voltam para o restante da Cristandade europeia. A partir de então, cada vez mais veremos uma identificação com o restante da comunidade cristã e eles sairão desse isolamento.

São alguns traços simbólicos dessa abertura do mundo ibérico ao restante da Cristandade o fato de, a partir de então, haver uma forte penetração de mosteiros da ordem cluniacense, primeiramente, e depois cisterciense. O maior símbolo de tal aproximação talvez tenha sido o fato de nomear como arcebispo de Toledo o monge cluniacense Bernardo. Também é digno de nota, a partir de então, que cada vez mais tomem parte nas campanhas de Reconquista pessoas vindas de além-Pirineus. Some-se a isso a adoção do rito romano, em detrimento do moçárabe, que foi decisivo na aproximação não apenas com o restante da Europa mas determinante num alinhamento junto a Roma.

Cabe lembrar ainda que esse momento no qual a Península se abre ao contato mais aberto com os demais reinos cristãos é também o momento da dita reforma gregoriana. Conforme destacado por Baschet, trata-se menos de uma disputa entre papa e imperador, ou de uma reforma moral do clero. Acima de tudo, o que estava em jogo era uma total reestruturação da hierarquia da sociedade cristã, sob comando da Igreja. Visava limitar

influência do laicato na vida religiosa, reservando tal esfera somente para homens da Igreja.¹²⁹ Dá início, portanto, a um processo de sacralização clerical.

Ao término dos processos descritos aqui, o caráter dominante da instituição eclesial está mais marcado do que nunca. Esta é reformada sob a autoridade absoluta e centralizadora do papado, e a dominação dos clérigos sobre os laicos é fortalecida graças a uma separação hierárquica cada vez mais vigorosa entre uma casta sacralizada e o comum dos fiéis.¹³⁰

Assim, portanto, quando nos deparamos com o contexto do século XIII, vemo-nos diante de uma situação na qual Castela e os demais reinos ibéricos se veem inseridos no todo da Cristandade, toda ela regida pela figura destacada da monarquia papal. É também um contexto de mudanças no sentimento de religiosidade, como já mencionamos anteriormente, e o fato de vermos surgir diversas heresias, bem como o momento de aparecimento das ordens mendicantes, entre outras formas de expressão de religiosidade, mostra que a Igreja se encontrava num momento novo. Ainda assim, encontrava-se inegavelmente fortalecida, saída do processo de reforma, cujo auge seria a fase que vai de 1049 a 1122.

Contudo, não bastaria que a Igreja definisse as hierarquias, se não fosse capaz de criar uma imagem de unidade. Aí a imagem da Cristandade como um corpo será fundamental. Como chama a atenção Baschet, trata-se de uma alusão a uma metáfora de Paulo presente na primeira epístola aos Coríntios. Essa ideia de um corpo, de uma Igreja que é simultaneamente instituição e comunidade, seria retomada por diversos autores cristãos. Essa concepção de um corpo místico era capaz de conferir a unidade da qual a Igreja precisava. É uma fórmula que goza de algum sucesso e será também utilizada pelas monarquias num momento de mudança da concepção do poder real. Veremos isto mais adiante.

2.3 – *Rei, cabeça e coração do reino: concepção corporativa de reino*

Apresentamos no capítulo anterior que há um projeto político centralizador, em que um dos aspectos é a tentativa de definir a figura do rei como cabeça daquela sociedade. Obviamente, vemo-nos diante de uma concepção de poder e sociedade que devem muito à ideia da Igreja como um corpo, que vimos anteriormente.

¹²⁹ BASCHET, Jérôme. *op. cit.* p. 190.

¹³⁰ *Ibid.* p. 196.

Isto tem a ver com uma clara mudança na própria concepção do poder régio. Durante parte significativa da Idade Média os reis têm grande parte de seu prestígio a partir da sua imagem de chefe militar e de nobre. A noção de *primus inter pares* era algo bastante forte e tinha origem na tradição germânica de muitos dos reinos. Por sua vez, a Igreja trazia para a concepção de monarquia a noção de dever para com os súditos, e de uma aliança entre ela e os governantes, onde estes deviam se colocar abaixo da instituição religiosa e juntos deviam zelar pela salvação dos fiéis e por seu bem-estar. Obviamente esta questão da hierarquia de poderes é alvo, ao longo de toda a Idade Média, de disputas entre intelectuais ligados à Igreja e ligados aos governantes laicos. Cada um busca motivos para afirmar a proeminência de um sobre o outro.

Retomemos o caráter de ao chefe militar. Este é particularmente forte na Península Ibérica, onde os reis são efetivamente chefes guerreiros liderando seus homens na luta pela conquista de terras. Esta conquista, por sua vez, permite ao rei recompensar seus seguidores com terras, o que reforça o laço que os une. Como já comentamos anteriormente, os reinos ibéricos eram exemplos claros de monarquias feudais. Decorre disto, muitas vezes, uma ideia errada de inexistência de caráter sagrado das monarquias ibéricas, em prol de seu caráter guerreiro. É uma interpretação precipitada e que acaba tomando por padrão os casos francês e inglês, onde a manifestação de um poder de cura dessas monarquias acaba adotado como modelo máximo de uma monarquia sacralizada. Daí que onde você não encontre este tipo de característica, como na Península Ibérica, o desdobramento lógico para muitos autores como Teófilo Ruiz seria o da inexistência de uma sacralidade monárquica, que se satisfaria com o caráter militar.

É um erro pensar que só haveria manifestação de sacralidade monárquica se a mesma seguisse o padrão do toque taumátúrgico dos reis. Mais errôneo ainda é depreender que, porque há um forte caráter bélico, inexistente aí a possibilidade de uma concepção sacralizada de monarquia, quando o que percebemos justamente é que o ato de conduzir campanhas militares é apresentado como uma missão dos monarcas dada por Deus. Aí, sacralidade régia e chefia militar se unem de forma indissociável. O caso de Fernando III é emblemático: chamado “o Santo”, sua santidade, diferente da manifestada por um São Luís, vinha sobretudo de sua capacidade como chefe guerreiro que consegue grandes vitórias na região da Andaluzia, derrotando muçulmanos por onde passasse. Atua, portanto, como um guerreiro de Deus.

Já dissemos anteriormente que vemos mudanças no momento do reinado afonsino. Uma delas vem justamente da concepção de seu poder. Ele ainda é um chefe militar importante e este caráter levaria algum tempo para que se perdesse. Contudo, com as terras já

conquistadas em boa medida, não bastaria mais se valer do caráter militar somente. Era preciso encontrar algo mais que possibilitasse dar uma noção de unidade e coesão ao seu reino. E isso é feito através de uma série de elementos que são usados na formulação de sua imagem. A noção de uma sabedoria régia, sabedoria que tem seu caráter bíblico ao se associar a uma ideia de saber salomônico e que também passa pelo caráter da justiça; esta sabedoria ainda se manifesta na vasta produção cultural de seu reinado e no incentivo a artistas e intelectuais de toda sorte em sua corte. Manifesta-se, também, na tentativa de apresentar o poder régio como algo de origem divina.

Et los santos dixeron que el rey es señor puesto en la tierra en lugar de Dios para cumplir la justicia et dar á cada uno su derecho, et por end elo llamaron corazon et alma del pueblo; ca asi como el alma yace en el corazon del home, et por ella vive el cuerpo et se mantiene, asi en el rey yace la justicia, que es vida et mantenimiento del pueblo de su señorio.¹³¹

Percebemos, na passagem anterior, elementos fundamentais dessa nova legitimidade almejada pelo círculo afonsino. Primeiramente, percebemos um elemento sacralizador e de escolha divina, ao dizer que os santos afirmariam que os reis eram colocador por Deus na terra para fazer justiça. Justiça, eis aí o segundo elemento de legitimidade. Por fim, ao representar a sociedade como um corpo, do qual o rei é o coração e a alma. Nieto Soria, a respeito de uma origem divina do poder real, chama a atenção para uma característica que seria o cerne de toda concepção de poder régio em Castela: “La creencia de que los reyes eran ‘fechura’ de Dios fue el núcleo básico de cualquier reflexión sobre el poder real o de cualquier teoría política en la Castilla bajomedieval.”¹³² Afonso, portanto, recorre a este caráter de rei por escolha divina. Obviamente, ele não será o primeiro a fazê-lo. O que importa aqui é que, a partir de seu reinado, percebemos uma tendência maior de buscar outros elementos de legitimação que não o caráter bélico. Aludindo a esse caráter de escolha divina, Afonso então vai fazer uso da noção corporativa de reino do qual a figura do rei é o que é capaz de conferir unidade e coesão ao todo, numa releitura da noção corporativa da Igreja.

¹³¹ “E os santos disseram que o rei é senhor colocado na terra no lugar de Deus para cumprir justiça e dar a cada um o seu direito, e por isso o chamarão de coração e alma do povo; porque assim como a alma fica no coração do homem, e por ela o corpo vive e se mantém, assim no rei reside a justiça, que é vida e manutenção do povo de seu senhorio.” [tradução minha]. SP. Partida II, Título I, Lei V.

¹³² NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid: Eudema, 1988. p. 18.

Como el corazón es uno, et por él reciben todos los otros miembros unidad para seer un cuerpo, bien así todos los del regno, maguer sean muchos, porque el rey es et debe seer uno, por eso deben otrosí todos ser unos con él para servirle et ayudarle en las cosas que él há de facer. Et naturalmente dixieron los sabios que el rey es cabeza del regno; ca así como de la cabeza nacen los sentidos por que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien así por el mandamiento que nace del rey, que es señor et cabeza de todos los del regno, se deben mandar et guiar et haber un acuerdo con él para obedescerle et amparar et guardar et enderezcar el regno onde él es alma et cabeza, et ellos los miembros.¹³³

O rei é, portanto, apresentado como cabeça e alma e seus súditos os membros desse corpo. É ele que aparece como elemento capaz de dar unidade e coesão a uma sociedade de composição complexa e múltipla.

2.4 – *Produção do espaço em Castela*

Aquilo que a historiografia costuma chamar, não sem divergências, de *Reconquista*, chega, no reinado afonsino, a um momento decisivo e de mudança. Até então a empresa tinha por objetivo principalmente a conquista de terras e sua ocupação, de modo a garantir a posse. Para consegui-la, era preciso convencer pessoas de que era interessante povoar terras de fronteira, sujeitas e eventuais ataques. Muitas vezes a solução encontrada pela coroa era conceder grandes lotes de terra a Igreja, senhores e Ordens Militares. Quanto aos povoadores comuns, a estratégia consistia em ceder uma série de incentivos facilitadores para atrair esta população. Assim, vemos que a posse era garantida mediante acordos que o rei estabelecia com os colaboradores da empresa reconquistadora e que serão determinantes na conformação do território.

Isto significa dizer que, por toda parte, uma multiplicidade de *fueros* era cedido às cidades reconquistadas. Quando tem início o reinado de Afonso X, vemo-nos diante de uma realidade diferente; Fernando III, seu pai, tivera grandes êxitos na conquista da região andaluza e pode-se dizer que praticamente tudo que havia por se conquistar já estava garantido. É claro, restavam ainda algumas regiões significativas, como as proximidades do

¹³³ “Como o coração é único, e por ele recebem todos os outros membros unidade para ser um corpo, assim também é com todos do reino, embora sejam muitos, porque o rei é e deve ser uno; por isso devem ser todos unos com ele para servir e ajudar nas coisas que ele tem que fazer. E naturalmente disseram os sábios que o rei é cabeça do reino; porque assim como da cabeça nascem os sentidos para que todos os membros se comandem, assim também pelo comando que nasce do rei, que é senhor e cabeça de todos do reino, se devem comandar e guiar e ter acordo com ele para lhe obedecer e ampará-lo e guardá-lo e endireitar o reino onde ele é alma e cabeça, e eles, os membros.” [tradução minha]. *Siete Partidas*. Partida II, Título I, Lei V.

golfo de Cádiz, ou ainda o reino de Niebla. De qualquer forma, ainda que houvesse terras a se conquistar, podemos dizer com segurança que a maior parte da Península estava já sob domínio cristão, fosse diretamente, pela conquista, fosse indiretamente, na condição de reino vassalo, como é o caso de Granada.

A questão que se colocava então, no reinado afonsino, era menos a da expansão da fronteira cristã e mais a da consolidação da conquista. Consolidar a conquista, por sua vez, fazia-se mediante o processo de *repoblación*, ou seja, repovoamento das terras. Tal repovoamento tinha finalidade econômica e militar: em primeiro lugar, objetivando-se aproveitar ao máximo aquilo que as terras teriam a oferecer; e em segundo, garantir a posse de terras fronteiriças para evitar a ameaça inimiga.¹³⁴

Cosas que deben mucho faser los reyes, la una poblar las tierras yermas, aquéllas que conviene que sean pobladas porque la tierra sea por ende más rica e más abundada, e la otra labrar las fortalezas que son por labrar, porque se puedan por ende mejor guardar e defender.¹³⁵

A necessidade de defesa frente à uma ameaça inimiga se faz notar na concessão de terras fronteiriças a diversas Ordens Militares. É o caso de Segura, Estepa, Medina-Sidônia, concedidas a Santiago; Martos, Alcaudete, Osuna, concedidas a Calatrava; Morón, concedida à ordem de Alcântara; e Cazorla, concedida à catedral toledana.¹³⁶ Também não era para menos que demonstrasse tamanha preocupação: em seu reinado, Afonso X teria que lidar com a ameaça da dinastia nâsrida de Granada, com os merínidas do Magreb, com a revolta dos mudéjares em Múrcia. Assim, zonas consideradas mais perigosas eram geralmente encomendadas a Ordens Militares, que teriam meios para contê-las e ao mesmo tempo livrava o rei de mais gastos onerosos de recursos e homens.

O viés econômico, por sua vez, percebe-se no trecho citado anteriormente, onde se alude à necessidade de povoar terras ermas e, assim, fazer com que sejam mais ricas e abundantes. Isso pressupõe, por sua vez, um processo de *repoblación* que difere bastante do que se vira nos primeiros momentos do avanço cristão: na região da Andaluzia e de Múrcia, nos principais locais conquistados, é efetuado o *repartimiento*. Conquistada uma região, vinha

¹³⁴ VALDEON BARUQUE, Julio. *Afonso X el Sabio: la forja de la España moderna*. Madri: Temas de Hoy, 2003. p. 48.

¹³⁵ “Coisas muito importantes que os reis devem fazer, uma é povoar as terras ermas, aquelas que convém que sejam povoadas para que a terra seja mais rica e abundante, a outra é construir as fortalezas que se devem construir, para que se possam assim melhor guardar e defender.” [tradução minha] *Ibid.* p. 48. Carta de povoamento do Porto de Santa Maria, outorgada por Afonso X em 1281.

¹³⁶ *Ibid.* p. 48-49.

uma série de funcionários reais fazer a medição e o levantamento de casas, terras, plantações, tudo. A partir daí, então, eram feitas as distribuições de terra. Muitas vezes, como no caso mais destacado, que é o de Sevilha, as doações de terra se davam em duas modalidades: *donadíos* e *heredamientos*.

Os *donadíos* poderiam ser do tipo *mayores* e *menores*. *Donadíos mayores* eram grandes concessões feitas pelo rei àqueles que ocupavam os mais altos lugares na sociedade castelhana. Doações consideráveis feitas, portanto, a membros da própria família real, à alta nobreza, às Ordens Militares etc. Os *donadíos menores*, como o nome indica, eram doações de menor monta que as vistas anteriormente, feitas a oficiais do rei, funcionários da administração, membros menos destacados da nobreza e da Igreja. Em geral, quem recebia um *donadío* gozava de liberdade para dispor das terras recebidas como entendesse, desde que mantivesse nela pelo menos um homem armado e com cavalo.

A outra modalidade, a dos *heredamientos*, corresponde ao restante da distribuição das terras e geralmente cabiam aos povoadores propriamente. Não era necessário que tivessem qualquer papel na campanha de conquista, apenas que se dispusessem a ocupar as terras. No caso do *heredamiento*, as regras são mais severas: o povoador que recebesse *heredamiento* não poderia abandonar a terra nem vendê-la num prazo que varia de lugar para lugar.

Podemos notar, no exposto anterior, que neste momento a coroa se preocupa em organizar melhor a forma de ocupação das terras conquistadas, de modo a garantir maior controle sobre elas e a posse, e conseguir explorá-las da melhor forma possível. São medidas que veremos adotadas em diversas regiões da Andaluzia e em Múrcia.

Percebemos, ainda, uma preocupação em fundar vilas e povoados no interior do reino, na região da Estremadura e da Mancha. Segundo Júlio Valdeón Barúque, o objetivo destas medidas seria fortalecer terras de *realengo*, isto é, aquelas que estariam diretamente sob domínio real. Assim, vemos Afonso X fundá-los em regiões onde, até então, predominavam *solariegos* e *abadengos*, terras onde o predomínio era de nobres e eclesiásticos. É o caso da fundação de Vila Real, em 1255, na região da Mancha, dominada por Ordens Militares. Por fim, é preciso citar ainda as medidas de reorganização do povoamento de regiões do norte da Península, como era o caso de Galícia e Astúrias, por exemplo.

González Jiménez destaca um entusiasmo surpreendente na tarefa de assentar povoadores nas terras conquistadas.¹³⁷ Cabe questionar se toda interferência e preocupação por parte do círculo real teve o efeito esperado. É preciso levar em conta que a dita

¹³⁷ GONZALEZ JIMENEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio: historia de un reinado – 1252-1284*. Palencia: Editorial La Olmeda, 1999. p. 216.

re población foi um processo longo e complicado. Já vimos no capítulo anterior que, embora o território sob domínio da coroa castelhana tenha, no século XIII, dobrado, o aumento demográfico que o acompanhou foi bastante tímido.¹³⁸

Ocupar novas terras implicava na transferência de pessoas do interior para as áreas de fronteira do reino, o que muitas vezes gerava problemas graves nas regiões de onde saíam e que viam sua população se reduzir sensivelmente, atraídas pelas promessas de terras férteis na região da Andaluzia, por exemplo. Por outro lado, há que se considerar que, recebidas as terras nos *repartimientos* efetuados pela coroa, muitas vezes a realidade encontrada pelo povoador era menos animadora do que se esperava: muitas terras se encontravam devastadas pelas guerras de conquista; deparavam-se com moinhos, olivais e casas destruídos. Some-se a isso o perigo constante que era viver na região de fronteira do reino, alvo constante de investidas de Granada e do Magreb. Não raras vezes nos deparamos com terras sendo abandonadas deliberadamente, ainda que o texto do repartimento definisse um tempo mínimo de permanência obrigatória. O caso mais notório mais uma vez é o de Sevilha, que teve *repartimientos* posteriores para redistribuir as terras que eram abandonadas.¹³⁹

Ainda que tenha enfrentado esses problemas todos, é preciso levar em conta que o objetivo de garantir a posse das regiões conquistadas foi, de forma geral, bem-sucedido. Não seria o caso de um sucesso absoluto, como colocado por Manuel González Jiménez ao afirmar que a *re población* perpetrada por Afonso X seria uma das realizações mais brilhantes de seu reinado, junto ao seu mecenato e às empresas culturais.¹⁴⁰ A posição mais reticente de Júlio Valdeón Baroque parece resumir melhor o estado da questão: o autor afirma, ao refletir sobre o caso da Andaluzia, que, ainda que não se possa falar de um fracasso total da *re población* tampouco poderíamos afirmar ser um êxito sonoro.¹⁴¹ De toda forma, alcançou aquilo a que se propunha, ainda que passando por todos os problemas descritos acima.

¹³⁸ Segundo Sobrérques Vidal, enquanto o aumento territorial foi de 50% no século XIII, o demográfico foi de apenas 10%, o que provocaria uma sangria populacional no interior do reino. Cf. SOBREQUES VIDAL, Santiago. La epoca del patriciado urbano. In: VICENS VIVES, Jaime (ed.). *Historia de España y America*. 2. ed. Barcelona: Vicens-Vives, 1971, tomo II. p.46.

¹³⁹ VALDEON BARUQUE, Julio. *op. cit.* p. 54-57.

¹⁴⁰ GONZALEZ JIMENEZ, Manuel. *op. cit.* p. 216.

¹⁴¹ VALDEON BARUQUE, Julio. *op. cit.* p. 58.

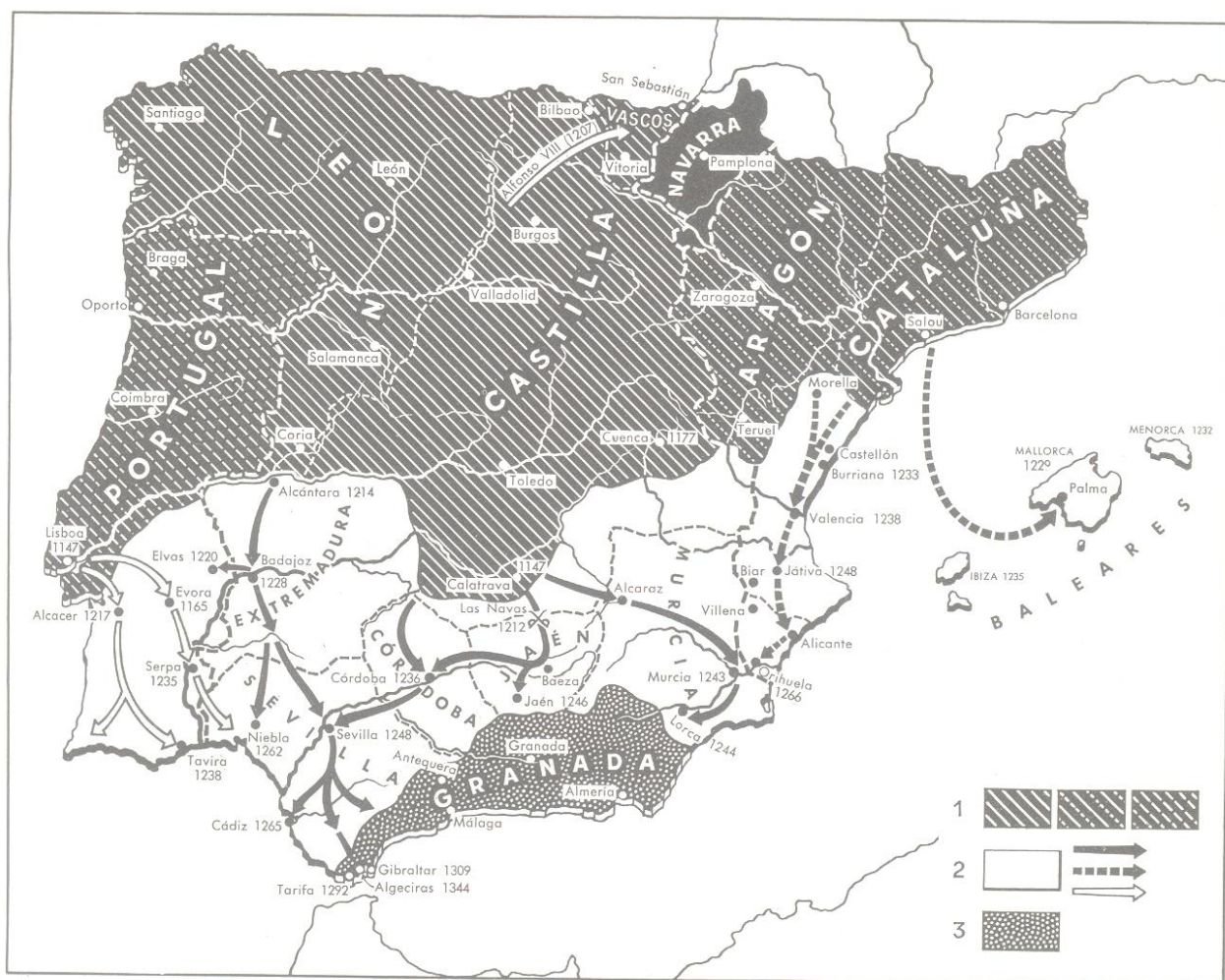


Figura 4: Mapa das conquistas no século XIII

Percebemos na postura régia com relação ao povoamento das terras conquistadas uma ação efetiva que denota a busca pelo maior controle sobre o reino como um todo. Deixada de lado a preocupação única de expandir o reino cristão, de recuperar um aludido passado visigótico, era chegada a hora de organizar o reino internamente.

Vemo-nos diante de um momento em que o poder da monarquia ibérica se via aumentado. É inegável que o papel desempenhado por diversos senhores, verdadeiros chefes militares, nas campanhas de conquista de território, é fundamental no aspecto de poder que se delineia. Assim, em grande medida, o reinado afonsino guarda semelhanças com os reinados anteriores que se fundamentavam nos laços pessoais do rei, chefe guerreiro, e seus vassalos, senhores armados que o auxiliam em batalha e a quem o rei recompensa com terras e privilégios. Nesta medida, vemo-nos, ainda, diante de uma monarquia feudal, como apontamos no capítulo anterior. Tendo ancorado seu poder em laços pessoais com seus nobres, o rei não poderia, da noite para o dia, prescindir deles, por mais que se esforce. E ele

se esforça; vemos, sobretudo a partir do século XIII, delinear-se mais claramente um projeto das monarquias feudais ibéricas num sentido de centralização, buscando ampliar o alcance de seu poder de modo a abarcar todas as esferas possíveis e torná-lo cada vez menos dependente desses laços de cunho pessoal, sobretudo através da tentativa do monopólio da justiça. Obviamente, é preciso que chamemos a atenção para o fato de que fenômeno semelhante se delineia em outros reinos europeus, como veremos no caso francês, por exemplo. Nesta medida, percebemos uma convergência de monarquias cada vez mais centralizadas, procurando assentar seu poder, entre outras coisas, no monopólio da justiça.¹⁴² Desta forma, é importante ter em vista que este quadro mais amplo de configuração do poder e da sociedade não ficava restrito ao mundo ibérico. Por outro lado, é inegável que as condições encontradas ali são favorecedoras, na medida em que o movimento de Reconquista encabeçado pelo rei garante uma ampliação sem precedentes de seu poder, ainda que, como já dissemos, calcado em laços de dependência pessoal.

Vemo-nos, portanto, no reinado afonsino, num momento que podemos classificar como sendo de transição: a monarquia, com autoridade fortalecida em grande medida pela possibilidade de distribuir terras, começa a buscar bases mais sólidas para seu poder. Bases que dependam menos da subjetividade dos laços de fidelidade de nobres, algo sempre instável, ainda que tivessem sido a própria chave para que a figura régia tivesse tamanho destaque. Esta busca por aumento de um poder menos dependente é algo que já percebemos, ainda de forma embrionária, no reinado de Fernando III, ficando mais claro no período de Afonso X. Obviamente, existe uma distância grande entre querer e efetivamente conseguir, e não será nesse momento que a monarquia conseguirá, de fato, ter o poder que afirmava seu por direito. Como afirmamos, o momento é de transição, e assim sendo o processo seria bastante longo.

Já vimos como esta busca por um controle efetivo se manifesta no próprio processo de *repoblación*, sensivelmente diferente do que ocorrera nos séculos anteriores nas regiões da Estremadura e da Mancha. Buscaremos, agora, mostrar a manifestação deste projeto de aumento do poder real em outros aspectos da vida do reino para, por fim, demonstrar os reflexos na própria vida dos judeus do reino.

¹⁴² Cf. STRAYER, Joseph. *As origens medievais do Estado Moderno*. Lisboa, Gradiva, 1969.

2.5 – *Vida et mantenimiento del pueblo: justiça*

Se até certo momento da Idade Média o costume seria a única fonte viva do direito e os reis, quando legislavam, apenas interpretavam este direito,¹⁴³ vemos operar uma mudança lenta e gradual no período que aqui nos interessa. Esta mudança diz respeito à própria concepção do poder real que, a partir dali, busca para si o monopólio da justiça, a prerrogativa de criação de leis. Afirmava-se o rei como sendo a única figura dotada de legitimidade para criar leis novas. Esse movimento não tem início no reinado afonsino, mas ele se vale disso como uma das facetas da afirmação de sua autoridade régia. Assim, vemos num trecho das *Siete Partidas* uma passagem emblemática na qual o rei afirma seu papel como única figura capaz de criar leis.

Emperador ó rey puede facer leyes sobre las gentes de su señorío, et otro ninguno non ha poder de las facer en lo temporal, fueras ende si las feciese con otorgamiento dellos. Et las que de otra manera son fechas non han nombre nin fuerza de leyes, nin deben valer en ningunt tiempo¹⁴⁴

Quando assume o reinado, em 1252, Afonso X herda de seu pai, Fernando III, um reino muito amplo, com o processo da Reconquista já bastante avançado. Fosse por ocupação militar ou por pactos, tudo que correspondia à Castela nas campanhas de Reconquista estava já sob controle do rei. Afonso participa, ainda quando infante, de muitas das campanhas, como a da incorporação, ocupação militar e repovoamento do reino de Múrcia. Participa também do cerco de Sevilha, antiga capital andaluza do império almoáda ocupando-se, já no seu reinado, do repartimento e do repovoamento das terras.

Encontra uma nobreza relativamente calma, em função de sua participação no processo de Reconquista e das recompensas advindas desta, e com os laços que a unem ao rei reforçados, como já dito acima.

¹⁴³ BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979. p. 134.

¹⁴⁴ “Imperador ou rei podem fazer leis sobre as pessoas de seu senhorio, e ninguém tem poder para desfazê-las no temporal, a não ser que o faça com assentimento deles. E as que de outra maneira são feitas, que não tenham nome ou força de lei, nem valham em momento algum” [tradução minha]. ALFONSO X. SP, Partida I, Título I, Lei XII.

Durante o reinado de ambos os reis, as operações militares de Reconquista dão à coroa a maior parte dos territórios do sul da Península Ibérica e repelem tentativas de invasão dos merínidas, impedindo que se apoderassem dos territórios antes submetidos aos almorávidas e almoádas. Isto também dava alguma estabilidade ao reino, ainda que ela fosse frágil e muitas vezes se visse ameaçada, principalmente nos últimos anos do reinado de Afonso, marcado por uma grave crise civil e revoltas lideradas pelos setores mais importantes da nobreza castelhana, que mobiliza Igreja, cidades, etc. Ainda assim, com todo conflito e toda crise, o fato é que, após o governo de ambos, apenas Granada permaneceria como reino muçulmano e, ainda assim, sob a condição de vassalo do rei de Castela e Leão.¹⁴⁵ Assim, há que se concordar com a afirmação de Adeline Rucquoi de que entre 1217, início do reinado de Fernando III em Castela, e 1284, ano de morte de Afonso X, seriam lançadas as bases da hegemonia castelhana na península, com fronteiras estabelecidas que durariam até 1492.¹⁴⁶

Contudo, Afonso X não herda apenas um reino com vantagens; há uma série de problemas. Em primeiro lugar, uma crise econômica considerável, que alguns autores atribuem aos gastos com a empresa reconquistadora, mas cuja causa verdadeira é difícil de se rastrear. De qualquer forma, havia uma inflação considerável e alta dos preços, que Afonso tenta resolver, durante as Cortes de Sevilha de 1252, com o estabelecimento de um limite de preço para os produtos, o que se mostrou ineficaz e acabou suspenso.¹⁴⁷

A fazenda real estava, portanto, gravemente paralisada, e Afonso adota uma série de medidas para renová-la: o recurso aos *servicios* outorgados nas Cortes, que podiam ser pedidos mais de uma vez ao ano; maior controle sobre a cobrança de taxa sobre o sal, que era propriedade da coroa, que concede cada vez menos isenções para seu uso; extensão do *almojarifazgo*, imposto no qual estavam integrados os rendimentos das propriedades e os direitos que o rei tinha direito em Toledo, à região de Andaluzia e Múrcia; generalização da taxa alfandegária terrestre e marítima; proibição de retirada do reino de produtos tidos como estratégicos, como ouro, prata, cereais; fixação dos impostos sobre a transumância de gado; a transformação das *tercias*, equivalente à nona parte do que a Igreja recebia em dízimo e que o papa havia outorgado a Fernando III para ajudar na conquista de Sevilha, em ingresso

¹⁴⁵ O que não quer dizer, por outro lado, que não tenha havido tentativas de romper com essa situação.

¹⁴⁶ RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 178.

¹⁴⁷ González Jiménez discorda que a crise fosse devida aos gastos da expansão territorial e militar levada a cabo por Fernando III, porque o problema seria mais geral que isso, e seria presente já no reinado de Afonso VIII e permaneceria nos reinados seguintes. Cf. GONZALEZ JIMENEZ, Manuel. *Afonso X: historia de un reinado – 1252-1284. op. cit.* pp. 37-41.

habitual.¹⁴⁸ Tais medidas adotadas por Afonso X permitiram dar um novo gás à fazenda real, embora boa parte dessa renda acabasse utilizada nos gastos suntuosos do *fecho del império* ou ainda para financiar campanhas ou defesa contra ofensivas inimigas, fazendo com que o rendimento da coroa não fosse nunca suficiente e que, através dos recursos insistentes aos *servicios*, o rei caísse no desprestígio de boa parte da população, que se sentiria demasiadamente onerada.

2.6 – *Judeus em Castela*

Como buscamos mostrar, se o reinado de Afonso foi marcado por grandes realizações, sobretudo no que se refere às obras legislativas e reformas importantes, também enfrentou uma série de problemas e conflitos que impediram a realização de seus principais projetos, como o que se deu com o *Fuero Real*, que acabou revogado após pressão da nobreza. Esses últimos fatos não deveriam anular a importante ação governativa de seu reinado, e sua preocupação com a normatização e a estipulação de papéis sociais, num contexto em que é cada vez mais intenso o processo de enquadramento social. Como afirmar de um rei que deixaria estabelecido o papel hegemônico de Castela e Leão, através de uma atividade política intensa, preocupação diplomática, reforma da arrecadação real, que era um político inábil, diletante?

O reinado de Afonso X é digno de nota porque, situado num momento de transição, reúne tanto aspectos presentes nos reinados anteriores, como é o caso de ser chefe militar e dos laços pessoais com a nobreza, quanto elementos dessa nova tendência, que pode ser observado sobretudo na vasta produção de cunho legislativo e normativo a ele atribuídas, como as *Siete Partidas*, o *Fuero Real*, o *Especulo*, as *Leyes Nuevas* etc.

Nas próximas linhas buscamos fazer um breve balanço da situação dos judeus no reino de Castela no período que nos interessa. Não é preciso insistir na importância de uma breve apresentação do contexto do reinado de Afonso e da sociedade castelhana, empreendido até aqui, e da inserção dos judeus nessa sociedade, desenvolvida nas próximas linhas, sem a qual nosso rastreamento correria o perigo de ser nada mais que um catálogo de curiosidades sobre práticas representativas e disposições normativas. Entender como é possível que determinado grupo representasse os judeus de uma determinada forma e como tais representações foram mais ou menos verossímeis para aquela sociedade faz-se necessário, portanto.

¹⁴⁸ Para mais detalhes sobre a reorganização da fazenda real por Afonso X, cf. GONZALEZ JIMENEZ, Manuel. *Afonso X: historia de um reinado – 1252-1284. op. cit.* pp. 289-295.

2.6.1 – Judeus e o repovoamento do século XIII

Durante os séculos XI e XII, os reinos cristãos do norte da Península Ibérica receberiam um grande afluxo de judeus vindos de al-Andaluz, fugidos das perseguições dos almorávidas e dos almoádas, o que tornou complicada a permanência destes nos reinos muçulmanos ibéricos, embora permaneçam ainda pequenos contingentes, com alguns judeus atuando como funcionários dos reis muçulmanos. Como já vimos, os reinos cristãos ibéricos estavam em pleno processo de Reconquista, o que impunha a necessidade de repovoamento dos territórios conquistados para garantir a sua posse. Durante esse período, mas também no século XIII, a necessidade de se ocupar as terras recém-conquistadas fazia com que todo apoio fosse bem-recebido e os privilégios que os reis davam àqueles que quisessem ocupá-las exerceriam um atrativo tanto sobre cristãos quanto sobre estes judeus. Assim, como aponta Jonathan Ray, mesmo que se considere que os judeus, pensados como grupo, não teriam um papel fundamental na Reconquista, atuando mais como financiadores das campanhas que delas de fato,¹⁴⁹ as oportunidades geradas pela conquista permitem a estes, pensados como indivíduos, tirar vantagem das oportunidades sociais e econômicas que a expansão cristã cria.¹⁵⁰

Talvez mais importante que seu papel de financiadores das campanhas seja seu papel no processo subsequente de *repartimiento* e *repoblación*. Assim, uma elite de judeus, sobretudo vindos de Toledo, atua em nome dos reis, ajudando primeiro nas negociações de capitulação, devido ao domínio que muitos tinham do árabe, e depois no processo de mapeamento da região conquistada para a divisão das terras e integração destas ao reino, atuando especialmente como arrecadadores de impostos para o rei. Além dessa elite, há toda uma gama de judeus sem grandes posses ou de condições medianas que verão nas novas terras oportunidades de crescimento. Para estes, as novas regiões teriam um poder de atração igual ao que teriam sobre os cristãos e as oportunidades são basicamente as mesmas, porque nesse momento o interesse maior é a ocupação das terras conquistadas.

Ray ressalta ainda que a tendência a ver os judeus como vivendo apenas em comunidades, como um grupo coeso, presentes na Península Ibérica desde o tempo dos romanos, tendência que as fontes legislativas tendem a reforçar ao tratá-los de forma

¹⁴⁹ Baer faz referências a alguns casos pontuais de documentos que apontariam para a participação direta de judeus em alguns dos conflitos, como seria o caso de alguns judeus citados no *repartimiento* de Jerez de la Frontera que seriam *ballesteros* (arqueiros). Ainda assim, parece-nos que no que se refere ao envolvimento dos judeus na Reconquista, teria mais peso seu papel tanto de financiadores (elite judaica abastada, ligada às cortes dos reis) e colonizadores efetivos, e aí haveria tanto funcionários do rei quanto judeus menos abastados atraídos pelas oportunidades que a vida em fronteira trazia. Cf. BAER, Yitzhak. *op. cit.* v. 1, *passim*.

¹⁵⁰ RAY, Jonathan. *op. cit.* p. 13.

corporativa, traria uma falsa crença de que a organização destes em comunidade era algo essencial e inevitável e que os judeus viveriam já em entidades organizadas comunalmente e que simplesmente trocavam de senhores, ora muçulmanos, ora cristãos. Essa consideração deixaria de lado o fato de que há, em alguns casos, um hiato entre a presença judaica num mesmo território durante um reinado muçulmano e um cristão e que, ao voltarem a ocupar aquela terra, organizam sua vida naquela cidade reconquistada, tal qual os cristãos e, portanto, as comunidades não seriam a única possibilidade.¹⁵¹ Mesmo em cidades que nunca deixam de ter comunidades, a chegada dos conquistadores cristãos, acompanhada por todo um novo contingente de judeus vindos do norte faz com que a vida nestas comunidades precise se reestruturar para lidar com a nova realidade.

Para uma elite judaica, ocupar as áreas recém-conquistadas podia não ser muito atraente. Muitos membros desta elite vinham de Toledo, onde detinham posição de destaque, e não queriam abrir mão da proximidade dos centros de poder para ocupar as terras recém-conquistadas.¹⁵² Neste sentido, sua postura para com as terras recebidas na forma de *donadíos* é bastante semelhante à observada pela nobreza cristã.¹⁵³ Lidam com as terras da Andaluzia como lidariam os nobres cristãos. Desde que pudessem manter as terras produzindo e a casa maior que recebiam na cidade ocupada por alguém, condição imposta pelo rei no *repartimiento* e que, se não fosse cumprida, implicava a perda da posse; não tinham motivo para se afastar de onde estavam.¹⁵⁴ Ainda assim sua presença era importante, porque dominavam certas habilidades essenciais nesses primeiros momentos em que se precisava

¹⁵¹ *Ibid.* p. 13.

¹⁵² Um dado curioso que reflete a importância para as elites estarem próximas dos centros de poder, conforme apontado por Baer, é que, quando ocorre a conquista das cidades muçulmanas, aqueles judeus que estavam nelas e prestavam algum tipo de serviço para os reis muçulmanos logo se deslocaram para Toledo em sua grande maioria, justamente porque o centro do poder e lugar onde poderiam ter alguma influência e prestígio se desloca. Cf. BAER, Yitzhak. *op. cit.* p 90.

¹⁵³ Referimo-nos ao fato de não demonstrarem intenção de se situar nas terras recebidas e abandonar os locais onde tinham poder e influência. Por tratarem-se de *donadíos*, bastava que mantivessem alguém armado e com cavalo e estariam isentos da obrigatoriedade de permanecer na região doada (o que não acontece com o grosso da população judaica, atraído pelas oportunidades de vida e que recebem o *heredamiento*, como já vimos). Esta elite, conforme aponta Jonathan Ray, era tão ausente quanto os grandes nobres cristãos. RAY, Jonathan. *op. cit.* p. 18-19. É importante, contudo, que não se confunda esta postura com a questão da vassalagem, que não teria lugar entre judeus: estamos falando unicamente na postura para com a terra recebida.

¹⁵⁴ RAY, Jonathan. *op. cit.* pp. 18-19.

organizar a vida nas áreas conquistadas, e os reis muitas vezes insistem e oferecem uma série de benefícios para que fossem ocupar a região, ainda que em caráter temporário.¹⁵⁵

Para aqueles judeus que não vinham dessa elite abastada e privilegiada de Toledo, a vida nesses territórios oferecia grandes atrativos, e temos um grande número destes indo para as novas regiões, atraídos pelas garantias e pelos privilégios das primeiras divisões de terras, exercendo a função de conselheiros, médicos, servidores civis, administradores, intérpretes.¹⁵⁶

Assim, tanto uma elite judaica quanto os demais judeus, fosse por suas habilidades administrativas que os faziam necessários, fosse porque os reis necessitavam de braços para repovoar,¹⁵⁷ são essenciais no processo de repovoamento das cidades reconquistadas e garantem assim a integração destas ao reino.

Deste modo, logo após a conquista, era comum que judeus recebessem tratamento semelhante ao dos cristãos, com uma série de incentivos para que se estabelecessem nas terras recém-conquistadas. Ao longo do século XIII e XIV, aumenta o número de propriedades agrárias, casas, tendas, oficinas, enfim, aumenta consideravelmente o patrimônio de judeus, o que muitas vezes não seria bem-visto por parte da população cristã; esta então pressionaria o rei, o que explicaria, segundo Baer, a promulgação de medidas restritivas, buscando impedir, por exemplo, a ocupação de cargos públicos por judeus, exceto o de almoxarife.¹⁵⁸

Este primeiro momento de oportunidades atraentes logo chega ao fim. Uma vez já relativamente estabelecido o repovoamento das cidades, e com a preocupação já citada dos reis em estipular normas de conduta e enquadramento social e gerir as relações, a política real com relação aos judeus sofre uma mudança. Assim, vemos em 1272 Afonso X determinando, para Múrcia, que os judeus vivessem apenas em bairros judeus e não mais misturados aos cristãos.¹⁵⁹

2.6.2 – Atividades desempenhadas

Nas cidades, os judeus desempenham funções diversas e, embora o estereótipo mais comum do judeu nos textos cristãos fosse o do cobrador de impostos, o do comerciante ou o do prestamista, não raras vezes os vemos também ligados a atividades agrícolas. Isto se relaciona com a própria estrutura das cidades castelhanas, com uma forte relação entre a

¹⁵⁵ BAER, Yitzhak. *op. cit.* p. 39.

¹⁵⁶ RAY, Jonathan. *op. cit.* pp. 15-16.

¹⁵⁷ Vale lembrar que no século XIII a tendência seria a não permissão, quando da capitulação, da presença dos muçulmanos nas cidades castelhanas, havendo maior concentração destes nos campos, o que agravava o problema da necessidade de gente para repovoar centros urbanos.

¹⁵⁸ É bem verdade, contudo, que na prática muitas vezes tais resoluções não fossem seguidas, mas seria um indício de uma pressão de parte da população que não se sentiria satisfeita. Cf. BAER, Yitzhak. *op. cit.* p. 92.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 90.

cidade e seu entorno. Durante as distribuições de terras subsequentes às conquistas, era comum os beneficiados ganharem tanto uma casa na cidade quanto uma horta, um pomar, uma vinha, nela ou no seu alfoz, como no caso do repartimento de Sevilha, tendo que cuidar de seu cultivo ou, do contrário, poderiam perder a posse.¹⁶⁰ Estas regras se aplicariam também a alguns judeus contemplados e não raro vemos muitos deles tendo, além de loja ou oficina na cidade, uma horta, um pomar ou uma vinha que serviria tanto para produzir para sua subsistência quanto para a produção de vinho, azeite ou outros gêneros que pudessem ser comercializados em seus negócios nas cidades.

Para Yitzhak Baer, os judeus abastados que são contemplados nos repartimentos de terras de Sevilha e Jerez de la Frontera, por exemplo, recebem tais terras não em função de serviços prestados, mas devido à necessidade de repovoamento já citada anteriormente.¹⁶¹ Contudo, tal afirmação parece difícil de sustentar, uma vez que as terras recebidas ficam separadas das terras destinadas comunalmente aos judeus, no caso sevilhano, no qual vários oficiais do rei recebem terras na vila de Paterna Harah, que depois é conhecida como “vila dos judeus do rei”. A maioria é formada por judeus de Toledo, coletores de impostos ou conselheiros, e a terra a eles reservada fica numa área muito fértil, próxima ao rio Guadalquivir. Cabe lembrar ainda que no caso de Sevilha são citados na mesma parte do *repartimiento* em que se distribui terras a membros do *entourage* real, o que faz com que Ray afirme que a posição na corte, se não era mais, era pelo menos tão importante quanto a religião.¹⁶²

Por mais que não esteja errada a afirmação de Baer sobre o interesse da coroa no repovoamento, precisamos dimensionar a questão. Não se trata apenas de atrair braços para incrementar o aporte demográfico (embora isto seja também importante). Havia, ainda, a necessidade de atrair certo grupo de judeus, indispensáveis para o desenvolvimento de certas atividades em regiões que precisavam ser replanejadas do zero. Este grupo seria aquela elite judaica mencionada anteriormente, que seria resistente em aceitar abandonar seus locais de prestígio para se estabelecerem nas terras recém-conquistadas. Para atraí-los, os incentivos eram ainda maiores que aqueles oferecidos ao homem comum; pouco inclinados a abandonar suas terras, somente condições realmente atrativas poderiam fazer com que aceitassem se estabelecer e desenvolver as atividades necessárias, mesmo que sua permanência fosse condicionada a um curto período de tempo.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 90.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 90.

¹⁶² RAY, Jonathan. *op. cit.* p. 20.

Notamos, portanto, que a preocupação com o repovoamento, no que se refere aos judeus, não diz respeito somente a uma questão numérica. Para esta elite de judeus de Toledo, tratava-se menos de colonizar e mais de administrar.

Sobre a ideia de judeus urbanos, como já se mencionou acima, embora realmente a maior parte se concentre nas cidades, a própria natureza da Reconquista e a estrutura das cidades castelhanas impõem que cidade e campo estejam em profunda relação. Só assim é possível falar num grupo urbano, que se relaciona intensamente com o campo, para não falar naqueles casos de judeus que são grandes senhores em fazendas. Mas deixemos, por ora, estes grandes senhores e voltemos ao judeu “comum”. Já foi dito acima que, da mesma forma que os cristãos, os povoadores judeus que recebem casas nos repartimentos ganham também hortas, vinhas, pequenas, mas produtivas, e que seriam a espinha dorsal da economia campesina dos centros urbanos e dos arredores. É improvável que judeus que recebem pomares ou hortas fossem membros de uma classe urbana financeira e mercantil que mantivesse as propriedades rurais como investimento.

A maioria dos judeus que vinha colonizar não era composta por ricos que emprestavam dinheiro a juros e lidavam com especulação. Eram mais frequentemente indivíduos com meios modestos cuidando de suas hortas, da mesma forma que muitos dos colonos cristãos que iriam se estabelecer.¹⁶³ Mesmo nos casos de judeus que não tivessem uma ligação direta com o campo, na prática estariam inseridos numa rede de uma economia rural e urbana, emprestando dinheiro para mercadores de produtos agrícolas, fazendeiros, ou ainda alugando moinhos, prensas etc.¹⁶⁴

Nas cidades, poderiam se situar em verdadeiros bairros judeus – *judería* ou *aljama* –, que podiam ser cercados por uma muralha, com portas que os ligam à cidade, mas que ao mesmo tempo os situam como apartados, e que costumavam estar próximos aos centros do poder, ou seja, próximos ao alcázar, ao palácio real, e à alcacería, o mercado real que vendia geralmente artigos de luxo.¹⁶⁵ Mas nem toda cidade contava com esses bairros fechados, separados por muralhas. Muitas vezes os tais bairros são apenas ruas onde se concentram famílias judias, isso quando suas casas não estão misturadas às dos cristãos. Baer nos informa ainda de casos nos quais cristãos viveriam dentro das ditas *juderías*.¹⁶⁶

Na segunda metade do século XIII, e no bojo do processo no qual o rei pretende ser o ordenador da vida social, há uma tendência mais forte a uma influência mais marcante do rei

¹⁶³ *Ibid.* p. 37.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 61.

¹⁶⁵ *Ibid.* pp. 24-25.

¹⁶⁶ BAER, Yitzhak. *op. cit.* p. 90.

na vida dessas comunidades, que busca exercer controle mais direto sobre os limites físicos e sociais da comunidade judaica, e então as *juderías* são consideradas o único lugar legítimo para o assentamento de judeus, além de um forte interesse em controlar a relação destes com cristãos.

Os judeus não podem ter poder e superioridade evidente diante dos súditos e fiéis cristãos, não podem fazer proselitismo com cristãos ou pagãos, sejam estes livres ou escravos, não podem transitar pelo “espaço cristão” de maneira aleatória, devendo ser controlados e demarcados no tempo e no espaço.¹⁶⁷

Talvez na prática essas disposições não funcionassem tal como pretendido. Sabemos que não raras vezes judeus exercem funções que os colocam acima dos cristãos, e sabemos disso através de queixas destes, muito frequentes, que são tantas que, no final do XIII, há uma sensível redução do recurso aos judeus nesses cargos que, podemos ver, também está relacionado ao fato de, graças ao desenvolvimento das universidades, já ser possível contar com cristãos que pudessem desempenhar um papel antes só capaz de ser desempenhado por judeus. Mas é digno de nota que haja um projeto de controlar dessa forma tantos aspectos da vida social, inclusive no que se refere ao próprio ir e vir nas cidades, cujo tempo e espaço são claramente demarcados, como demonstra o seguinte trecho das Partidas:

Otrosí defendemos que el día del viérnes santo ningunt judio non sea osado de salir de su barrio, mas que esten hi encerrados fasta el sábado en la mañana, et si contra esto ficieren, decimos que del daño ó de la deshonra que de los cristianos recibieren estonce non deben haber emienda ninguna.¹⁶⁸

Quanto às ocupações nas cidades, atuam em áreas diversas, fossem como agentes reais ou prestamistas, restrita a uma elite, demograficamente limitada, mas economicamente significativa, fossem como comerciantes de curtas ou longas distâncias, médicos, professores, artesãos, donos de lojas, oficinas, moinhos, prensas, banhos públicos etc.¹⁶⁹

Há também a possibilidade de judeus serem grandes senhores de terras, o que em outros reinos europeus era quase impossível, por não poderem escravizar cristãos, limitando-

¹⁶⁷ FELDMAN, Sergio Alberto. *op. cit.* p. 600.

¹⁶⁸ “Outrossim, defendemos que no dia de sexta-feira santa nenhum judeu seja ousado de sair de seu bairro, mas que fiquem ali encerrados até o sábado de manhã, e se contra isso fizerem, dizemos que do dano ou da desonra que receberem dos cristãos, então não devem receber nenhuma reparação.” [tradução minha]. ALFONSO X. *Las Siete Partidas. op. cit.* t. 3, p. 670 [Partida VII, Título XXIV, Lei II].

¹⁶⁹ RAY, Jonathan. *op. cit.* p. 60.

os ou a atividades urbanas ou a agricultura de subsistência. Acontece que na Península Ibérica há todo um contingente de muçulmanos nos campos – os reis expropriam os nobres muçulmanos, mas permitem aos camponeses permanecerem nos campos –, o que abriria uma possibilidade ímpar na região.¹⁷⁰ Some-se a isso o costume de se usar terras como penhor ou pagamento de dívidas, que permite a um pequeno grupo acumular terras, e estavam dadas as condições para que judeus fossem grandes senhores.¹⁷¹

Contudo, isso deve ser relativizado e era uma atividade que poucos poderiam desempenhar, além de apresentar riscos, uma vez que a lei previa que caso o muçulmano escravizado se convertesse ao cristianismo deveria se tornar livre e, assim, esses judeus estariam sujeitos a perderem parte importante de sua mão de obra. Assim, como aponta Feldman, esse “tipo de lei gera um deslocamento dos judeus da posse e usufruto de terras, visto que a agricultura intensiva só poderia ser praticada com o suporte de escravos ou colonos ou servos”.¹⁷² Não chega a excluí-los deste tipo de atividade, mas a limita a uns poucos judeus. A maior parte da população judia estaria envolvida em atividades mais ligadas às cidades.

No que diz respeito aos serviços prestados aos reis, estes variavam. Podiam atuar como tradutores, e não é raro vemos judeus envolvidos nos grandes empreendimentos culturais afonsinos. Podiam atuar ainda como embaixadores dos reis nos negócios que estes tinham com Granada ou outros reinos muçulmanos do norte da África, quando muitas vezes aproveitavam tais viagens para fazer seus próprios negócios. Serão ainda especialistas em leis, coletores de impostos – o que vai lhes valer um dos mais marcados estereótipos de sua representação no imaginário cristão –, conselheiros financeiros e médicos.

2.6.3 – Legislação e estatuto civil dos judeus

No que se refere à legislação, vemos que para os judeus ela está sob as mesmas influências apresentadas anteriormente quanto ao direito: influência do Direito Romano e canônico muito forte, tentativa do rei de aumentar a abrangência de seu poder, tentativas de homogeneização etc.

A legislação que trata dos casos referentes aos judeus tem um duplo objetivo, que é o de impor a estes o direito canônico e também de homogeneizar os direitos contraditórios, visto que muitas vezes cada município teria leis diferentes para as aljamas locais. E também,

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 39.

¹⁷² FELDMAN, Sergio Alberto. *op. cit.* p. 606.

da mesma forma que para o direito de forma geral, tal tendência encontra resistência e muitas vezes não será aplicado na prática o que estaria previsto em lei.

Algumas das restrições que são impostas aos judeus nessas leis já estavam em vigor nas leis canônicas, e muitas remetem a disposições do Concílio de Latrão IV, em 1215, como a determinação da utilização de sinal distintivo pelos judeus, que aparece também nas *Siete Partidas*,¹⁷³ ou outras disposições que estipulam formas de se vestir, de se portar etc. De forma geral, as leis que buscam estipular padrão de vestes, como a já mencionada que impõe o uso de sinal distintivo pelos judeus, estão inseridas numa série de disposições mais amplas nas quais o rei buscava regular a vida no reino como um todo, estipulando vestimenta adequada para cada estamento.¹⁷⁴

A preocupação do rei em regular a vida no reino passa também pela questão da proibição do proselitismo, e pela determinação das formas de comportamento adequadas aos judeus que, não deixa nunca de lembrar, vivem entre os cristãos porque os senhores e os reis assim o permitiram, ou seja, vivem ali de favor.

Mansamente et sin bollicio malo deben vevir et facer vida los judios entre los cristianos, guardando su ley et non deciendo mal de la fé de nuestro señor Jesucristo que guardan los cristianos. Otrosi se deben mucho guardar de non predicar nin convertir á ningunt cristiano que se torne judio, alabando su ley et denostrando la nuestra: et qualquier que contra esto ficiere debe morir por ende et perder lo que ha.¹⁷⁵

Outras leis têm um certo aspecto de proteção, o que faz com que muitos autores falem de “tolerância”, naquela acepção do senso comum mencionada no capítulo anterior. Contudo, como demonstra Ray, tais políticas de proteção de minorias era apenas uma parte pequena das iniciativas reais e não evidenciam tolerância, devendo ser vistas mais como uma medida de segurança numa sociedade na qual a violência teria um papel fundamental e certos grupos estariam mais sujeitos à mesma.¹⁷⁶

O já mencionado processo em que os reis buscavam ampliar a abrangência de seu poder e homogeneizar as leis que regem o reino, e a consequente reação da nobreza, da Igreja e das

¹⁷³ SP. Partida VII, Título XXIV, Lei XI.

¹⁷⁴ BAER, Yitzhak. *op. cit.* pp. 92-93.

¹⁷⁵ “Os judeus devem viver junto aos cristãos de forma mansa e sem fazer tumultos, guardando sua lei e não falando mal da fé de nosso senhor Jesus Cristo, que guardam os cristãos. Outrossim, devem ter muito cuidado de não pregar nem converter nenhum cristão para que se torne judeu, exaltando sua fé e insultando a nossa: e qualquer um que isto fizer, deve morrer e perder tudo que tem.” [tradução minha]. SP. Partida VII, Título XXIV, Lei II.

¹⁷⁶ RAY, Jonathan. *The Sephardic Frontier. op. cit.* p. 75.

cidades, também se faz sentir com relação ao estatuto civil dos judeus.¹⁷⁷ Da mesma forma que para as cidades andaluzas há uma tendência de distribuição de *fueros* iguais para cidades diferentes, de modo a homogeneizar os mesmos, os reis também dão privilégios de comunidades judias do norte para várias comunidades andaluzas.¹⁷⁸ Também se faz sentir o impacto desta tentativa de ampliar a abrangência do poder real nos casos judiciais envolvendo judeus e cristãos, mas também os internos das comunidades judias. Neste caso, embora as comunidades tivessem autonomia para lidar com questões judiciais que envolvessem apenas judeus, o rei se colocava como instância de apelação caso alguém não concordasse com a decisão do juiz da aljama. Além disso, o rei poderia designar um ancião para supervisionar todos os casos judiciais envolvendo judeus numa dada cidade, e intervir se achasse que se tratava de alçada real.

O rei busca afirmar também sua soberania sobre judeus e muçulmanos, tratando suas posses como espécie de domínio real:

Under the Christian monarchs of the thirteenth century, royal dominion over both Jews and their possessions meant that Jewish lands, houses and shops were held as a sort of royal tenure [...]. The crown granted Jews lands in order that they might act as guardians of royal property, which might otherwise be acquired by other barons, the Church, or municipal *concejos*. Even those grants made to Jews as a reward for their faithful service to the crown helped to fulfill this objective, so central to royal policy [...]. Iberian monarchs also maintained the right to repossess Jewish land at will in order to grant it to another party.¹⁷⁹

Assim, era de especial interesse para a coroa manter controle sobre as terras destes judeus, uma vez que elas compunham o tesouro régio. Um exemplo emblemático disto diz respeito à questão do dízimo, que torna as relações do rei com a Igreja tensas. De acordo com a questão, judeus deveriam pagar dízimo sobre terras compradas de cristãos. Como Ray aponta, era comum que se usasse terras como penhor ou pagamento de empréstimos, e isto fazia com que judeus muitas vezes adquirissem tais terras de cristãos. Como não faziam parte da comunidade cristã, estariam isentos do pagamento das taxas, pois o dízimo diz respeito a

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 79.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 79.

¹⁷⁹ “Sob os monarcas cristãos do século XIII, o domínio régio sobre os judeus e suas posses significava que as terras, casas e lojas seriam uma espécie de domínio real [...]. A coroa cedia terras aos judeus para que estes agissem como guardiões da propriedade real, que, do contrário, poderia ser adquirida por barões, pela Igreja, pelos *concelhos* municipais. Até aquelas doações feitas aos judeus como recompensa por seus serviços à coroa ajudava a cumprir tal objetivo, tão central para a política real [...]. Os monarcas ibéricos também se reservavam o direito de tomar de volta terras de judeus quando bem entendessem para poder concedê-las a outra pessoa.” [tradução minha]. RAY, Jonathan. *op. cit.* pp. 42-43.

uma obrigação por parte da comunidade cristã com sua Igreja. Assim, esta então reclama insistentemente sobre tal questão, uma vez que estaria perdendo parte considerável de seu rendimento.

Os reis escrevem cartas mandando que judeus pagassem à Igreja, mas o fato de as reclamações persistirem leva a crer que não houvesse grande esforço por parte destes em fazer com que pagassem, o que se explica facilmente, uma vez que os reis tinham interesse em preservar o bem-estar financeiro dos judeus. Isto por razões diversas, considerando que são os judeus quem cuida da administração e das finanças reais e que suas propriedades na verdade eram consideradas um “empréstimo”, o que mostra também uma tentativa de o rei ter maior controle sobre suas propriedades daqueles.¹⁸⁰

No fim das contas a decisão é a favor da Igreja, e em Córdoba e Sevilha o rei acaba apoiando que judeus pagassem tal imposto tanto pelas casas quanto pelas terras.¹⁸¹ Seria então o caso de nos perguntarmos se não se trata de uma contradição, em virtude do que foi exposto aqui. Para Salo Baron na verdade o momento no qual Afonso X cede às pressões da Igreja seria um sinal da mudança de postura que se manifestaria pelo endurecimento das relações das monarquias com os judeus, que se rebelariam contra uma fé que não seria a deles, sendo portanto um momento em que a coroa se afasta dos judeus e se aproxima da Igreja.¹⁸²

Ray faz ressalvas à afirmativa de Baron, pois deixa de levar em conta que os judeus muitas vezes desempenhavam para membros da Igreja as mesmas funções que desempenham para os reis, atuando como administradores, financistas e embaixadores. Isto seria impensável se eles se recusassem de fato a colaborar com os cristãos em questões que nada teriam de religiosas. Sua resistência seria menos teológica e mais pragmática, ou seja, não queriam ter ainda mais impostos a pagar. Além disso, o autor estaria deixando de lado toda uma série de relações conturbadas entre reis e membros da Igreja.

Acreditamos que, a esse respeito, cabe ainda considerarmos que, paralelamente ao fato de Afonso X finalmente exigir o pagamento do dízimo à Igreja pelos judeus, há todo o processo no qual o rei tenta tornar habitual a contribuição das *tercias*, o que equilibraria, no fim das contas, a questão, sem haver grande prejuízo ao erário real e sem tornar ainda mais tensas as relações com a Igreja.

¹⁸⁰ Oficialmente os judeus não seriam donos das terras, mas as receberiam em nome do rei para atuar como “guardiões” e, quando morriam, os reis podiam tomar de volta para si seus bens, o que na prática só aconteceria com judeus importantes e detentores de muitos bens. Isso indica uma preocupação dos reis de controle das propriedades taxáveis, e vai haver interferência tal que o rei proíbe a venda de bens de judeus a quem não fosse judeu, para não perder assim a posse sobre tal propriedade. Cf. RAY, Jonathan. *op. cit.* pp. 42-45.

¹⁸¹ *Ibid.* pp. 45-46.

¹⁸² BARON, Salo *apud* RAY, Jonathan. *op. cit.* pp. 51-52.

Buscamos mostrar como o século XIII foi um momento crucial de transição na sociedade castelhana. Passava-se de uma situação mais calcada em laços de dependência pessoal para uma monarquia mais centralizada. Mais que isso, estando praticamente finalizado o processo de Reconquista, importava, naquele momento, garantir o que fora conquistado. Era necessário “colocar a casa em ordem”, consolidar as conquistas. Os reis buscaram então, sobretudo a partir de meados do século, exercer um papel mais atuante de controle tanto da diversidade de leis vigentes, unificando-as, quanto sobre os súditos, buscando definir papéis sociais e as relações entre os grupos.

Na prática isto não foi tão bem-aceito, e muitos dos projetos de Afonso X acabaram abandonados, ou postergados para reinados futuros, como acontece com o *Fuero Real*, revogado após pressão da nobreza, e com as *Siete Partidas*, que só foram realmente promulgadas em 1348 por Afonso XI, no Ordenamiento de Alcalá, durante a reunião das Cortes de Alcalá de Henares, depois de muita negociação com os representantes ali presentes.

Tais tendências se manifestam também na situação social dos judeus no reino. É assim, portanto, que o rei reivindica a soberania sobre judeus e muçulmanos, referenciados como propriedades suas, o que é considerado por parte da nobreza como um abuso e uma invenção. É neste sentido também que vemos chegar ao fim aquela tendência inicial dos primeiros anos de conquista das cidades andaluzas, que se abrem para todos que estejam dispostas a ocupá-las, oferecendo oportunidades diversas. Uma vez já minimamente organizadas, os reis então buscam atuar mais incisivamente na organização destas cidades, o que se percebe na definição das *juderías* como único espaço legítimo de ocupação dos judeus e também nas restrições espaciais e demarcações estritas temporais que estipulam o trânsito destes nas cidades.

Capítulo 3 – De *povo de Deus* a *povo da falsa lei*

Mencionamos no primeiro capítulo que a relação de alteridade está, ela própria, sujeita a movimentos e gradações diversas, e que os “outros” nunca chegam a compor uma categoria absoluta, estando à distância em relação ao grupo definidor desta identidade sujeita a variações constantes. Estamos nos referindo aqui ao já mencionado conceito de alteridade relativa proposto por Paul Zumthor.¹⁸³ Segundo o autor, existe uma alteridade absoluta, radical, que exclui todo sentimento de pertencimento comum entre “eu” e o “outro”. Por outro lado, há uma menos rígida, a da alteridade relativa. Isto significa afirmar que, no caso de uma alteridade relativa, o grau de distanciamento não é absoluto e conhece momentos mesmo de identificação.

Por sua vez, a proposta de uma alteridade relativa nos permite pensar numa hierarquia de “outros”. Pensemos, por exemplo, em judeus, muçulmanos e hereges na Cristandade medieval. Embora todos eles possam ser entendidos como “outros” perante o “cristão”, elemento principal de identificação, é claro que o distanciamento vivido por cada categoria não é o mesmo.

Mais que isso, conforme o que já buscamos apresentar brevemente no capítulo anterior, e que desenvolvemos de forma mais aprofundada neste, dentro de uma mesma categoria, como a dos judeus, percebemos que esse distanciamento poderia variar de acordo com a circunstância, com o discurso, com o objetivo em questão. Variava, inclusive, de acordo com a posição que o indivíduo ocupava naquela sociedade.

De forma geral, podemos dizer que o lugar ocupado pelos judeus no imaginário e na sociedade é bastante influenciado pela representação produzida pelos detentores do poder. Na sua produção deste judeu imaginário, que atende a um programa centralizador, percebemos a homogeneização deste como grupo, construindo uma categoria de outro, o judeu, desprovido de singularidades.

Assim, é preciso levar em conta que o discurso, dependendo do objetivo daquele que o enuncia, ressalta certas características em detrimento de outras. Por mais que, de forma geral, a tendência homogeneizadora fosse predominante, há espaço para outros discursos e outras representações, que permitem aproximações e distanciamentos.

¹⁸³ ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 41.

Trata-se de uma ambiguidade, como descreve Leonardo Fontes, a respeito dos muçulmanos: “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.”¹⁸⁴ A observação do autor, bastante pertinente, cabe também para nossa problemática: embora os judeus não estivessem envolvidos na situação de guerra com os cristãos,¹⁸⁵ como era o caso muçulmano, percebemos a mesma ambiguidade nesta alteridade entre cristãos e judeus e, da mesma forma, situações de tensão tendem a intensificar o distanciamento, havendo uma exacerbação nos discursos, o que poderia ter implicações nas relações sociais.

Dependendo da fonte com a qual lidemos, dos objetivos de quem a escreveu, do contexto de sua elaboração, do público ao qual se destina e dos objetivos para os quais esteja voltada, temos situações nas quais os judeus são apresentados de forma extremamente negativa, sendo associado aos muçulmanos, aos hereges, ao diabo, representações bestializadas, representações que os mostrem como profanadores de hóstias, assassinos, traidores. Representações estas que implicam num distanciamento bastante considerável entre judeus e cristãos, embora seja importante frisar aqui que não necessariamente tal distanciamento fosse experimentado no dia a dia; pelo contrário, como voltaremos a mencionar, a quantidade de disposições que buscam vetar ou pelo menos restringir contatos de cristãos e judeus aos padrões considerados “aceitáveis” só nos mostram o quanto o contato cotidiano era frequente.

Tendo sido feita esta consideração, fica claro que estamos nos referindo neste momento a um distanciamento simbólico. Pois bem, como já mencionamos, este distanciamento estava longe de ser absoluto. Em alguns momentos, notamos uma aproximação entre judeus e cristãos, geralmente quando se trata de situações em que se ressalte o contraste para com os muçulmanos ou que privilegiem o passado comum, a saber, momentos de alusões veterotestamentárias. Começamos, portanto, com os relatos que demonstram aproximações.

¹⁸⁴ FONTES, Leonardo Augusto Silva. *op. cit.* p. 230.

¹⁸⁵ Ainda assim, como será abordado posteriormente, em uma de nossas fontes os judeus aparecerão, sim, em situações de guerra. Trata-se da *Estoria de España* e ditas referências aparecem quando a crônica relata momentos da história em que os muçulmanos ainda não tinham aparecido em nosso cenário. Assim, os judeus fariam esse papel de “outro”.

3.1 – Os filhos de Israel

Os “filhos de Israel”, como os judeus são chamados nos modelos de juramento que devem prestar em pleitos contra cristãos, seriam aquele povo que seguiria a lei de Moisés, descendentes da tribo de Judá, que seria “a mais nobre e esforçada de todas as tribos”,¹⁸⁶ e teriam “sido muito honrados e contado de grande privilégio, sendo simplesmente chamados como Povo de Deus”.¹⁸⁷ Esses pequenos excertos nos mostram uma visão bastante diferente daquela a que estamos habitualmente acostumados a encontrar nas fontes cristãs sobre os judeus. Quando há referência a um passado comum, notamos que há uma aproximação entre cristãos e judeus. Não chega a se tratar de uma assimilação, apenas notamos um movimento nessa margem, no sentido de que deixam de ser um “outro” completamente diferente, a quem se teme e tolera contra a vontade, para passarem a ser aquele povo que também acredita num mesmo Deus, que tem um passado bíblico comum, cuja história se confunde com a dos próprios cristãos. Seriam eles o povo que, escolhido por Deus, estaria destinado à salvação; seria, de certo modo, o povo eleito. Judeus e cristãos comungam de passado e tradições comuns. Isso, contudo, só é verdade na medida em que nos deparamos com relatos que se limitem a essa tradição e história comuns, coadunados no Pentateuco cristão e na Torá judaica. Basta que nos aproximemos do Novo Testamento, basta que nos deparemos com o advento de Jesus para que haja uma mudança completa e se opere um distanciamento considerável.

Antiguamente los judios fueron muy honrados et habien grant privilejo sobre todas las otras gentes; ca ellos tan solamente eran llamados pueblo de Dios: mas porque ellos fueron desconocientes á aquel que los habie honrados et previllegiados, et en lugar de facerle honra deshonráronle dandol muy aviltada muerte en la cruz, guisada cosa fue et derecha que por tan grant yerro et maldat que ficion que perdiesen la honra et el privilegio que habien: et por ende daquel dia en adelante que crucificaron á nuestro señor Jesucristo nunca hobieron rey nin sacerdote de si mismos asi como lo habian ante.¹⁸⁸

¹⁸⁶ SP, Partida VII, Título XXIV, Lei I.

¹⁸⁷ SP, Partida VII, Título XXIV, Lei III.

¹⁸⁸ “Antigamente os judeus foram muito honrados e tinham grande privilégio sobre todos os povos; porque eles eram chamados povo de Deus: mas porque foram descrentes daquele que os havia honrado e privilegiado, e em lugar de honrá-lo, desonraram-no dando-lhe morte vil na cruz, coisa justa e direita que, por erro e maldades tão grandes, perdessem a honra e privilégio que gozavam; e por isso, daquele dia que crucificaram nosso senhor Jesus Cristo em diante nunca mais tiveram rei ou sacerdotes próprios, como tinham antes.” [tradução minha]. SP, Partida VII, Título XXIV, Lei III.

Portanto, o eixo em torno do qual observamos o distanciamento para com os judeus é a morte de Cristo. É o momento que determina as representações negativas, pois, como veremos, a esmagadora maioria delas se construiriam em torno desta questão. De povo de Deus, honrado, que gozava de privilégios, a povo destinado a viver em cativeiro como testemunha, a mudança é bastante radical e marca o lugar que o pensamento cristão reservará aos judeus. Estamos, contudo, nos adiantando. Voltemos aos momentos de aproximação.

Os testemunhos que mostram de forma mais explícita essa aproximação pelo passado bíblico comum são os modelos de juramento. Como a administração da justiça é uma das grandes preocupações do reinado afonsino, notamos uma grande quantidade de fontes que buscam fixar as formas de juramento às quais deviam se submeter cristãos, judeus e muçulmanos. Não é à toa que veremos modelos de juramento nos diplomas afonsinos,¹⁸⁹ nos cadernos de registro de reuniões das Cortes,¹⁹⁰ nos *Ordenamientos de las tafurerías*,¹⁹¹ no *Especulo*¹⁹² e nas *Siete Partidas*.¹⁹³ Em todos os casos o modelo é bastante semelhante, mudando pouquíssima coisa e, ainda assim, mais referente à forma que ao conteúdo propriamente. Esta ampla variedade de documentos lidando com a questão do juramento denota a importância da questão.

No caso de judeus e muçulmanos, esses juramentos dizem respeito a casos que envolvam pleitos destes com cristãos (sabemos, por exemplo, que pleitos entre judeus costumavam ser resolvidos pela própria comunidade). Assim sendo, tamanha preocupação com os termos nos quais estes deviam se dar denotam que seriam frequentes os pleitos entre eles. O que é bastante interessante de se ressaltar é a preocupação de que o juramento se adequasse às crenças daquele que os devia proferir, para assim evitar situações de perjúrio. Deste modo, por exemplo, enquanto o juramento do cristão se daria com as mãos sobre o altar, a cruz ou a Bíblia, o do judeu deveria se dar com as mãos sobre o seu próprio livro sagrado, a Torá. Mais que isso, seu juramento devia se dar dentro da sinagoga. Esperava-se com estes procedimentos propiciar uma maior sinceridade daquele que faria o juramento. Vejamos um exemplo de juramento dos judeus:

Judios habiendo de jurar débenlo facer desta manera: aquel que demanda la jura al judio debe ir á la sinagoga con él, et el judio que ha de jurar debe poner las manos

¹⁸⁹ É o caso da carta datada de 21/06/1260 que Afonso comunica o concelho de Úbeda sobre as formas de juramento de cristãos, judeus e mouros. DIP. pp. 247-249.

¹⁹⁰ É o caso das Cortes realizadas em Jerez de la Frontera em 1268. CARLC, pp. 82-84.

¹⁹¹ ODLT, Lei XLI – pp. 229-231.

¹⁹² ESP. Livro V, Título XI, Lei XVI.

¹⁹³ SP. Partida III, Título XI, Lei XX.

sobre la tora con que facen oracion, et deben seer delante cristianos et judios porque vean como jura, et aquel que toma la jura de judio hale de conjurar desta manera: juras tu fulan judio por aquel Dios que es poderoso sobre todo, et que crió el cielo, et la tierra et todas las otras cosas.¹⁹⁴

Após este primeiro momento, no qual são dadas as condições nas quais o juramento deveria ser tomado, segue-se então um vasto rol de passagens comuns ao judaísmo e ao cristianismo no que se refere a seus dogmas. A escolha por passagens comuns às duas religiões não era desprovida de significado, como desenvolveremos mais adiante. Vejamos um pequeno excerto deste juramento:

[Juras] por aquel Dios que fizo á Adan el primero home, et le puso en paraíso, et le mandó que non comiese de aquella fruta que él le vedó et porque comió della echol de paraíso, et por aquel Dios que resebió el sacrificio de Abel et desechó el de Cain, et salvó á Noe en el arca en el tiempo del diluvio, et a su muger et a sus fijos con sus mugeres et a todas las cosas vivas que hi metió, porque se poblase la tierra despues, et por aquel Dios que salvó a Lot et á sus fijos de la destruicion de Sodoma et de Gomorra, et por aquel Dios que dixo á Abrahan que en su linage serian bendichas todas las gentes, et escogió á él et á Isac su fijo et á Jacob por patriarcas, et mandó que se circuncidasen todos los que viniesen de su linage, et salvó á Josef de mano de sus hermanos que non matasen, et le dió gracia del rey Faraon porque non peresciese su linage en el tiempo de a fambre, et guardó á Moysen seyendo niño que non moriese quando le echaron en el rio.¹⁹⁵

Este é apenas um pequeno trecho do longo rol de passagens do Pentauco, que aparece diante de nós ao examinarmos o modelo de juramento judaico. Ao final, o judeu era chamado a confirmar tudo aquilo dito por quem tomasse sua jura, sob pena de recair sobre ele nada menos que as pragas do Egito e todas as maldições previstas para quem contrariasse os mandamentos divinos.

¹⁹⁴ “Quando tiverem que jurar, os judeus devem fazer desta maneira: aquele que demanda a jura deve ir à sinagoga com ele, e o judeu que vai jurar deve por as mãos sobre a torá com a qual fazem oração, e devem estar diante de cristãos e judeus para testemunhar o juramento, e aquele que toma o juramento do judeu, há de fazer desta maneira; você, judeu fulano, jura por aquele Deus que tem poder sobre todas as coisas, que criou o céu, a terra e todas as coisas.” [tradução minha] SP. Partida III, Título XI, Lei XX.

¹⁹⁵ “[Jura] por aquele Deus que fez Adão, o primeiro homem, e que o colocou no paraíso, e que mandou que não comesse do fruto proibido, e porque o comeu, expulsou-o do paraíso, e por aquele Deus que recebeu o sacrifício de Abel e rejeitou o de Caim, e salvou Noé com a arca no tempo do dilúvio, e a sua mulher e a seus filhos com suas mulheres, e todas as coisas vivas que colocou na arca, para que se povoasse a terra depois, e por aquele Deus que salvou Lot e seus filhos da destruição de Sodoma e Gomorra, e por aquele Deus que disse a Abraão que em sua linhagem seriam benditas todas as pessoas, e escolheu a ele e seu filho Isaac e a Jacó como patriarcas, e mandou que se circuncidassem todos que vinham de sua linhagem, e salvou José dos irmãos que queriam mata-lo e lhe deu a graça do Faraó para que sua linhagem não perecesse no tempo da fome, e guardou Moisés, sendo menino, para que não morresse quando o jogaram no rio.” [tradução minha] SP. Partida III, Título XI, Lei XX. Disponibilizamos o juramento completo na Antologia de fontes, ao final da dissertação.

Todas estas cosas dichas debe responder una vez, juro: et desi debel decir aquel quel toma la jura, que si verdat sabe et la niega, ó la encubre et non la dice en aquella razón por que jura, que vengan sobre él todas las llagas que vinieron sobre los de Egipto et todas las maldiciones de la ley que son puestas contra los que desprecian los mandamientos de Dios: et todo esto dicho debe responder una vez amen sin rifierta ninguna, asi como deximos en la ley ante desta.¹⁹⁶

A longa lista de referências à “Velha Lei”, da qual apresentamos apenas alguns exemplos, e a exortação com a qual o testamento termina não eram meras construções estilísticas. Essa relação, assim exaustiva, não apenas citava importantes nomes para o judaísmo (Noé, Abraão, Jacó, José, Moisés, Josué, Davi e Elias, por exemplo) mas também trazia passagens essenciais para seu próprio dogma: a afirmação de que os descendentes de Abraão seriam todos benditos,¹⁹⁷ a escolha dos patriarcas,¹⁹⁸ a circuncisão de seus descendentes,¹⁹⁹ a proteção dada por Deus ao povo judeu durante os quarenta anos no deserto,²⁰⁰ entre outras.

Contudo, o conteúdo do juramento, tomado isoladamente, não é por si só revelador de uma aproximação entre cristãos e judeus. Ainda que haja alusões a estas passagens, isso poderia ser facilmente contestado alegando-se que a escolha teria se dado apenas para contemplar os livros do judaísmo e propiciar um juramento sincero, e que nada teria a ver com o cristianismo. Comparado ao juramento cristão, quase não vemos paralelos, uma vez que este é bem mais simples e de menor extensão: o cristão deve jurar por Deus, por Jesus e pelo Espírito Santo (com afirmação da Santíssima Trindade, o que era fundamental visto que grande parte das heresias cristãs se darão em torno desta questão).²⁰¹ Não há necessidade de testemunhas de outras fés, por razões óbvias. Quanto aos livros, apenas os Evangelhos são mencionados, estando ausentes menções ao Antigo Testamento.²⁰²

Nada, portanto, aproxima o modelo de juramento de um cristão e um judeu, logo, dizer que são semelhantes seria desconsiderar as diferenças dignas de nota. Contudo, é quando nos

¹⁹⁶ “Todas estas cosas ditas deve responder una vez, juro: e deve dizer aquele que demanda o juramento que, se sabe a verdade e a nega, ou se a encobre e não a diz naquele momento do juramento, que venham sobre ele todas as pragas que caíram sobre os egípcios e todas as maldições da lei previstas contra aqueles que não respeitam os mandamentos de Deus: e a tudo isto, deve responder uma vez amém, sem contestar nada, assim como dizemos na lei antes desta.” [tradução minha] SP. Partida III, Título XI, Lei XX.

¹⁹⁷ “Aquel Dios que dixo á Abrahan que en su linage serian bendichas todas las gentes”. Partida III, Título XI, Lei XX.

¹⁹⁸ “E et escogió á él [Abrahan] et á Isac su fijo et á Jacob por patriarcas.” Partida III, Título XI, Lei XX.

¹⁹⁹ “Et mandó que se circuncidasen todos los que viniesen de su linaje.” Partida III, Título XI, Lei XX.

²⁰⁰ “Et dió a los judios á comer en el desierto maná, et fizo salir de la piedra seca agua dulce que bebiesen, et gobernó los judíos en el desierto quarenta años que sus vestiduras non envejecieron nin si rompieron.” Partida III, Título XI, Lei XX.

²⁰¹ Cf. Antologia de fontes no final deste trabalho.

²⁰² SP. Partida III, Título XI, Lei XIX.

deparamos com o juramento do muçulmano que percebemos que o grau do distanciamento destes para com os cristãos é bastante acentuado. Vejamos o que diz o texto do juramento:

Moros han su jura apartada que deben facer en esta guisa: debe ir tambien el que há de jurar como el que há de rescebir la jura á la puerta de la mezquita si la hi hobiere, et sinon en el logar do le mandare el judgador: et el moro que hobiere á jurar debe estar en pie, et tornarse de cara et alzar la mano contra el mediodia, á que llaman ellos alquibla: et aquel que hobiere á tomar la jura debe decir estas palabras: jurasme tu fulan moro por aquel Dios que non ha otro sinon él, aquel que es demandador, et conosedor, et destroidor et alcanzador de todas las cosas, et que crió aquesta parte del alquibla contra que tu faces oracion; et otrosi júrasme por lo que rescebió Jacob de la fe de Dios para sí et para sus fijos, et por el homenaje que fizo de la guardar, et por *la verdad que tu tienes* que puso Dios en la boca de Mahomad fijo de Abdalla quando lo fizo su profeta et su mandadero, segunt que tu crees, que *esto que yo digo non es verdad, ó que es asi como tu dices*; et si mentira juras que seas apartado de todos los bienes de Dios et de *Mahomad, aquel que tu dices que fue su profeta et su mandadero*, et non hayas parte con él, nin con los otros profetas en ninguno de los paraísos, mas todas las penas que dice en el Alcoran que dará Dios á los que non creen en la *tu ley* vengan sobre tí: á todo esto sobredicho debe responder el moro que jurare: asi lo juro, diciendo todas las palabras él mismo, asi como las dixiere aquel que toma la jura desde el comienzo fasta el cabo, et sobre todo decir amen.²⁰³

Quando confrontados os juramentos de judeus e muçulmanos, salta aos olhos a mudança na perspectiva adotada. A semelhança entre os três modelos é, obviamente, Deus. Não se questiona em momento nenhum que o Deus dos judeus ou o dos muçulmanos não seja o Deus cristão, até porque não seria possível fazê-lo. Descendendo o cristianismo do judaísmo e tendo o islamismo derivado de ambos, este é o único ponto onde não há qualquer conflito. Contudo, basta atentar para passagens como “por la verdad que tu tienes que puso Dios en la boca de Mahomad”, “esto que yo digo non es verdad, ó que es asi como tu dices”, “Mahomad,

²⁰³ “Mouros têm seu juramento próprio, que deve ser feito desta maneira: deve ir também aquele que vai demandar o juramento como aquele que vai jurar à porta da mesquita, se houver, ou ao lugar onde mandar o julgador caso não haja; e o mouro que tiver que jurar, deve estar de pé, e voltar a cara e alçar as mãos contra o céu, que eles chamam qibla: e aquele que deve tomar o juramento deve dizer estas palavras: jura você, fulano, mouro, por aquele Deus que não há outro senão ele, aquele que é demandador, conhecedor, destruidor e alcançador de todas as coisas, e que criou esta parte da qibla contra a qual fazes oração; e outrossim, juras pelo que recebeu Jacó da fé de Deus para si e seus filhos, e pela homenagem que fez de guardar, e pela verdade que você acredita que Deus colocou na boca de Maomé, filho de Abdalla, quando o fez seu profeta e mensageiro, segundo você crê, que eu digo não ser verdade ou que ocorreu como você diz; e se jurar em falso, que seja afastado de todos os bens de Deus e de Maomé, aquele que você afirmar ter sido seu profeta e mensageiro, e não tenha parte com ele, nem com os outros profetas em nenhum dos paraísos, e que caíam sobre ti todas as penas que fala o Corão que Deus dará aos que não acreditam na tua lei: a tudo isto dito acima, deve responder o mouro: assim juro, dizendo todas as palavras ele mesmo, assim como as disser aquele que toma o juramento, desde o início até o fim, e sobre tudo deve dizer amém.” [tradução minha]. SP. Partida III, Título XI, Lei XXI. Grifos meus.

aquel que tu dices que fue su profeta et su mandadero”; o tempo todo estamos diante de uma postura questionadora por parte daquele que deve recolher o juramento do muçulmano.

Notamos neste juramento uma tensão: ao mesmo tempo que o juramento deve contemplar os preceitos da fé daquele que jura, para garantir um juramento sincero, vemos que há um desconforto para quem formula o modelo, desconforto esse porque há um grau tal de distanciamento entre as religiões que vê a necessidade de enfatizar pelo que o muçulmano jura, e que só jura por acreditar ser verdade, não é verdade aos olhos da Igreja e do cristianismo. Esta tensão só se resolve pela inserção dessas expressões “sua lei”, “sua verdade” e “que eu digo que não é verdade”. Só assim se resolve o problema de um juramento que contemple a crença do muçulmano, mas que não vá contra a fé cristã.

Essa problemática não está presente no juramento dos judeus. Apoiando-se nos textos comuns ao judaísmo e ao cristianismo, não há necessidade de se afirmar que o relato não condiz com a verdade, porque ele está nos livros que os cristãos acreditam. Contudo, a escolha por essas passagens é digna de nota. Porque há pontos de divergência entre as duas fés e se houvesse um interesse em marcar essa diferença eles poderiam fazê-lo.

Poderiam, assim, citar algum dito do Talmude. Ou, para não ir tão longe, poderiam simplesmente citar o Novo Testamento, principalmente passagens que condenassem o judaísmo. Não apenas isso poderia ser feito, como é comum em outras fontes. No entanto, não é o que observamos. O objetivo de conseguir um juramento sincero faz com que se apele àquilo que há de comum, e que seja desnecessário enfatizar diferenças. A lei judaica não é a “sua lei”, como se diz dos muçulmanos. É apenas a “lei”.

As referências que os juramentos fazem aos judeus mostram que a valoração negativa está ausente neste documento. Assim, por exemplo, o povo judeu vai ser frequentemente referido como contando do favor divino: Deus bendiz seu povo, Deus os auxilia na travessia do mar Vermelho, Deus dá comida e bebida e os guia no deserto. E, de forma salutar, encerra a lista que elenca as passagens veterotestamentárias afirmando que Deus “fizo muchas vertudes et muchas maravillas en el pueblo de los judios”.²⁰⁴

Essa predileção de que gozariam judeus e Jerusalém aparece, ainda, na *Estoria de España*, quando aborda a guerra de judeus contra romanos que acabaria com a destruição do Templo. Diante de um cenário catastrófico pintado pelo narrador, nos vemos diante da seguinte lamentação:

²⁰⁴ “Fez muitas virtudes e maravilhas pelo povo dos judeus” [tradução minha] SP. Partida III, Título XI, Lei XX.

Cuomo eres engannada, cibdat llena de pueblos, en te combater con tus armas mismas! ca tu solies uencer sin armas, solies ferir sin lid todos los tus enemigos; los angeles lidiauan por ti, et las ondas del mar, la tierra que se abrie et soruie tus malquerientes, et los rayos del cielo que uinien et los matauan. Agora es fallado, catiua, lo que demandeste: sentiras que es uiuo Barabas et muerto Ihesu Cristo, ca en ti regna la desauiencia et es soterrada la paz por tal que perezcas mas curamiente que si te destruyessen los estrannos.²⁰⁵

Cidade privilegiada e que por sua condição especial não precisaria passar por tamanho sofrimento, guerra, fome, morte. A partir do momento em que sucumbe à revolta, perderia assim a predileção. Some-se a isso a recorrente temática da punição pela morte de Jesus e, tal como na passagem das *Siete Partidas* mencionada anteriormente, passamos de uma situação de povo privilegiado e dotado dos favores divinos para povo que, por seus erros, teria de ser punido.

Como falamos das *Siete Partidas*, voltemos a elas mais uma vez. Outro exemplo de menor distanciamento pode ser percebido quando se reconhece a sinagoga como lugar onde se louva o nome de Deus e que, por isso, deve ser respeitado, muito embora a mesma passagem termine enfatizando que ali fazem oração segundo “sua lei”.²⁰⁶ Percebemos, portanto, um movimento, que vai da aproximação, mediante o reconhecimento de um mesmo Deus, ao distanciamento, pela ênfase no fato que a lei não é a mesma.

A ênfase no passado veterotestamentário não necessariamente implicaria numa postura positiva e de reconhecimento. É o que vemos nos exemplos que seguem. O primeiro deles vem da *Estoria de España*, num relato que mostra um debate entre cristãos, liderados por São Silvestre, e judeus. O episódio teria lugar após a conversão do imperador Constantino ao cristianismo, quando sua mãe, Helena, tentaria convencê-lo que teria errado em escolher essa religião e não o judaísmo. No relato, observamos um menor distanciamento, quando há afirmação que cristianismo e judaísmo estão mais próximos que o culto dos ídolos. É o que afirmaria Helena em carta ao filho, tentando convencê-lo a abandonar a fé cristã:

Fijo, assi es que bien deuemos creer que fue juyzio de Dios en que tu meresciste dexar la locura de los ydolos; mas tenemos que fue yerro de omne en que quesiste creer que Ihesu Nazareno es Dios, et que as Mestre que es en

²⁰⁵ “Como és enganada, cidade cheia de povos, em combater a si própria com suas armas! Porque você costumava vencer sem armas, costumava ferir sem combate os teus inimigos; os anjos combatiam por ti, e as ondas do mar, a terra que se abria e engolia seus inimigos, e os raios do céu que vinham e os matavam. Agora, cativa, é perdido o que reclamavas: sentiu que é vivo Barrabás e morto Jesus Cristo, porque em ti reina a desavença e é soterrada a paz para que pereças de forma mais cruel que se fosse destruída por estranhos.” [tradução minha] PCG. pp. 133-136.

²⁰⁶ SP. Partida VII, Título XXIV, Lei IV.

los cielos fijo de Dios; sabiendo por cierto que fue judio et que fue acusado por encantador, et que murio por ellos [...] E tu, fijo, si saneste de la gafedat, sepas que fue por que fuste tu el primero entre todos los emperadores que diste cabo all yerro de los idolos, et que proueste que ni eran ni deuien seer creidos por dios; ca son ymagenes de omnes malos, fechas de metal, que ni an almas ni entendimiento ninguno. [...] E por que diste cabo e este yerro, perdiste el periglo de la enfermedat, et enuio te melezina del cielo el Dios uerdadero en qui creen los judios.²⁰⁷

No relato de Helena, que, segundo a narrativa da crônica, teria se convertido ao judaísmo por viver na Judeia cercada por sacerdotes e sábios judeus, precisamos ter claro que quem dá voz a ela são os cristãos. A narrativa da crônica é cristã, ela tem um objetivo específico, e não podemos perder isso de vista. Assim, ao expressar a desaprovação do culto dos ídolos, essa condenação, atribuída a uma judia, é na verdade cristã.

Também percebemos essa intervenção cristã no discurso quando vemos que Helena atribui a morte de Jesus aos judeus. Percebemos então que esta fala, impregnada pelo pensamento cristão, ainda que atribuída aos judeus, aproxima judaísmo e cristianismo no que se refere ao fato de ambos rechaçarem o culto de ídolos. Ao pedido de Helena, Constantino propõe então que se realize um debate entre sacerdotes judeus e clérigos cristãos, apresentado na fonte quase como uma *disputatio* através da qual a verdade se revelaria. A fé que se mostrasse verdadeira seria adotada por eles e levada aos povos do mundo.

Estando todos reunidos para o debate, sendo 12 judeus e 4 cristãos, um dos judeus questiona por que os cristãos só apresentavam quatro homens, ao que Silvestre responderia não acreditar que importasse a quantidade de homens, mas o poder de Deus, e cita o profeta Davi dizendo “leuantate, Sennor, et iudga el nuestro pleyto”.²⁰⁸ Este momento do relato é de suma importância, porque o que se segue é a manifestação do distanciamento das leis: “E quando Abiatar oyo aquesto respondio et dixo: ‘aquesta palaura el nuestro propheta Daudid la puso en el postremero de los setaenta et tres salmos del su psalterio, e si tu alguna cosa quieres dezir por los de tu partida, de los libros de la tu ley la di.’”²⁰⁹

²⁰⁷ “Filho, assim é que devemos crer que foi juízo de Deus pelo qual mereceste deixar a loucura dos ídolos; mas temos que foi erro de homem em que quiseste acreditar que Jesus Nazareno é Deus, e que pensou que está nos céus o filho de Deus; sabendo que foi judeu e acusado de encantador, e que morreu por isso [...]. E tu, filho, se te curaste da lepra, saiba que foi porque foste o primeiro entre todos os imperadores que deste cabo ao erro dos ídolos, e que provaste que não eram nem deviam ser tidos como deuses; porque são imagens de homens maus, feitas de metal, que não possuem alma ou entendimento. E porque deste cabo a este erro, perdeu o perigo da enfermidade, e o Deus verdadeiro no qual creem os judeus te enviou remédio do céu.” [tradução minha]. PCG, pp. 187-190.

²⁰⁸ “Levanta-te, senhor, e julga nosso pleito.” [tradução minha] PCG, pp. 187-190.

²⁰⁹ “E quando Abiatar ouviu isto, respondeu e disse ‘esta palavra o nosso profeta Davi a colocou no último dos setenta e três salmos de seu saltério, e se tiveres algo que queiras dizer pelos de teu partido, diz pelos livros da tua lei.’” [tradução minha] PCG, pp. 187-190.

Nas palavras atribuídas ao judeu Abiatar, deste modo, fica marcada a diferença de leis, mas não é só na boca de judeus que a crônica coloca essa marcada diferenciação de leis. A resposta de Silvestre é igualmente emblemática:

Todas quantas cosas auemos nos oy a dezir contra uos, todas seran de os uuestros libros, bien cuemo conuerna a uos de dezir de los nuestros libros contra nos alguna cosa si pudieredes; ca aquel es uençudo con razon a qui uencen por la actoridat de los suyos²¹⁰

Não apenas as leis são diferentes como os cristãos se propõem a usar a lei dos judeus contra eles, da mesma forma que os incitam a fazer o mesmo. Não é preciso insistir aqui no desnível de um debate nesses termos, uma vez que nada mais normal que um clérigo cristão que tenha conhecimento do Pentateuco, ao passo que não era algo assim tão comum que um judeu conhecesse o Novo Testamento, ainda que a crônica relate que entre os 12 judeus escolhidos para o debate estariam os mais sábios, versados em latim, grego e hebraico.

A crônica segue relatando a facilidade com que Silvestre venceria todos os judeus. E nesse ponto nos encontramos numa passagem em que, se havia qualquer possibilidade de reduzir distâncias mediante a evocação de um passado comum, isso cai por terra de vez. Relata a crônica que um dos judeus, vendo que perdiam no debate, solicita que seja levado a seu encontro um touro; afirmando que nenhuma criatura viva poderia aguentar ouvir o nome verdadeiro de Deus, o judeu sussurra no ouvido do touro que cai morto. São Silvestre entra então em cena afirmando que

Lo que aquel nombro a la oreia del toro non fue nombre de Dios, mas nombre del diablo; ca Ihesu Cristo el nuestro uerdadero Dios no mata tan solamiente la cosa uiua, ante faze resucitar las muertas. Mas este pudo matar el toro et no lo podra fazer uiuo; et este mismo poder an las serpientes et los leones et los ossos et los ladrones. Mas si quier quel creamos que fue nombre de Dios aquel quel dixo, digagelo otra uez, et tornelo uiuo, si no tenemos que fue nombre del diablo.²¹¹

²¹⁰ “Todas as coisas que tivemos nós hoje a dizer contra vós, todas serão ditas usando vossos livros, assim como convém que digam dos nossos livros alguma coisa contra nós se puderes; porque é vencido com razão aquele a que vencem pela autoridade dos seus.” [tradução minha] PCG, pp. 187-190.

²¹¹ “O que aquele disse na orelha do touro não foi o nome de Deus, mas o nome do diabo; porque Jesus Cristo, nosso verdadeiro Deus, não mata a coisa viva, antes a faz ressuscitar dos mortos. Mas este [judeu] pôde matar o touro e não o poderá trazer à vida; e este mesmo poder possuem as serpentes e os leões e os ursos e os ladrões. Mas, se quer que acreditemos que foi o nome de deus que disse, diga outra vez e o faça reviver; do contrário, acreditaremos que disse o nome do diabo.” [tradução minha] PCG, pp. 187-190.

Aqui já não mais interessa um passado bíblico comum, uma lei semelhante, nada. Nesta passagem, o distanciamento que se opera é digno de nota e o judeu aparece associado ao diabo, recurso que veremos ter sido bastante comum nos textos cristãos. A crônica prossegue com o judeu dizendo que não poderia ressuscitar o touro, mas que, se Silvestre conseguisse fazê-lo evocando o nome de Jesus, ele então passaria a crer também. Não é preciso muito mais para depreender o desfecho da crônica: Silvestre, após pedir aos cristãos que rezem juntos, consegue fazer o touro ressuscitar e todos os presentes se convertem ao cristianismo. Não poderia terminar de outra forma o relato. Digno de nota desta breve história é que nem sempre a tradição veterotestamentária é encarada como um passado comum e que, portanto, aproxima judeus e cristãos. Ele aproxima só em certa medida, mas há limites para isso.

Outro exemplo que a *Estoria de España* nos lega diz respeito ao momento em que relata as primeiras pregações de Maomé. Assim, a crônica relata que nos anos iniciais teria Maomé se aproximado de um monge herege de Antioquia, com quem

Aprendio el muchas cosas tan bien de la nueua ley como de la uieja pora deffender se contra los iudios et los cristianos quando com ellos departiesse, ca todo lo que aquel monge le demonsttraua, todo era contra Dios et contra la ley, et todo a manera de heregia.²¹²

Fala-se em nova e em velha lei, mas não há insistência em separá-las. Pelo contrário, judeus e cristãos aparecem reunidos como aqueles que têm a lei de Deus e contra quem Maomé se coloca. Aqui, portanto, judeus estão mais próximos dos cristãos. É curioso notar que no mesmo relato observaremos, mais uma vez, um movimento de distanciamento:

Mahomat [...] diziendol con tod esto que ell era Messias, el que los judios atendien que auie de uenir. Los judios, quando oyron et supieron aquello que el dizie, uinien se pora ell a compannas de cada lugar, et aguardauan lo et creyen le de quanto les el dizie; otrossi los 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 enfintosamiente nueuas leyes [...] 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 moros²¹³

²¹² “Aprendeu muitas coisas da nova e da velha lei para defender-se contra judeus e cristãos quando com eles debatesse, porque tudo o que aquele monge demonstrava, tudo era contra Deus e contra a lei, e tudo sob forma de heresia.” [tradução minha] PCG, p. 265.

²¹³ “Maomé [...] dizendo com tudo isto que era o Messias, aquele que os judeus acreditam que ainda viria. Os judeus, quando ouviram e souberam o que ele dizia, foram-se para ele em multidões de todos os lugares, e aguardavam por ele e acreditavam em tudo que ele dizia; outrossim, os ismaelitas e os árabes vinham também

Note-se que para compreendermos esse movimento, é preciso levar em conta também os silêncios presentes no relato. Temos judeus acreditando em Maomé, bem como ismaelitas e árabes, mas nenhum cristão. Isso não deve ser desconsiderado, da mesma forma que também não deve ser desconsiderada a condenação implícita que se depreende da afirmação que os judeus teriam acreditado que Maomé seria o Messias que tanto aguardavam; ora, não acreditariam que Jesus seria o Messias, mas que Maomé, aquele que a crônica afirma que viria para destruir a autoridade da velha e da nova lei e, com isso, destruir a lei divina?

Não fica implícito na passagem que, não apenas os judeus se deixariam convencer e enganar (ao passo que cristão nenhum acreditaria em Maomé), mas que o erro é ainda maior porque vem, não declarada, uma condenação porque não teriam acreditado que o Messias seria Jesus? O final do relato volta a aproximar cristãos e aqueles judeus que não acreditaram em Maomé, ao dar a eles razão em combater os muçulmanos, porque eles seriam seguidores daquele que contribui para a destruição da lei de Deus.

Já mencionamos que a aproximação mediante a evocação de uma tradição, uma lei ou um passado comuns não necessariamente tem implicações positivas. Um exemplo disso podemos observar no *Especulo*. Trata-se da lei XXXV, do título VIII do livro V a respeito do casamento. A lei anterior a esta define que pessoas de crenças diferentes podem ser casadas. Um cristão casado com judeu ou um muçulmano casado com cristão? Isso quase nos passa uma ideia de tolerância e aceitação muito ampla do outro, mas, caso nos aprofundemos mais no tema, veremos que não é bem essa a situação.

O que estas leis estão prevendo, na verdade, é que quando num casal de muçulmanos, ou dos ditos gentios, um deles se converter ao cristianismo, poderiam sim continuar casados. E quanto aos judeus? É aí que entra a lei que mencionamos. “E por ende dezimos que aquello que dize en la ley ante desta, que pueden morar en uno marido e mugier maguer sean de señas leyes, que esto se entiende de los moros e de los gentiles, mas non de los judíos.”²¹⁴ Quando ocorresse que num casal de judeus um se convertesse ao cristianismo, deveria haver insistência para que o outro se convertesse também. Caso o outro se recusasse, então não

para ele, e o acompanhavam e aguardavam, porque acreditavam maravilhados naquilo que o ouviam dizer e fazer. E ele começava a pregar e a criar enganosamente novas leis [...] e destruía desta forma a lei de Nosso Senhor Deus, assim que muitas vezes tiveram razão cristãos e judeus em disputar com os mouros.” [tradução minha] PCG, p. 265.

²¹⁴ “E por isso dizemos que aquilo que é dito na lei antes desta, que possam morar juntos marido e mulher ainda que sejam de leis diferentes, que por isto entendemos mouros e gentios, mas não os judeus.” [tradução minha] ESP. Livro V, Título VIII, Lei XXXV.

deviam mais viver juntos. Por que essa diferença e qual é a relação dela com a proximidade/distanciamento entre cristãos e judeus?

Ca los moros e los gentiles, como quier que ayan sus creencias apartadas de nos, non an firmesunbre 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.²¹⁵

Permite-se, portanto, que aquele que permanece em sua fé, desde que mouro ou gentio, continue casado com aquele que se converteu pela crença de que sua fé é tão sem fundamento, sem bases que lhes dê sustentação, que de forma alguma o que se tornou cristão correria o risco de ser levado de volta à sua crença antiga por seu cônjuge. Diferente é a postura com os judeus:

Mas los judios que an la vieja ley, que creemos que dio Dios a Moysen e es probado por muchas profetas y por muchos santos, e es la 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, é 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 nuestra. E demas dezimos aun que si el que fuese de nuestra ley 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 la 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 torne christiano, e si non lo quisiere fazer que dalli adelante que los departa.²¹⁶

Curiosa passagem esta, que nos mostra um momento em que a aproximação efetuada entre judeus e cristãos através de suas bases comuns são motivo não para uma consequente proximidade efetiva entre os fiéis, mas justamente uma preocupação de mantê-los separados.

²¹⁵ “Porque os mouros e gentios, ainda que tenham sua fé afastada da nossa, não possuem firmeza de lei que se possa provar por profetas ou pelos santos. E por isso, quando a mulher ou o marido for de uma destas seitas e o outro cristão, não deve haver suspeita que os fariam retornar às suas crenças antigas, pois não teriam razões tão firmes para fazê-lo.” [tradução minha] ESP. Livro V, Título VIII, Lei XXXV.

²¹⁶ “Mas os judeus, que têm a velha lei, que cremos que Deus deu a Moisés e é provado por muitos profetas e muitos santos, e cuja lei é começo e testemunho da nossa, por esta aproximação entre nossas leis seria suspeito que se convertessem à nossa lei, e quisessem permanecer no casamento com o de sua lei, pois que os enganariam para fazer com que retornassem à sua fé e o tirassem da nossa. E dizemos ainda que se aquele que fosse de nossa lei quisesse converter o judeu, não o poderia fazer como o fariam com o mouro ou o gentio. E por isso se alguém da lei dos judeus, varão ou mulher, converter-se à nossa fé e for casado, temos por bem que o prelado daquele lugar admoeste o que permanecer na lei dos judeus que se torne cristão e, caso não o queira fazer, que dali para frente estejam separados.” [tradução minha] ESP. Livro V, Título VIII, Lei XXXV.

Reconhece-se, assim, um passado bíblico comum e, mais que isso, que a lei judaica é começo e testemunho da lei cristã, que sua fé seria, portanto, superior à dos muçulmanos e dos gentios.

E é justamente esse o problema. Aí está o perigo. Sendo uma religião com bases comuns, significaria um risco maior, na medida em que o cônjuge que permanecesse judeu teria embasamento mais sólido na lei divina para converter de volta ao judaísmo aquele que se tornara cristão. Mais que isso, pela solidez de sua lei, seria mais difícil para aquele que se converteu convencer o que permaneceu na lei mosaica se converter também ele ao cristianismo. Assim, embora possamos notar que há um reconhecimento da proximidade entre cristãos e judeus em termos de um passado e de uma tradição bíblicos comuns isso não resulta numa situação de favorecimento, necessariamente. Reconhece-se sua lei como mais “correta” que a dos muçulmanos, porém isso é mais uma ameaça que motivo para exaltação.

3.2 – *Maos encreus*

Nem sempre, contudo, a fé judaica é apresentada em termos de começo e testemunho da lei cristã. Pelo contrário, diversas vezes nos deparamos com passagens que afirmam ser uma falsa lei. É assim que vemos na *Cantiga de Santa Maria* de número 108 a afirmação, colocada na boca de Merlim, de que o judeu com o qual debatia sobre a virgindade de Maria e a divindade de Jesus, era “da falssa ley / que anda con folia”.²¹⁷ Semelhante descrição aparece na *Cantiga* de número 419, quando desta vez a fala, atribuída a Maria, diz “estes maos judeus, / que mataron meu Fillo como falsos encreus”.²¹⁸

Nas *Cantigas de Santa Maria*, na verdade, abundam exemplos que mencionam falsidade de fé, erro, descrença. Mais que isso, há referências à morte de Jesus em excesso. Antes que voltemos a esta questão, é importante atentar para o fato, destacado por Renata Rozental Sancovsky, que nos textos cristãos prevalece um processo de desjudaização de Jesus, através do qual se buscava dissociar Jesus de qualquer herança judaica. Jesus não estaria inserido no contexto social e cultural judaico do primeiro século de nossa era, sendo apresentado mais como um sujeito atemporal.²¹⁹

Podemos afirmar o mesmo para Maria, não apenas nas *Cantigas de Santa Maria*, mas na produção cristã como um todo. Voltando ao que foi discutido no tópico anterior, sobre em

²¹⁷ “Da falsa lei, loucos.” [tradução minha] CSM 108.

²¹⁸ “Estes maus judeus, que mataram meu Filho como falsos crentes.” [tradução minha] CSM 419.

²¹⁹ SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010. p. 24.

que aspectos cristianismo e judaísmo se aproximavam nos textos cristãos, vemos que é em torno da questão do nascimento de Jesus e de sua morte que se opera o giro e a mudança de postura. Assim, observamos o tempo todo nas Cantigas, sobretudo naquelas em que a voz do eu-poético é dada à própria Maria, a acusação de que judeus seriam incrédulos, falsos, responsáveis pela morte de seu filho na cruz. Notamos que com tais afirmações Maria e Jesus são retirados de seu universo judaico.

No desenvolvimento desse discurso que marca a diferença entre cristão e judeus, algumas construções são fundamentais. Em primeiro lugar, a já citada temática da traição e da morte de Jesus; some-se a isso uma frequente associação da figura do judeu com o diabo; uma ojeriza a tudo que se refira ao mundo cristão, que se manifesta em atitudes de violência verbal ou física contra cristãos, ou imagens de Jesus, Maria, enfim, qualquer coisa referente ao cristianismo; igualmente comum são os relatos de punição e as profecias que preveriam a situação subjugada dos judeus no medievo.

Mais raras são as situações em que os vemos em verdadeiro conflito bélico, visto que este tipo de representação é mais comum para o muçulmano; não é ausente de todo, contudo, e abordaremos ainda como e porque temos na *Estoria de España* uma fonte propícia para este tipo de representação pouco comum do judeu.

3.2.1 – Traição e morte de Jesus

Das acusações que recaem sobre os judeus, a que talvez seja mais marcante, porque dela deriva a maior parte das representações negativas destes, é a de sua participação na morte de Cristo. É uma acusação recorrente em fontes como as *Cantigas de Santa Maria*, as *Siete Partidas* e a *Estoria de España*. Nas Cantigas nos deparamos em diversos momentos com a Virgem se queixando dos judeus: “que meu Fillo mataron”,²²⁰ “e matastes-me meu Fillo come mui felões”;²²¹ “estes maos judeus / que mataron meu Fillo como falsos encreus”.²²²

Em algumas delas, a ideia passada é de que Jesus se deixa matar, ou Deus assim o permite, para salvar os homens: “nos conprou polo seu sangue e que se leixou matar na cruz per mãos de judeus”,²²³ “este polos crischãos recebeu na cruz morte que judeus e pagãos”.²²⁴ O fato de haver uma aludida vontade de Deus na morte de Jesus, pela salvação dos homens,

²²⁰ “Que meu Fillo mataram” [tradução livre.] CSM 12.

²²¹ “E matastes-me meu Fillo, como grandes traidores” [tradução minha] CSM 85.

²²² “Estes maus judeus, que mataram meu Fillo como falsos crentes” [tradução minha] CSM 138.

²²³ “Nos comprou com seu sangue e se deixou matar na cruz pelas mãos dos judeus” [tradução minha] CSM 133.

²²⁴ “Este, pelos cristãos, foi morto na cruz por judeus e pagãos” [tradução minha] CSM 149.

não livraria os judeus de carregar uma mancha que os acompanharia sempre, adquirindo a condição de povo testemunha.

Na verdade, a maior incidência de citações aos judeus nas Cantigas é justamente se referindo brevemente a eles, sem que sejam o tema principal das mesmas, como é o caso de diversas cantigas de festas e louvor, onde vemos a temática da morte de Jesus aparecer em seus refrãos. Vejamos mais alguns exemplos: “mui mal falyu como traedor cruel”,²²⁵ “aquele judeu traedor”,²²⁶ “do que mataron judeus”,²²⁷ “prende por el morte dos judeos”,²²⁸ “ca son emigos teus que mataron a teu Fillo, que era ome e Deus”,²²⁹ “el começou a Madr’ a chamar do que na cruz mataron os judeus”,²³⁰ “por nos pres morte pelos judeus con door”,²³¹ “polos seus salvar quis morte prender per judeus”,²³² “e depois paixon e morte quis prender mui forte na cruz per mão dos judeus”.²³³ Como podemos ver, é uma temática bastante forte na construção cristã da imagem do judeu e tem grande importância na sua marginalização.

Também nas *Partidas*, como já mencionamos, essa temática é o eixo central em torno do qual se articula toda a argumentação. É a que mais marcadamente separa os dois grupos. Determina um marco, antes do qual os judeus seriam um povo nobre, digno de honras e favores divinos e depois do qual perderiam tais favores e honras, passando a ser referidos como traidores destinados a viver de favor na terra dos cristãos.

Assim, vemos ser afirmado sobre os judeus que, antes da morte de Cristo: “tomó este nombre del tribu de Judá, que fue mas noble et mas esforzado que todos los demas tribus”,²³⁴ ou ainda que “fueron muy honrados et habién grant privillejo sobre todas las otras gentes; ca ellos tan solamente eran llamados pueblo de Dios”.²³⁵ Eis, então, o momento no qual se opera essa virada:

Mas porque ellos *fueron* desconocientes á aquel que los habie honrados et previllegiados, et en lugar de facerle honra deshonoráronle dandol muy aviltada muerte en la cruz, guisada cosa fue et derecha que por tan grant

²²⁵ “Agiu muito mal, como traidor cruel” [tradução minha] CSM 4.

²²⁶ “Aquele judeu traidor” [tradução minha] CSM 108.

²²⁷ “Do que os judeus mataram” [tradução minha] CSM 138.

²²⁸ “Que recebeu a morte dos judeus” [tradução minha] CSM 238.

²²⁹ “Porque são seus inimigos, que mataram teu filho, que era homem e Deus” [tradução minha] CSM 286.

²³⁰ “Ele começou a chamar a Mãe daquele que os judeus mataram na cruz” [tradução minha] CSM 22.

²³¹ “Por nós recebeu a morte pelas mãos dos judeus, sofrendo” [tradução minha] CSM 390.

²³² “Para salvar os seus, quis receber morte pelas mãos dos judeus” [tradução minha] CSM 415.

²³³ “E depois paixão e morte quis receber pelas mãos dos judeus” [tradução minha] CSM 426.

²³⁴ “Tomou este nome da tribo de Judá que foi a mais nobre e esforçada de todas as tribos” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei I.

²³⁵ “Foram muito honrados e tinham grande privilégio sobre todos os povos; porque eles eram chamados povo de Deus” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei III.

yerro et maldat que ficieron que perudieses la honra et el privilegio que habien²³⁶

De descendentes da tribo mais nobre e esforçada, antes chamados de povo de Deus, dotados de honra e privilégios, passam a ser então descrentes, errados, maus; a mudança não poderia ser maior. Ao longo das *Partidas* não faltam alusões à sua participação na morte de Cristo: “aquellos que crucificáron á nuestro señor Jesucristo”,²³⁷ “daquel dia em adelante que crucificáron á nuestro señor Jesucristo”,²³⁸ “por la traycion que ficieron em matar á su señor”.²³⁹

É digno de nota que aqui se aplique a proposta do autor David Nirenberg de encarar a relação dos cristãos com judeus a partir do modelo de Louis Dumont de pária, ou seja, aquele grupo que, em sua relação de oposição fundamental, reforça a identidade de um grupo dominante.²⁴⁰ É necessário para a fonte cristã, na representação que faz dos judeus, reforçar aquele caráter que o distingue, que o torna impuro, que constitui a mácula que o separa do grupo dominante: a pureza dos cristãos e a impureza dos judeus seriam inseparáveis e tinham que ser constituídas juntas ou ao menos se reforçar.²⁴¹ Sua própria presença entre os cristãos é explicada em função disso:

²³⁶ “Mas porque foram descrentes daquele que os havia honrado e privilegiado, e em lugar de honrá-lo, desonraram-no dando-lhe norte vil na cruz, coisa justa e direita que, por erro e maldades tão grandes, perdessem a honra e privilégio que gozavam” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei III.

²³⁷ “Aqueles que crucificaram nosso senhor Jesus Cristo”. [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei I

²³⁸ “Do dia em que crucificaram nosso senhor Jesus Cristo em diante” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei III.

²³⁹ “Pela traição que fizeram ao matar nosso senhor” [tradução minha]. SP. Partida VII, Título XXIV, Lei III.

²⁴⁰ Tal construção é interessante para pensarmos o caráter relacional entre o “centro” e a “margem” da sociedade. David Nirenberg analisa a presença judaica nas sociedades cristãs a partir do conceito de *pária* proposto por Louis Dumont. A aplicação de Nirenberg se volta para os momentos iniciais da afirmação do cristianismo em oposição ao judaísmo, mas acreditamos que algumas de suas considerações podem e devem ser estendidas ao período aqui abarcado. Nirenberg parte do conceito de pária de Louis Dumont, ou seja, de uma noção de oposição fundamental na qual o todo é fundado na coexistência necessária e hierárquica entre opostos: o grupo dominante só seria possível em função da existência desse outro grupo, que o autor denomina pária. Nirenberg vai pensar os judeus como párias para mostrar que sua situação, longe de implicar isolamento, teria um caráter complementar entre esse grupo marginalizado e o grupo dominante. Nesse sentido, esse grupo marginalizado, longe de isolado, está em relação direta e necessária com o restante da sociedade. Partindo do conceito de “oposição fundamental” de Dumont, segundo o qual a existência de um grupo, caracterizado pelo grupo *dominante* como *impuro*, é essencial na afirmação daquele, o que Nirenberg faz é ressaltar, para os séculos iniciais de afirmação do cristianismo, a importância de pensar a sociedade e suas margens em termos de relação constante e mesmo necessárias, onde o grupo caracterizado como impuro ou marginal estará, de certa forma, no centro da ordem simbólica de uma cultura. Pensando em termos de identidade e alteridade, podemos afirmar que é ao definir as características daquilo que é considerado como diferente, o Outro, que se delimita a identidade do Eu. Mais uma vez, são categorias relacionais e pensá-las de forma isolada pode empobrecer consideravelmente a análise. NIRENBERG, David. *The Birth of the Pariah: Jews, Christian Dualism, and Social Science*. Social Research, 2003. DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: the Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

²⁴¹ NIRENBERG, David. *The Birth of the Pariah*. op. cit. p. 207.

Et la razon por que la elesia, et lo emperadores, et los reyes et los otros príncipes sufrieron á los judios vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cativeiro para siempre et fuese remembranza á los homes que ellos vienen del linage de aquellos que crucificáron á nuestro señor Jesucristo²⁴²

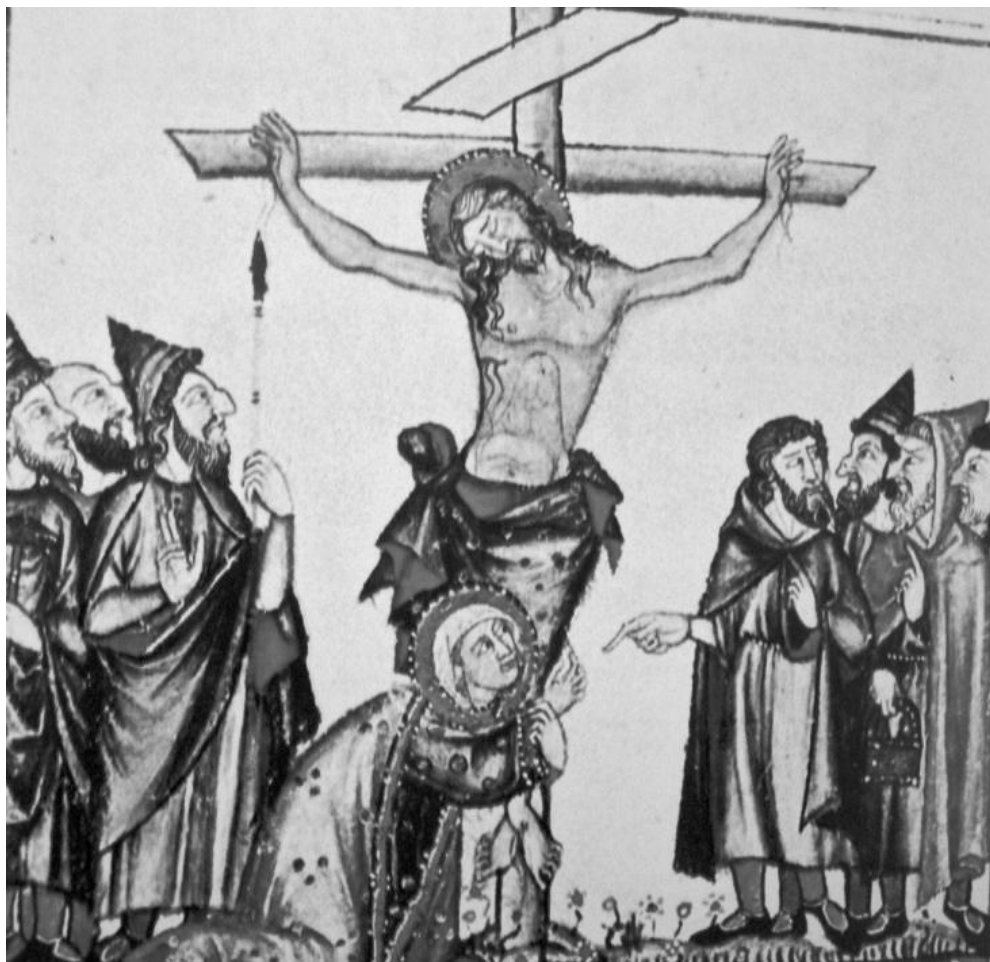


Figura 5: Representação da morte de Jesus com participação dos judeus

O discurso então seria que a presença dos judeus entre cristãos é permitida – tolerada, poderíamos dizer – para que vivam em cativeiro para sempre e que todos lembrem que foram responsáveis pela morte de Jesus: é preciso um exemplo mais claro da importância de sua presença para o próprio reforço da identidade cristã?

Essa sua presença tolerada faz com que se imponha a estes judeus uma série de restrições: comportamentais, espaciais, de contato com os cristãos. O comportamento que se espera é que: “mansamente et sin bollicio malo deben vevir et facer vida los judios entre los

²⁴² “E a razão pela qual a Igreja, os imperadores, os reis e outros príncipes toleraram que os judeus vivessem entre os cristãos é esta: para que vivessem em cativeiro para sempre e servissem de lembrança aos homens que são da linhagem daqueles que crucificaram nosso senhor Jesus Cristo” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei I.

cristianos, guardando su ley et non diciendo mal de la fe de nuestro señor Jesucristo que guardan los cristianos.”²⁴³

E devem cuidar de seguir tal comportamento, uma vez que estão entre os cristãos na condição de povo testemunha, temática sobre a qual nos diz Santo Agostinho que os judeus deveriam estar dispersos porque “se eles, com este testemunho das Escrituras, estivessem apenas na sua terra, e não estivessem em toda a parte não poderia a Igreja, que em toda a parte está, tê-los como testemunhas, entre todos os povos, das profecias que se anunciaram acerca de Cristo”.²⁴⁴

Em função de sua condição de povo testemunha, e que perde os privilégios e honras com as quais contavam pela aludida responsabilidade pela morte de Jesus, esses judeus não poderiam jamais ocupar qualquer posição de destaque que os colocasse acima dos cristãos:

Et los emperadores que fueron antiguamente señores de algunas partes del mundo, tovieron por bien et por derecho que por la traycion que ficiéron en matar á su señor que perdiesen por ende todas las honras et los privilegios que habien, de manera que ningunt judio nunca tovese jamas lugar honrado nin oficio público con que pudiese apremiar á ningunt cristiano en ninguna manera.²⁴⁵

Percebemos nas *Siete Partidas*, portanto, que toda uma série de restrições e proibições se justificariam, ideologicamente, a partir desse momento inicial de participação na morte de Jesus.

Na *Estoria de España* encontramos também algumas alusões ao tema da traição e da morte de Jesus. Assim, veremos primeiramente no capítulo 199, que fala de uma rebelião dos judeus contra o imperador Adriano após este mandar colocar sua imagem em Jerusalém, já destruída por Tito. Após conter a rebelião e punir os culpados, Adriano

²⁴³ “Os judeus devem viver junto aos cristãos de forma mansa e sem fazer tumultos, guardando sua lei e não falando mal da fé de nosso senhor Jesus Cristo que guardam os cristãos.” [tradução minha]. SP. Partida VII, Título XXIV, Lei II.

²⁴⁴ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1995, p. 1883 *apud* FELDMAN, Sergio Alberto. *op. cit.* pp. 590-591.

²⁴⁵ “E os imperadores que foram antigamente senhores de algumas partes do mundo, tiveram por bem e por direito que pela traição que fizeram em matar a seu senhor, que perdessem por isso todas as honras e privilégios que possuíam, de maneira que nenhum judeu nunca tivesse jamais lugar honrado ou ofício público com o qual pudesse subjugar algum cristão.” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei III.

Destruyo todos los iudios, et echolos por siempre de tod aquella tierra. E alli se cumplio lo que el Nuestro Sennor Ihesu Cristo dixiera, que serien desterrados et leuados catiuos a todas las partes del mundo.²⁴⁶

Note-se que aqui a temática da traição/morte de Jesus vem acompanhada de uma profecia. Isso é algo característico da obra, que costuma frequentemente explicar os acontecimentos da história judaica em termos de cumprimento de profecias.

Igualmente emblemática é a passagem presente no capítulo 183, um capítulo que, por si só, merece destaque, por ser um dos mais longos e significativos no que se refere aos judeus. Trata da primeira guerra judaico-romana e da destruição do templo de Jerusalém. Toma como fonte a obra de pseudo-Hegesipo que, hoje sabemos, seria uma tradução para o latim da obra *Guerras judaicas*, do judeu Flávio Josefo. É um capítulo longo que contém em si temáticas diversas, mas o que nos interessa, neste momento, é a forma como o mesmo se encerra:

E fizo Thito quemar toda la cibdat en ell ochauo dia del mes de abril, et desi destruyola toda. E El Nuestro Sennor Dios quiso que fuesse este destruimiento en los dias daquela fiesta, por que en aquella sazón misma que ellos crucifigaran a Ihesu Cristo salvador del mundo, en essa fuessen destroydos: et cuemo el fuera uendido por treynta dineros, que assi diessen treynta dellos por un dinero. E alli fallecio por siempre el regno de los iudios segund prophetaran muchos de los sus prophetas et dixiera el Nuestro Sennor Ihesu Cristo en los sus euangelios.²⁴⁷

²⁴⁶ “Destruiu todos os judeus e os expulsou para sempre de toda aquel aterra. E ali se cumpriu o que Nosso Senhor Jesus Cristo dissera, que seriam desterrados e levados como cativos a todas as partes do mundo.” [tradução minha] PCG. p. 148.

²⁴⁷ “E Tito mandou queimar toda a cidade no oitavo dia do mês de abril, destruindo-a por inteiro. E o Nosso Senhor Deus quis que esta destruição fosse nos dias daquela festa, porque na mesma época eles crucificaram Jesus Cristo, salvador do mundo, eles seriam destruídos: e como ele fora vendido por trinta moedas, que assim fossem dados trinta deles por uma moeda. E ali acabou para sempre o reino dos judeus conforme previsto pelos profetas e como dissera nosso Senhor Jesus Cristo em seus evangelhos” [tradução minha]. PCG. p. 136.

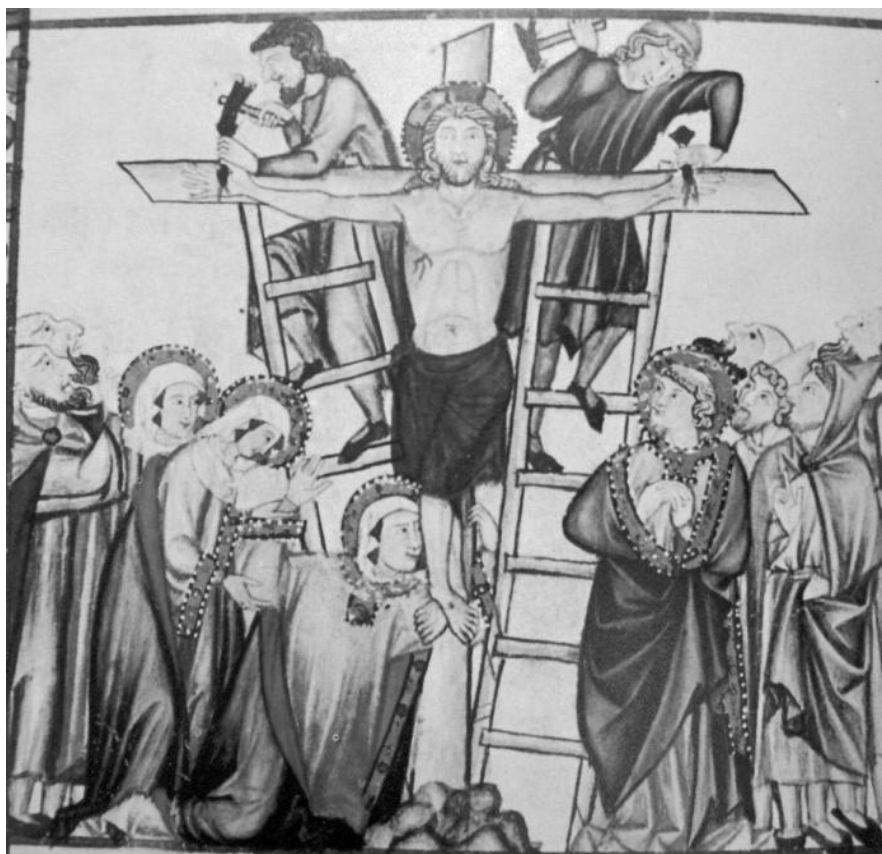


Figura 6: Crucificação de Jesus. Judeus aparecendo de forma ativa no processo, com um deles auxiliando na fixação de Jesus na cruz

3.2.2 – Desconfiança para com os judeus

Há, ainda, toda uma série de menções que, a partir da ideia de traição e desconfiança, aludem aos judeus como povo que não seria digno de confiança, que tentaria sempre agir de forma dissimulada para fazer mal aos cristãos, falar mal de Jesus ou Maria ou apenas para agir em proveito próprio. Mais uma vez, são representações que já teriam alguma circulação prévia e fariam parte seja de uma cultura oral, seja de uma cultura escrita, remetendo a textos de longa tradição. Da mesma forma que os trechos citados até agora, esse tipo de representação aparece nas *Cantigas de Santa Maria*, nas *Siete Partidas* e na *Estoria de España*.

Primeiramente, observamos os judeus agindo de forma sorrateira e em proveito próprio. É o que percebemos na cantiga de número 25, na qual nos vemos diante da seguinte situação: um cristão necessita pedir um empréstimo a um judeu e penhora uma imagem da Virgem e de Jesus como garantias de que faria o pagamento dentro do prazo estipulado. Estando longe da cidade quando se aproxima o fim do prazo, o cristão lança uma arca com

tudo aquilo que devia ao mar e pede que Maria a guie até o judeu. A arca chega até o judeu, que corre para escondê-la e assim cobrar novamente ao cristão.

Aqui, nos deparamos com uma característica típica dos judeus nos textos cristãos, que é a cobiça, além da figura do usurário. Sobre a cobiça dos judeus, a *Estoria de España* nos relata ainda o seguinte: “aqueel linage dombres presto era pora toda cobdicia et apareiado pora todo enganno; et no auie cosa ninguna tan crua ni tan suzia que ouiessen uerguenna de la fazer por cobdicia dauer.”²⁴⁸ Também é assim que nos são apresentados os judeus na cantiga 51, onde são referidos como pessoas que gostam de tomar dos outros suas coisas.²⁴⁹ Geralmente agindo em proveito próprio, também são apresentados como querendo o mal dos cristãos. Nisso, podem ou não tomar atitudes que visem prejudicá-los.

O desrespeito à fé cristã aparece em quantidade considerável nas *Cantigas de Santa Maria*. Entendemos, aí, atitudes que vão desde xingamento, a profanações de imagem e violência física resultando em morte. No primeiro caso está, por exemplo, a cantiga já mencionada na qual Merlim disputa com um judeu e este nega que Deus teria se encarnado em Maria: “começou a falar / aquel judeu traedor / ena Virgen e jurar / muito palo Criador, / que en ela encarnar / nunca quis Nostro Sennor, / nen seer non podia.”²⁵⁰ Como resultado, Merlim roga que, caso o judeu tenha um filho, que este nasça com a cabeça voltada para trás, o que acaba acontecendo. Merlim, por fim, usaria a criança como exemplo na conversão de judeus.

Temos ainda o caso do judeu que profana uma imagem da Virgem, na cantiga de número 34, lançando-a numa latrina, motivo pelo qual é morto pelo diabo, que o leva dali e, embora tivesse agido de tal forma, a imagem se mantém intacta e exalando fragrância agradável.²⁵¹

²⁴⁸ “Aquele linhagem de homens era preparada para toda forma de cobiça e aparelhado para todo engano; e não havia coisa que fosse tão cruel ou suja que tivessem vergonha de fazer para conseguir o que queriam ter.” [tradução minha] PCG. pp. 133-136.

²⁴⁹ CSM 51.

²⁵⁰ “Aquele judeu traidor começou a falar na Virgem e a jurar pelo Criador, que Nosso Senhor nunca quis encarnar nela nem poderia.” [tradução minha] CSM 108.

²⁵¹ CSM 34.



Figura 7: Merlim utiliza criança judia com cabeça voltada para trás para converter os judeus

Casos extremos são aqueles que envolvem morte. É o caso da cantiga 6, na qual um judeu mata um menino cristão por este cantar um louvor à Virgem.²⁵² Mais grave ainda seria o caso da cantiga de número 12 porque trata não apenas de profanação ou morte, mas do crime de assassinato ritual. Nela, nos deparamos com a Virgem se queixando, durante a missa, de como os judeus mataram a seu filho. Acabada a missa

Enton todos mui correndo | começaram logo d'ir / dereit' aa judaria, | e
acharon, sen mentir, / omagen de Jeso-Crist', a que ferir / yan os judeus e
cospir-lle na faz. / [...] E sen aquest', os judeus | fezeran a cruz fazer / en que
aquela omagen | querian logo pøer. / E por est' ouveron todos de morrer²⁵³

²⁵² CSM 6.

²⁵³ “Então todos correram direto para a *judería* e acharam, sem mentir, uma imagem de Jesus Cristo que os judeus feriam e cuspiam na face. Além disto, os judeus fizeram uma cruz na qual queriam colocar a imagem. E por isso todos morreram” [tradução minha]. CSM 12

A acusação de crime ritual será uma constante na Idade Média, sua origem remontando ao século XI, na Inglaterra, primeira notícia que se tem de denúncia de que um menino teria sido morto dessa forma. Em Castela veremos referências a ela mesmo nos documentos normativos, como é o caso das *Siete Partidas*, o que mostra o peso que tinha tal representação.

Et porque oyemos decir que en algunos lugares los judios ficieron et facen el dia del viernes santo remembranza de la pasion de nuestro señor Jesucristo en manera de escarnio, furtando los niños et poniéndolos en la cruz, ó faciendo imágenes de cera et crucificándolas quando los niños non pueden haber, mandamos que si fama fuere daqui adelante que en algunt lugar de nuestro señorío tal cosa sea fecha, si se pudiere averiguar que todos aquellos que se acertaren en aquel fecho que sean presos et recabdados et aduchos antel rey: et despues qué él sopiere la verdad, débelos mandar matar muy aviltadamente quantos quier que sean.²⁵⁴

Tal acusação era de grande gravidade, uma vez que não apenas reforçava a ideia de que os judeus teriam matado Cristo, mas que ainda fariam disso motivo de escárnio, ou mesmo seriam uma ameaça, uma vez que tal acusação muitas vezes envolveria não a crucificação de imagem de cera, mas a de um menino cristão raptado. A punição prevista, neste caso, era a de morte.



Figura 8: Judeus tentam crucificar menino cristão

²⁵⁴ “E porque ouvimos dizer que em alguns lugares os judeus fizeram e fazem da sexta-feira santa motivo de escárnio, furtando meninos e pondo-os em cruzes, ou fazendo imagens de cera e crucificando-as quando não conseguem os meninos, mandamos que se for fama daqui em diante que em algum lugar de nosso senhorio tal coisa foi feita, caso seja possível averiguar, que todos aqueles envolvidos sejam presos e guardados e conduzidos ante o rei; e depois que a verdade for conhecida, deve mandar mata-los de forma vil todos quanto sejam.” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei II.

Por mais absurdo que tal relato soe, não importa, para o propósito deste estudo, que isso tenha ou não acontecido. Importa que tal ideia fosse minimamente verossímil para uma população a ponto de gerar frequentes distúrbios e de ser prevista a punição para ela em lei. Isso nos fornece uma ideia de como esses judeus seriam pensados num imaginário cristão, como querendo causar o mal numa sociedade que não era a deles, desrespeitando a religião cristã e a própria vida em sociedade.

Nessa linha também está a cantiga 286, na qual um cristão, rezando na entrada de uma igreja, é importunado por um cachorro, motivo pelo qual dois judeus ririam e debochariam dele. O cristão, aturdido, roga à Virgem: “ai, Sennor, destes judeus / me dá, se te praz, dereito, / xa son emigos teus / que mataron a teu Fillo, que era ome e Deus / e por ti me escarnecen, como tu podes ver.”²⁵⁵ A Virgem, atendendo a seu pedido, faz com que um portal caia sobre os dois judeus! Uma punição um tanto séria para uma zombaria sem gravidade? Não, se, seguindo o raciocínio do cristão, fosse levado em conta que eles teriam assassinado Jesus e que debochavam do cristão justamente enquanto ele rezava. A simples zombaria vira afronta religiosa, nessa óptica, e está plenamente inserida no imaginário da época.

A temática do judeu que quer o mal dos cristãos e que por isso é visto com desconfiança, aparece também na *Estoria de España*. É o caso do capítulo 459, no qual um judeu entra numa igreja, toma um crucifixo, golpeando-o e levando-o de forma sorrateira para sua casa, onde percebe que o crucifixo estaria sangrando. Os cristãos, por sua vez, seguem o rastro de sangue até chegar à casa do judeu, prendendo-o e apedrejando-o em seguida. É interessante notar que o relato aparece de forma quase desconexa com o tema do capítulo no qual se insere, cujo objetivo seria falar de como o rei Athanagildo conquista a Espanha.²⁵⁶

Assim, após concluído, justifica-se o relato da seguinte forma: “mas esta razon non la pusiemos nos aqui en esta estoria por al si non por que es cosa que tanne al fecho de la creencia de los cristianos, por que sean mas firmes en ellas todos los que la oyren.”²⁵⁷ Citar uma passagem na qual o judeu golpeia um crucifixo, e o milagre do mesmo sangrar, é importante para o reforço da fé cristã naqueles que ouvem o relato. Em duas linhas o capítulo consegue resumir, de forma bastante lúcida, a principal função das representações dos judeus em praticamente toda a literatura ibérica medieval.

²⁵⁵ “Ai, Senhora, dá-me direito, se te apraz, sobre estes judeus, porque são inimigos seus, que mataram seu Filho, que era homem e Deus, e que por ti me escarnecem, como podes ver.” [tradução minha] CSM 286.

²⁵⁶ PCG. p. 258.

²⁵⁷ “Mas colocamos isto aqui nesta história porque é coisa que diz respeito à crença dos cristãos, para que sejam mais firmes nela todos os que a ouvirem.” [tradução minha] PCG. p. 258.

Em outra modalidade de forma sorrateira de agir, mas igualmente grave para a concepção cristã, está a questão do *dolo* da perda da *Hispania*. Tema central da construção das crônicas ibéricas, essa ideia de *dolo*, da perda de seu território, faz parte de toda uma ideologia que se pretendia afirmar de uma identidade do ser hispânico, de uma ideologia de Reconquista. A crônica toma emprestado da obra de Lucas de Tuy a ideia de uma participação judaica na perda dessa *Hispania*, como nos informa Enrique Perez Cabrero, chamando a atenção para um forte teor negativo com relação aos judeus na obra do tudense.²⁵⁸ Sobre a conquista de Toledo, diz a *Estoria de España*:

Fue metuda em poder de los ysmaelitas et uençada sin outra batalla que y ouiesse por la traycion de los judios; ca dizen que em dia de Ramos que saliron los cristianos, por onrra de la fiesta que era grand, fuera de la uilla, et fueron a la eglesia de sancta Leocádia por oyr y la predigacion et la palabra de Dios; et los judios que auien puesta su sennal de traycion con los moros, cerraron las puertas de la uilla a los cristianos et abrieron las a los moros.²⁵⁹

Outra passagem em que temos um judeu agindo de forma dissimulada, se dá no capítulo 961: durante a festa que era feita na data da morte do Cid Ruy Diaz, um judeu, aproveitando que a igreja estava vazia, visto que a celebração se dava do lado de fora, para poder comportar todos os fiéis, tenta tocar a barba do morto:

Entonce tendio la mano por trauar en la barba del Çid, et ante que la mano huuiasse llegar al Çid, cayo la mao derecha de las cuerdas Del manto et trauo en el arriaz Del espada, et sacola fuera quanto um palmo. Et quando esto vio el judio, ouo tan grant miedo que cayo atrás de espaldas, et começo a dar muy grandes bozes, que quantos estauan fuera de la eglesia lo oyeron.²⁶⁰

No capítulo seguinte a crônica informa que, em virtude do que presenciara, o judeu se converteu ao cristianismo. Esses exemplos diversos de formas de agir dos judeus os mostram

²⁵⁸ JEREZ CABRERO, Enrique. *El chronicon mundi de Lucas de Tuy (c. 1238): técnicas compositivas y motivaciones ideológicas*. Madri: Universidad Autónoma de Madrid, 2006. 468f. Tese (Doutorado). Departamento de Filología Española, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. 2006. p. 196.

²⁵⁹ “Foi posta no poder dos ismaelitas e vencida sem que houvesse ali outra batalha, pela traição dos judeus; porque dizem que no dia de Ramos os cristãos saíram de sua vila, para comemorar a festa que era grande, e foram para a igreja de Santa Leocádia ouvir ali a pregação e a palavra de Deus; e os judeus que tinham combinado seu sinal de traição com os mouros, fecharam as portas da vila aos cristãos e as abriram aos mouros.” [tradução minha] PCG. p. 316.

²⁶⁰ “Então [o judeu] estendeu a mão para agarrar a barba do Cid, e antes que sua mão conseguisse chegar a ele, [o Cid] soltou a mão direita das cordas do manto e agarrou a empunhadura da espada, e desembainhou-a cerca de um palmo. E quando o judeu viu isto, teve medo tão grande que caiu de costas, e começou a berrar tanto que todos que se encontravam fora da igreja o ouviram.” [tradução minha] PCG. p. 642.

como seres sorrateiros ou furtivos, querendo fazer o mal ou simplesmente agir em benefício próprio. Ao fim desses relatos, costumamos nos ver diante das duas possibilidades únicas para os judeus, que constituem os modelos de destino cabíveis a eles em torno de sua fé: a punição ou a conversão.

A punição seria o destino que caberia ao judeu, mesmo quando ele não aparece em qualquer situação que suscite a necessidade da mesma. Um relato bastante alegórico disso é aquele apresentado na cantiga de número 85, na qual um judeu, após ser atacado por bandidos na floresta e após ser muito maltratado, cai no sono e tem uma visão da Virgem, que o liberta e livra de seus ferimentos. Quando acorda, vê que a Virgem está diante de si ainda, e esta o leva para mostrar o destino que cabe aos cristãos e o que cabe aos judeus:

Enton o pres pela mão e tiró-o fora / dali, e sobr' un gran monte o pos essa ora / e mostrou-lle un gran vale cho de dragões / e d' outros diabos, negros mui mais que carvões [...]

Que mais de çen mil maneiras as almas peavan / dos judeus, que as cozian e pois ar assavan / e as fazian arder assi como tições, / e queimando-lle-las barvas e pois os grinões [...]

Quand' o judeu viu aquesto, foi end' espantado; / mais tan toste foi a outro gran monte levado / u viu seer Jesu-Cristo con religiões / d' angeos, que sempre cantan ant' el doces sões [...]

E viu de muitas maneiras y santas e santos / muit' alegres, que cantavan saborosos cantos, / que rogan polos crischãos que Deus d' ocajões / os guarde e do diab' e de sas tentações [...]

Santa Maria lle disse, pois est' ouve visto: / 'Estes son meus e de meu Fillo, Deus Jesu-Cristo, / con que seras se creveres en el e leytões / comeris e leixares a degolar cabrões' [...]

Pois que Santa Maria lle diss' este fazfeiro, / leixó-o; e el foi-sse log' a un mōesteiro / u achou un sant' abade con seus conpannões, / que partiron mui de grado con el sas rações [...]

E pois que ant' o convento contou quanto vira, / o abad' o fez crischão logo sen mentira²⁶¹

²⁶¹ “Então o agarrou pela mão e o tirou dali, e sobre um grande monte o colocou e mostrou-lhe um grande vale cheio de dragões e de outros diabos, mas negros que carvões [...]. As almas dos judeus penavam de mais de cem mil maneiras, sendo cozidas, depois assadas, ardendo como tições, tendo as barbas e bigodes queimados [...]. Quando o judeu viu isto, ficou então espantado; mas tão rapidamente foi levado a outro grande monte, onde viu Jesus Cristo com legiões de anjos que sempre cantam doces canções [...] E viu muitos santos e santas muito alegres, cantando cantos saborosos, rogando pelos cristãos, que Deus os guardasse de desgraças e das tentações do diabo [...]. Santa Maria lhe disse, tendo visto isto: ‘Estes são meus e de meu Filho, Deus Jesus Cristo, com que serás se passares a crer e a comer leitões e deixar de degolar cabras [...]. Tendo Santa Maria lhe falado sobre este castigo, deixou-o; e ele foi logo a um mosteiro, onde achou um santo abade com os seus companheiros, que

A cantiga não poderia ser mais explícita: o destino final dos judeus seria queimar num vale de dragões e demônios diversos. Não importa, aqui, que o judeu não tivesse feito absolutamente nada e que tivesse sido atacado por bandidos cristãos. O fato de ser judeu era motivo em si para a punição e a única alternativa possível para escapar e conseguir a salvação, para que pudesse se encontrar no lugar paradisíaco onde Jesus estava rodeado por santos e os anjos cantavam, era se converter. No caso, não apenas acreditar que Cristo era filho de Deus mas também abandonar certos hábitos caracterizados como típicos dos judeus, como deixar de degolar bodes e passar a consumir carne de porco, ou seja, mostrando com isso que realmente abandonara sua antiga fé e os ritos que a caracterizariam. Os bandidos da história não recebem qualquer espécie de punição, uma vez que o foco principal da cantiga é justamente mostrar a ação da Virgem que faz com que o judeu se converta.



Figura 9 : Como Santa Maria livrou de morte un judeu que tiinnam preso hũus ladrões, e ela solto-o da prijon e feze-o tornar crischão

partilharam de bom grado suas rações com ele [...]. E então diante do convento contou o que vira, o abade o tornou cristão rapidamente” [tradução minha] CSM 85.

A conversão seria, portanto, a única maneira possível de salvação do judeu. Vejamos mais alguns exemplos: na cantiga de número 89, na qual uma mulher judia está prestes a morrer no trabalho de parto e a Virgem a auxilia, motivo pelo qual a mesma se converte e faz batizar seus filhos;²⁶² na de número 107, uma judia está prestes a ser jogada de uma pedra em punição por uma falta sua pede auxílio à Virgem, dizendo que caso se salvasse, se tornaria cristã, o que acontece.²⁶³

As Cantigas nos mostram sempre a conversão se dando de forma espontânea através de um milagre presenciado pelo judeu que se converte. Também vemos caso semelhante na *Estoria de España*, a respeito do debate entre judeus e são Silvestre, já mencionada anteriormente, que resulta na conversão de todos os presentes. Portanto, uma conversão que não deveria ser forçada. Essa seria a conversão desejável, segundo as *Siete Partidas*, nas quais podemos ler

Fuerza nin premia non deben facer en ninguna manera á ningunt judio porque se torne cristiano mas con buenos exemplos et con los dichos de las santas escripturas et con falagos los deben los cristianos convertir á la fe de nuestro señor Jesucristo; ca nuestro Señor Dios non quiere nin ama servicio quel sea fecho por fuerza²⁶⁴

Assim, não seria positivo uma conversão forçada, mas apenas mediante o bom exemplo, o convencimento, as palavras da Bíblia. Por outro lado, na *Estoria de España* encontramos um raro caso nas fontes cristãs de alusão à conversão forçada (que sabemos, foi bastante comum durante a monarquia visigoda). Trata-se do relato de como Sisebuto teria feito grande serviço aos cristãos através da conversão dos judeus:

Este rey Sisebuto era muy buen cristiano, e luego que començo a regnar amonesto a los judios que en su regno eran que uiniessen a la fe de Ihesu Cristo, e los judios fizeronlo; pero mas por fuerça que por su grado; E fizo esto el rey por aquella palabra que dize sant Paulo: ‘en esto me alegre et alegrar me que el nombre de Cristo sea predigado de las yentes, siquier por uerdad, siquier por enfinta’.²⁶⁵

²⁶² CSM 89.

²⁶³ CSM 107.

²⁶⁴ “Não se deve usar força nem coerção de nenhuma maneira com um judeu para que se torne cristão; bons exemplos, dizeres das santas escrituras e ações devem ser usados pelos cristãos para converter judeus à fé de nosso senhor Jesus Cristo; porque nosso senhor Deus não quer nem ama serviço feito por força.” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei VI.

²⁶⁵ Este rei Sisebuto era bom cristão, e logo que começou seu reinado admoestou os judeus de seu reino para que viessem para a fé de Jesus Cristo, e eles o fizeram; contudo, mais por força que por vontade; E este rei o fez por

Se por um lado há condenação da conversão forçada, por outro a atitude de Sisebuto é vista como válida e referendado por São Paulo. Sobre a questão da aceitação do recém-converso, não será desenvolvida agora, mas cabe ressaltar que a realidade dificilmente seria como os relatos de fontes narrativas apresentam: as *Cantigas de Santa Maria* geralmente mostram uma aceitação do converso no seio da Cristandade sem grandes problemas. A prática será diferente, como veremos em outro momento.

3.2.3 – Associação com o diabo

Outra forma bastante comum de representar o judeu era associando-o ao diabo, o que poderia se dar de formas diversas. Fosse indiretamente, fosse através de pactos explícitos, o imaginário cristão faz muito uso dessa alegoria. Pode ser algo de que o judeu não teria consciência, mas ao qual estaria fadado por sua condição de judeu: é o caso da já mencionada cantiga na qual o judeu, atacado por bandidos cristãos, é levado pela Virgem para vislumbrar o destino que lhe caberia como judeu e vê um vale com dragões e demônios diversos. É também o caso do relato onde um judeu, vendo um cristão que fora tomado por demônios, questiona porque eles atormentavam cristãos e não judeus, ao que recebe, surpreso e atemorizado, a seguinte resposta dos demônios: “Ca meus sodes e punnades de me servir [...]. Por esto non vos fazemos mal, ca sodes todos nossos sen al; mai-los que do batismo o sinal tragen, aqueles ymos percodir.”²⁶⁶

Em ambos os casos o judeu não tem conhecimento de que sua condição de judeu o associa, inexoravelmente, ao demônio. Mais uma vez, importa menos que o judeu em questão tenha ofendido a fé cristã de alguma forma: é o ser judeu que o aproxima do diabo e somente a conversão poderia salvá-lo.

Em outros casos, a associação é deliberada. Um dos relatos mais famosos entre os séculos XII e XIII conta a história de Teófilo, que faz um pacto com o demônio para conseguir poder, renegando assim à sua religião e servindo ao demônio por anos. De origem bizantina, o milagre dataria do século VI, ganhando versão latina no IX, e ampla difusão no período ao qual nos dedicamos.²⁶⁷ Na cantiga número 3, o milagre é relatado, com um judeu

aquela palavra que diz São Paulo: ‘com isto me alegro e me alegra que o nome de Cristo seja pregado pelos povos, seja verdade ou fingimento.’” [tradução minha] PCG, p. 268.

²⁶⁶ “Porque são meus e me servem [...]. Por isto não fazemos mal a vocês, porque são todos nossos; mais aqueles que trazem o sinal do batismo, estes iremos ferir.” [tradução minha] CSM 109.

²⁶⁷ RODRIGUEZ BARRAL, Paulino. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las Cantigas de Santa María de Alfonso X. *Anuario de estudios medievales*, Barcelona, v. 37, n. 1, jan-jun/2007, p. 215.

agindo como intermediário. É assim que: “Theophilo, un seu / servo, que fora fazer / per consello dun judeu / carta por gãar poder / cono demo, e lla deu; / e fez-ll’ en Deus descreer, / des i a ela negar.”²⁶⁸

Na *Estoria de España* o exemplo fica por conta, mais uma vez, do relato de um debate entre judeus e são Silvestre:

Ca yo uos mostrare que lo que aquel nombro a la oreia del toro non fue nombre de Dios, mas nombre del diablo; ca Ihesu Cristo el nuestro uerdadero Dios no mata tan solamiente la cosa uiua, ante faze resucitar las muertas. Mas este pudo matar el toro et no lo podra fazer uiuo; et este mismo poder an las serpientes et los leones et los ossos et los ladrones. Mas si quier quel creamos que fue nombre de Dios aquel quel dixo, digagelo otra uez, et tornelo uiuo, si no tenemos que fue nombre del diablo’.²⁶⁹

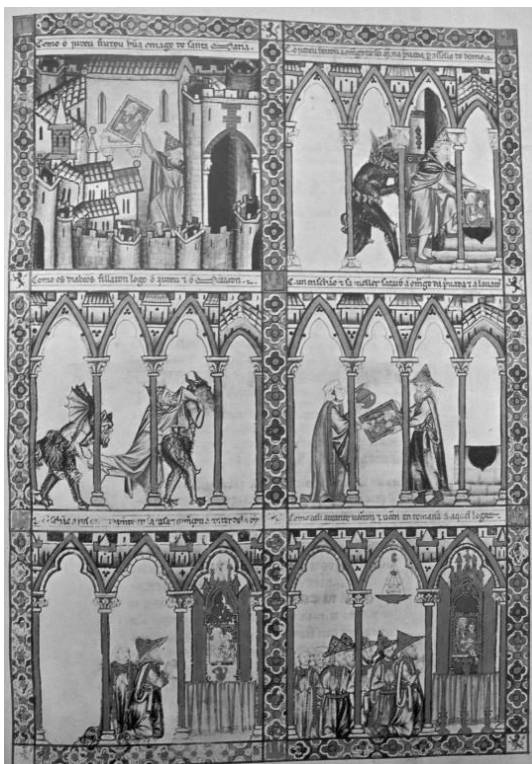


Figura 10: Cantiga na qual judeu profana imagem da Virgem lançando-a na latrina, motivo pelo qual morre e é levado por um diabo

²⁶⁸ “Teófilo, seu servo, que fora fazer, por conselho de um judeu, carta com o demônio para conseguir poder; e o fez descrever em Deus e negá-lo desde então.” [tradução minha] CSM 3.

²⁶⁹ “Porque eu vos mostrarei que aquilo que ele disse na orelha do touro não foi o nome de Deus, mas o nome do diabo; porque Jesus Cristo, nosso verdadeiro Deus, não mata a coisa viva, antes a faz ressuscitar dos mortos. Mas este [judeu] pôde matar o touro e não o poderá trazer à vida; e este mesmo poder possuem as serpentes e os leões e os ursos e os ladrões. Mas se quer que acreditemos que foi o nome de deus que disse, diga outra vez e o faça reviver; do contrário, acreditaremos que disse o nome do diabo.” [tradução minha. PCG. pp. 187-190.

3.2.4 – *Rebeliões e insurgências*

Diferente dos exemplos anteriores, queremos agora desenvolver um tipo de representação bem pouco comum no estereótipo do judeu medieval e que encontramos somente na *Estoria de España*. Quando comparado às demais obras do círculo afonsino, percebemos algo único nele, que é a representação dos judeus como grupo insurgente, envolvido em contextos bélicos, levantando verdadeiras rebeliões contra seus governantes. Enquanto em outras fontes a ausência desse tipo de caracterização para os judeus compõe um contraponto entre sua representação e a do muçulmano, na *Estoria de España* encontramos nos relatos referentes à Antiguidade inúmeras referências desse tipo.

De certa forma parece que, na estrutura interna da crônica, os judeus desempenham o papel daquele “outro” contra o qual se define a identidade, pelo menos até que surjam, na narrativa, os muçulmanos, que então ganham destaque, visto que, numa história que gira em torno do dolo e da laude da *Hispania*, o muçulmano será o “outro” por excelência contra o qual se afirma a identidade cristã. De toda forma, percebemos que até os muçulmanos surgirem na narrativa, não são raras as menções aos judeus nessa contextualização, rareando esse tipo de menção logo após a entrada dos muçulmanos na Península Ibérica, quando os judeus então aparecem nas formas mais típicas de sua representação, mencionadas anteriormente.

Dali para a frente abundam referências aos enfrentamentos com os muçulmanos em batalhas da Reconquista, e cabe aos judeus o papel de viver dentro dos reinos cristãos como “testemunhas da fé”, prevalecendo o caráter da dissimulação, do segredo, da furtividade, que abordamos acima. Mesmo quando nos deparamos, nos casos citados anteriormente, com relatos de judeus agindo contra os cristãos, geralmente o que temos é um judeu que age individualmente, de forma sorrateira, para roubar uma imagem, profanar uma hóstia, maltratar uma criança cristã. Mesmo quando não se trata de um judeu isolado, mas de um grupo, prevalece esse caráter de algo feito em segredo, como nos casos que mencionam a reencenação da morte de Cristo, com crucificação de criança cristã ou imagem de cera.

Pelo contrário, no tipo de representação que encontramos para o período da Antiguidade na *Estoria de España*, há um caráter de insurgência de grupo. A maior parte destes relatos proveem da obra de Flávio Josefo, mesmo que de forma indireta. Em algumas passagens é mencionado abertamente o recurso ao autor, mas geralmente são em passagens que se referem à obra *Antiguidades judaicas*, não à *Guerras judaicas*, onde estão os relatos desses confrontos envolvendo judeus.

Por outro lado, há constantemente referência na crônica à obra de Hegesipo que, posteriormente, descobriu-se ser não uma obra produzida pelo santo católico, mas uma tradução para o latim da obra *Guerras judaicas* de Flávio Josefo, motivo pelo qual hoje se afirma que esta obra seria de um pseudo-Hegesipo. Assim, embora não haja qualquer referência que nos permita dizer que houve um acesso diretamente à *Guerras judaicas*, certamente há acesso ao seu conteúdo mediante o uso do pseudo-Hegesipo.²⁷⁰

Na maior parte das referências a esses enfrentamentos, menciona-se algum tipo de punição à qual o povo judeu estaria submetido em consequência de sua desobediência. Assim, no capítulo 130, é mencionado que os judeus se levantam contra o rei Antígono, matando-o, razão pela qual deixariam de ter reis de seu próprio povo e estaria destruído o reino de Jerusalém. O capítulo não deixa de citar que ali se cumpriria a profecia de Daniel de que, assim que Jesus nascesse, estaria finda a unção do povo judeu.²⁷¹

Temos ainda, os judeus se levantando contra os gentios em Líbia, Alexandria, Egito, Cirene, Tebaida,²⁷² contra o imperador Adriano, resultando na expulsão dos judeus da terra de Jerusalém, quando, segundo o texto, “se cumplio lo que el Nuestro Sennor Ihesu Cristo dixiera, que serien desterrados et leuados catiuos a todas las partes del mundo”.²⁷³

De todas as menções, aquela que mais salta aos olhos é a presente no capítulo 183, que se refere ao mais importante dos enfrentamentos envolvendo os judeus, aquele durante o qual se levantam contra os romanos e que resulta na destruição por Tito César de toda a terra da Judeia. O capítulo é o mais longo e mais detalhado que encontramos aludindo-os. Claramente é o que mais se baseia na obra de Flávio Josefo para recontar a dita guerra, embora haja adições claramente de origem cristã.

Na longa passagem, nos são oferecidos alguns elementos bastante importantes na construção da imagem dos judeus. Em primeiro lugar, repetidas vezes ao longo do capítulo, insiste-se que a destruição se dá, em parte, pelas mãos dos romanos, em parte por guerras entre judeus que lutariam uns contra os outros: “Et los que estauan em Iherusalem encerrados eran partidos en tres uandos, et matauan se sin mesura los unos a los otros, lidiando de dia et

²⁷⁰ Ao que tudo indica, a atribuição a Hegesipo seria uma interpretação errônea do termo Iosipo, presente no manuscrito do texto. Entendeu-se que o termo seria referência a Hegesipo, quando na verdade seria o nome de Josefo. Cf. LEJAY, Paul. “The Pseudo-Hegesippus”. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/07195a.htm> [Acesso em: 05 de janeiro de 2012]

²⁷¹ PCG. p. 101.

²⁷² PCG. p. 144.

²⁷³ “Se cumpriu o que Nosso Senhor Jesus Cristo dissera, que seriam desterrados e levados cativos a todas as partes do mundo.” [tradução minha] PCG. p. 148.

de noche, et los romanos otrossi guerreaun los muy fuerte”²⁷⁴ Assim, permeia o capítulo toda a ideia de que, se o templo é destruído e os judeus, dispersos, isso é, em grande parte, não devido à ação repressiva dos romanos, mas devido aos próprios erros dos judeus, que guerreariam entre si e não respeitariam a autoridade romana.

Os romanos são apresentados de forma mais positiva na figura de César que, constantemente, vemos afirmando que punia o povo judeu porque não tinha mais opção: “Sennor Dios, no deues tu a mi culpar por este tan cruo fecho, ca yo de grado les quys todauia perdonar, solamiente que ellos no se matassen et me rogassen por paz, e yo presto estaua por los guardar sanos et saluos, tanto que ellos dexassen la batalla.”²⁷⁵

Quanto às representações mais típicas, também elas estão presentes nesta passagem. Vemos assim elementos de bestialização do outro, com frequentes associações dos judeus a cães, bestas famintas. Também a cobiça, com judeus comendo ouro para guardá-lo dos ladrões:

E por ende los que fuyen a los romanos comien ell oro a pedaços, por tal que gelo no fallassen; et desque fallauan que comer en la hueste, buscauan aquell oro entrell estiercol, et sacauan lo ende. E entendio aqueste fecho un assiriano, et desi duno en otro fueron sabiendo todos que aquel linage dombres presto era pora toda cobdicia et apareiado pora todo enganno; et no auie cosa ninguna tan crua ni tan suzia que ouiessen uerguenna de la fazer por cobdicia dauar.²⁷⁶

A fome, elemento essencial na passagem, leva os judeus a agir contra a razão: por ela, matam-se parentes e amigos, revistam-se corpos dos mortos em busca de algo para comer, come-se couro de sapato, cinto, palha dos estábulos; por ela, por fim, ocorre aquele que seria o mais reprovável dos atos na passagem, o da antropofagia, quando uma mãe, faminta, mataria seu próprio bebê, assando-o e comendo-o.

Os elementos citados até aqui neste capítulo 183 estão todos presentes na obra de Josefo, embora o texto cristão reelabore alguns aspectos. O final da passagem, ao qual já nos

²⁷⁴ “E os que estavam em Jerusalém encerrados dividiam-se em três grupos, e matavam-se sem medida uns aos outros, combatendo dia e noite, e os romanos combatiam-nos muito duramente.” [tradução minha] PCG. p. 133

²⁷⁵ “Senhor Deus, não deves me culpar por este feito tão cruel, porque eu quis de bom grado perdoá-los, bastando que não se matassem e me pedissem por paz, e eu estaria pronto para os guardar sãos e salvos, contanto que abandonassem a batalha.” [tradução minha] PCG. pp. 133-134.

²⁷⁶ “E por isso os que fugiam dos romanos comiam pedaços de ouro, para que não os achassem; e, quando achavam o que comer na hoste, buscavam o ouro no esterco, sacando-o. E soube disto um assírio, e assim outros foram sabendo que todos daquela linhagem eram dispostos para toda cobiça e aparelhados para todo engano; e não havia coisa nenhuma tão cruel ou suja que tivessem vergonha de fazer para conseguir ter o que queriam.” [tradução minha] PCG. p. 134.

referimos anteriormente, é uma adição cristã que busca justificar o consequente desfecho do episódio como punição aos judeus por seus erros e pela traição a Cristo.²⁷⁷

Em face do que expusemos logo no início do capítulo, e em virtude do exposto até o momento, podemos assumir que a representação dos judeus poderia gerar dois tipos de alteridade. Haveria a alteridade relativa, à qual demos maior destaque, e que enfatiza a fluidez e constante ambiguidade da condição de “outro” que se impõe à margem. Haveria, por outro lado, a alteridade absoluta, percebida naqueles graus mais extremos, onde não é possível observar qualquer aproximação ou identificação com o cristão. Seria essencialmente o caso da associação com o diabo, a assimilação ao herege, o deicídio, situações que colocam o judeu no extremo do outro absoluto. Vistos sob esta ótica, não haveria qualquer aproximação possível entre judeus e cristãos.

Entre a situação de alteridade absoluta e relativa, percebemos os movimentos possíveis, configurando as duas únicas possibilidades para o judeu. A salvação mediante conversão²⁷⁸ e a condenação. Assim, um judeu que estivesse meramente na categoria de outro relativo poderia encontrar somente a condenação se não se convertesse, passando para a categoria de outro absoluto. Da mesma forma, um judeu que se convertesse poderia, assim, transitar de volta para a categoria de outro relativo ou, num plano mais teórico que real, no de identificação total, onde as diferenças sumiriam e este se igualaria ao cristão.



Figura 11: Alteridade dos judeus

²⁷⁷ PCG. p.136.

²⁷⁸ Que implicava não apenas no batismo, mas no abandono de uma série de traços culturais próprios do judaísmo, como percebemos na Cantiga que menciona o hábito de não comer carne de porco, ou de se circuncidar, por exemplo.

As representações dos judeus veiculadas nas diversas fontes afonsinas guardam muitas semelhanças entre si. Para além de seu aspecto formal, algo mais as une, que é o já mencionado objetivo de forjar uma identidade para o reino, que passa pela questão do pertencimento à Cristandade e pelo elogio e pela dor da perda da *Hispania*. Nesse sentido, lançam mão de elementos já presentes num imaginário medieval que buscam marcar as diferenças com relação aos outros – no caso, os judeus – para assim melhor acentuar as características que pretendem afirmar.

É interessante observar que, ao buscar atender a esse objetivo de forja de uma identidade, que por sua vez se inseria no projeto de centralização monárquico, a veiculação de tais formulações, ao mesmo tempo em que reforçava o objetivo da monarquia, ao mesmo tempo alimentava esse imaginário, reforçando imagens que poderiam adquirir força considerável em situações de desequilíbrio social. Assim, de forma um tanto irônica, ao mesmo tempo em que a veiculação de certas imagens dos “outros” reforçava o projeto centralizador, ao mesmo tempo ameaçava colocar a perder a homogeneidade e estabilidade do reino que se almejava. Se, por um lado, haveria uma tentativa de gerir a convivência entre os grupos de maneira a evitar tensões, a própria monarquia acabava por alimentá-las, ao fornecer elementos para as mesmas.

O caráter diferenciador da *Estoria de España*, no que se refere aos judeus, fica por conta das alusões aos enfrentamentos e os contextos bélicos. O que nos faz questionar porque aparece nessa fonte e não em qualquer outra esse tipo de relato. Parece que, por sua natureza, que pretende uma história exaustiva da Espanha e qualquer coisa a ela relacionada desde os tempos mais remotos, ela é a única que tem como mencionar tais casos. Por outro lado, ainda que isso seja apenas uma hipótese, parece fundamental na obra que os judeus ganhem certo destaque nesse tipo de “função” até que a crônica finalmente chegue ao tempo dos muçulmanos, quando o “bastão” de inimigo bélico é passado para eles e aí as menções aos judeus diminuem ou mudem sua característica. Aqui tanto o judeu quanto o mouro cumprem, em momentos distintos, o papel fundamental de “outro” em contraposição ao qual se afirma uma identidade.

Havia uma tentativa de definição de centro e de identidade, que passaria pela afirmação de uma identidade cristã, por um lado, mas que também se forjaria na guerra e no enfrentamento com o outro, e aí parece que esse tipo de narrativa tem total importância. Ainda que, cabe frisar, nas passagens em que os judeus aparecem confrontando abertamente em caráter de rebelião, isso seja não contra cristãos, mas contra romanos, é importante observar isso em termos de uma revolta contra aqueles a quem estão submetidos, e aí importa menos

que não fossem ainda os cristãos a estar em cena, mas o caráter de insurgência contra aquele que domina. Some-se a isso o fato de que, no caso dos judeus, essas narrativas quase sempre terminem com uma alusão a alguma profecia ou punição divina, justificando a presença e a condição dos judeus nos reinos cristãos.

É importante frisar que a variedade das caracterizações dos judeus aqui apresentada não encerra a vasta gama de representações destes na Cristandade ou no mundo ibérico. Sequer encerram as representações destes no reinado afonsino. Já vimos que o grau de distanciamento e diferenciação poderia ser acentuado ou atenuado de acordo com o objetivo do texto e com o momento de sua escrita, resultando numa ambiguidade da imagem do judeu, ora povo de Israel, começo e confirmação da lei de Deus, ora deícida, profanador, demonizado, bestializado. Antes que encerremos este capítulo, cabe voltarmos mais uma vez à crítica apresentada por David Nirenberg sobre o problema de se trabalhar com o conceito de representação isolado da ideia de ação, ou de se acreditar demais que a sociedade aceitaria, passivamente, todas as representações a ela impostas pelos detentores do poder.

Em primeiro lugar, é preciso levar em conta que grande parte das representações aqui mencionadas não é “forjada” pelo círculo real e imposta à sociedade. É justamente o contrário que se observa: eram representações que já tinham circulação prévia, portanto, aceitas por parte da sociedade como verdadeiras ou verossímeis, em maior ou menor grau. É digno de nota, por outro lado, que consideremos as escolhas que fazem com que certas representações sejam selecionadas em detrimento de outras. Já vimos como esse “outro” é forjado, porque o “outro”, tomado como categoria, não é um dado apriorístico, ou descoberto, mas construído.²⁷⁹

Essa construção do “outro”, por sua vez, envolve seleções, escolhas, e tende muito mais a refletir aquele que o representa que o outro, de fato.²⁸⁰ Se não levarmos em consideração que as representações têm um objetivo ideológico e investigarmos esta questão, prendendo-nos tão somente à ideia de representação em si, nos veremos numa situação arriscada de ou confiarmos que as representações correspondem exatamente àquilo que representam (em outras palavras, que são um espelho fiel da realidade representada), o que é bastante ingênuo, ou nos tornamos meros colecionadores de representações, sem situá-las no seu contexto, sem problematizar sua produção.

²⁷⁹ FABIAN, Johannes. Presence and Representation: the Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 16, n. 4, pp. 753-752, 1990. p. 755.

²⁸⁰ *Ibid.* p. 756.

Como chama a atenção o antropólogo Johannes Fabian, as representações são performances e, como tais, precisam de atores, audiência, escritores e leitores. Não é a precisão das mesms que importa. Importa-nos seu lugar de produção, as ideologias que as produzem, o grau de seu convencimento ou rejeição.²⁸¹ Aludindo à filosofia, uma boa representação é aquela que funciona.²⁸²

Neste capítulo, vimos as imagens ambíguas dos judeus. No segundo capítulo, vimos os objetivos de construção de uma imagem de centro por parte da coroa, fundada numa identidade que se baseia, sobretudo, no pertencimento à Cristandade. Nesse sentido, os judeus estariam nas margens dessa sociedade, mas nunca excluídos, porque fazem parte dela, que encontra formas de gerir sua presença dentro de normas por ela estabelecidas. Cabe-nos agora ver como a atuação real com os judeus se dá, o que observaremos que, tal como sua representação, será ambígua, o que explica o caráter igualmente ambíguo da margem e sua fluidez.

²⁸¹ *Ibid.* pp. 756-757.

²⁸² *Ibid.* p. 754.

Capítulo 4 – Mansamente et sin bollicio malo: disposições para os judeus

Vimos no capítulo anterior as representações dos judeus veiculadas a partir da corte afonsina em seus mais diversos aspectos. Percebemos, assim, que de acordo com o que se objetivava, as representações poderiam tanto passar por uma aproximação quanto por um distanciamento. Isto, por sua vez, configura uma alteridade relativa para os judeus com relação ao centro da sociedade. Cabe-nos, agora, buscar compreender como essa monarquia lida com o elemento judaico em seu interior, isto é, vistas as representações, agora vamos nos ocupar das práticas do poder régio para com os judeus. Para tanto, temos em mente duas linhas de força primordiais.

Em primeiro lugar, que, tal como o restante da sociedade ainda é marcado pela força dos laços de dependência, isso não é diferente com os judeus. Assim, observamos que, na prática, a relação da realeza com os judeus é ambígua, flutuando ao redor da proximidade de elementos individuais judaicos com o círculo real. A outra linha de força, que poderia parecer oposta a essa, é a de que a monarquia, com suas representações dos judeus, busca uma homogeneização destes como grupo, o que implica no desaparecimento das particularidades de tal comunidade, favorecendo uma visão que, ao homogeneizar, também deforma. Veremos como isso aparecerá nos textos do círculo real e como ambas as linhas se tocam.

4.1 – *Judíos del rey: o papel das relações pessoais*

Começemos pela importância dos laços de cunho pessoal na inserção social de alguns dos judeus. Este ponto, embora possa parecer óbvio, é essencial, e por muito tempo não foi levado em consideração. Historiadores, acreditando piamente naquilo que as fontes oficiais revelavam, por muito tempo abordaram a questão dos judeus nos reinos ibéricos em termos de uma homogeneidade. Assim, os judeus, vistos como um bloco uniforme, sem suas particularidades e hierarquias internas, eram percebidos como um grupo sujeito igualmente a todas as sanções impostas pela lei e pela Igreja. Ora, uma interpretação deste tipo foge completamente à lógica daquela sociedade, que, como já dissemos, ainda era marcada pelos laços de cunho pessoal, sobretudo das elites com os reis.

Um exemplo emblemático é, sem dúvidas, o do *repartimiento* de Sevilha. Vimos que nos processos de *repartimiento* havia distribuição de terras, que não eram apenas “los lotes de

propiedades concedidos a los repobladores, sino las donaciones a título gracioso o en concepto de participación en el reparto del botín reportado por la conquista”.²⁸³ A primeira modalidade, conhecida por nós como *heredamientos*, é a propriedade que cabe ao indivíduo por seu papel como repovoador e traz em si certas obrigações, como já vimos. Já os *donadíos* não implicam obrigações, a não ser a de deixar alguém na terra munido de arma e cavalo – essas eram doações a título de graça ou pela participação nas campanhas da conquista que menciona González Jiménez. Podiam ser terras cedidas, portanto, a título de graça, devido à vontade real; como recompensa por serviços prestados ao rei.

Vemos, portanto, nas listas dos beneficiados pelos *donadíos* membros da família real, alta e baixa nobreza, membros do clero etc. Vemos, também, o que é digno de nota, judeus. Judeus estes que ocupam alguma posição de destaque no reino, fosse pelos cargos ocupados, fosse por gozar de boas relações com os reis. É o caso de don Mayr, almoxarife do rei, que recebe Valencia del Rio, que contava com três mil pés de oliveira e figueiras, mil quatrocentos e catorze *aranzadas* de terra.²⁸⁴

Ainda mais emblemático é certamente o caso da dita vila dos judeus do rei, Paterna Harah:

Paterna Harah, a que puso el rey nombre el Aldea de los Judios del rey, que es en término de Aznalfarache; e avía y quarenta mill pies de olivar e de figueral, e por medida novecientas e ochenta aranzadas, e fué asmada a ochocientas aranzadas de sano; e dióles la heredad de pan en Facialcáçar.²⁸⁵

Notemos que estamos diante de um caso bastante singular. A aldeia de Paterna Harah tinha entre seus agraciados não o homem comum, o judeu artesão, pequeno comerciante; pelo contrário, contava com membros da elite judaica, alguns deles funcionários da corte, que gozavam de prestígio; muitos deles eram provenientes de Toledo; todas elas são doações consideráveis, nada desprezíveis: tratam-se de novecentas *aranzadas*,²⁸⁶ sendo oitocentas

²⁸³ “Os lotes de propriedades concedidos aos repovoadores, mas sim as doações a título de graça ou pela participação na partilha do butim de guerra.” [tradução minha] GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Repartimientos andaluces del siglo XIII: perspectivas de conjunto y problemas*. Historia, instituciones, documentos, Sevilla, n. 14, pp. 103-12, 1987. p. 103.

²⁸⁴ RP, p. 31.

²⁸⁵ “Paterna Harah, que o rei pôs nome de Aldeia dos Judeus do rei, que fica no termo de Aznalfarache; e havia ali quarenta pés de oliveiras e figueiras, medida de novecentas e oitenta *aranzadas*, sendo estimado em oitocentas *aranzadas de sano*; e deu-lhes plantações de trigo em Facialcáçar.” [tradução minha] GONZÁLEZ, Julio. *Repartimiento de Sevilla: estudio y edición preparada*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951. v. 2. pp. 65-66.

²⁸⁶ Medida agrária usada na Espanha. Segundo o Dicionário da Real Academia Espanhola, varia de 4472m² em Castela a 3672m² em Córdoba. Já Rodríguez Blanco estima em, aproximadamente, 5.000m², chamando a atenção que isto seria uma aproximação e que a medida varia tanto ao longo do tempo quanto entre lugares. Cf.

delas *de sano*, isto é, terras em boas condições, que não sofreram danos em função das guerras.²⁸⁷ Após esta breve introdução que apresenta em termos gerais as dimensões da Aldeia dos Judeus dos reis, vemo-nos diante da lista daqueles que são agraciados pelas doações e a parte cabível a cada um.

A don Çag, almoxarife, cien arançadas, e diez yugadas.
 A don Mose, su fijo, quarenta arançadas, e seis yugadas.
 A don Çag, fijo del almoxarife, cinqüenta arançadas, e seis yugadas.
 A don Abrahán sesenta arançadas, e seis yugadas.
 A don Salomón cinqüenta arançadas, e seis yugadas.
 A don Jucef Narigudo cinquenta arançadas, e seis yugadas.
 A don Hadida cinquenta arançadas, e seis yugadas.
 A don Abrahán, fijo Del almoxarife, quarenta arançadas, e seis yugadas.
 A don Jucef, su Hermano, quarenta arançadas, e seis yugadas.
 Al fijo Del alfaqui don Juçef veinte e cinco arançadas, e quatro yugadas.
 A don Jacob quarenta arançadas e seis yugadas.
 A don Abrahán treinta arançadas e cinco yugadas.
 A don Samuel sesenta arançadas, e seis yugadas.
 Al fijo de Mosta quarenta arançadas, e cinco yugadas.
 A don Fac sesenta arançadas, e seis yugadas.
 A Cuchiel, alfaquí de Jerez, quinze arançadas e quatro yugadas.
 A ben Sancho quarenta arançadas, e cinco yugadas.
 A Garfán veinte arançadas, e quatro yugadas.
 A Saul veinte arançadas, e quatro yugadas.
 A don Çag, fijo de don Samuel, treinta arançadas e cinco yugadas.
 A don Çuleman Pintadura quarenta arançadas, e seis yugadas.
 Al alfaquí de Talavera veinte arançadas, e quatro yugadas.
 Al rabi Yagozo treinta arançadas, e cinco yugadas.
 A su compannero Miniac treinta arançadas, e cinco yugadas.
 A don Juçef alfaqui cien arançadas, e lãs mejores casas e um molino.
 Al rabi diez arançadas.
 A don Juçef de Lisbona diez arançadas, e dos yugadas.²⁸⁸

RODRÍGUEZ BLANCO, Daniel. Las ordenes militares en el reino de Sevilla en la Edad Media. *Historia, instituciones, documentos*, Sevilha, v. 39, pp. 287-324, 2012. p. 293.

²⁸⁷ *Ibid.* p. 293.

²⁸⁸ “A don Çag, almoxarife, cem aranzadas e dez jugadas. A don Mose, seu filho, quarenta aranzadas e seis jugadas. A don Çag, filho do almoxarife, cinquenta aranzadas e seis jugadas. A don Abrahán sessenta aranzadas e seis jugadas. A don Salomón cinquenta aranzadas e seis jugadas. A don Jucef Narigudo cinquenta aranzadas e seis jugadas. A don Hadida cinquenta aranzadas e seis jugadas. A don Abrahán, filho do almoxarife, quarenta aranzadas e seis jugadas. A don Jucef, seu irmão, quarenta aranzadas e seis jugadas. Ao filho do alfaqui don Juçef vinte e cinco aranzadas e quatro jugadas. A don Jacob quarenta aranzadas e seis jugadas. A don Abrahán trinta aranzadas e cinco jugadas. A don Samuel sessenta aranzadas e seis jugadas. Ao filho de Mosta quarenta aranzadas e cinco jugadas. A don Fac sessenta aranzadas e seis jugadas. A Cuchiel, alfaquí de Jerez, quinze aranzadas e quatro jugadas. A ben Sancho quarenta aranzadas e cinco jugadas. A Garfán vinte aranzadas e quatro jugadas. A Saul vinte aranzadas e quatro jugadas. A don Çag, filho de don Samuel, trinta aranzadas e cinco jugadas. A don Çuleman Pintadura quarenta aranzadas e seis jugadas. Al alfaquí de Talavera vinte aranzadas, e quatro jugadas. Al rabi Yagozo trinta aranzadas, e cinco jugadas. A seu companheiro Miniac trinta aranzadas e cinco jugadas. A don Juçef alfaqui cem aranzadas, e as melhores casas e um moinho. Al rabi dez aranzadas. A don Juçef de Lisboa dez aranzadas e duas jugadas” [tradução minha]. GONZÁLEZ, Julio. op. cit. pp. 65-66.

Como podemos notar e já afirmamos, vemos nesta lista dos privilegiados na aldeia dos judeus do rei nada menos que a elite dos judeus de Castela. Pessoas que gozavam de prestígio junto ao rei: almoxarifes, rabis, alfaquins,²⁸⁹ bem como seus filhos, recebem doações nada desprezíveis. Variam de dez *aranzadas* recebidas por Juçef de Lisboa a cem *aranzadas*, recebidas pelo almoxarife, don Çag, e pelo alfaquim don Juçef. Não se tratava, contudo, apenas de contar com a boa vontade real. Como aponta Jonathan Ray, para os monarcas ibéricos do século XIII, mais do que meramente uma conquista militar e expulsão dos muçulmanos, havia uma preocupação em integrar econômica, política e socialmente as novas terras ao reino.²⁹⁰

Nisso, uma elite judaica seria fundamental, com seus integrantes atuando como administradores, repartidores, escrivães, cobradores de impostos etc. Mais que isso, o autor chama a atenção para o fato de que esta elite judaica teria um comportamento muito próximo ao da nobreza cristã no que tange sua relação com a fronteira. Assim, da mesma forma que com grandes senhores cristãos, também com os judeus a concessão de grandes doações de terra na fronteira não implicava seu estabelecimento: já vimos que aqueles que recebem *donadíos* não tinham que se estabelecer, bastando manter nas terras braço armado e cavalo.²⁹¹ A Coroa buscava fazer grandes concessões, doações quase desconcertantes, para convencer uma elite judaica de regiões mais estabelecidas e estabilizadas do reino, sobretudo Toledo, a povoar as terras recém-conquistadas.

Estes judeus, que Ray caracteriza como judeus da corte, diferentes do restante da população judaica que vê nas terras da fronteira novas oportunidades, eram muito reticentes em se estabelecer nas terras de fronteira. Tal qual seus homólogos cristãos, interessaria a eles tirar dessas regiões o máximo que pudessem, mas sem ter de se fazer presentes. Não se mostram interessados em abandonar seus assentos de poder nas regiões do interior do reino. Contudo, a necessidade de suas habilidades nas regiões conquistadas fazia com que a coroa buscasse de toda forma convencê-los a se estabelecerem, ainda que temporariamente, para ajudar a organizar a vida nestas regiões, participando do desenvolvimento das estruturas políticas e econômicas dos novos territórios.²⁹²

Falamos em administradores, cobradores de impostos, funcionários reais, almoxarifes, entre outros: figuras que ocupavam algum destaque na sociedade e que poderiam gerar descontentamento de outros, fossem cristãos ou não. Trata-se de uma minoria abastada, que

²⁸⁹ Título comum aos físicos, isto é, médicos.

²⁹⁰ RAY, Jonathan. *op. cit.* p. 17.

²⁹¹ *Ibid.* pp. 18-19.

²⁹² *Ibid.* p. 19.

corresponderia, em alguma medida, ao estereótipo do judeu que acabou se generalizando para o todo da comunidade judaica. Tal generalização não se limitou ao medievo ibérico, e ainda hoje nos deparamos, muitas vezes, com uma visão estereotipada dos judeus, segundo a qual todos seriam extremamente ricos, aptos para negócios, ambiciosos. Da mesma forma que não correspondia à realidade na Idade Média, não corresponde à realidade atual: percebemos, assim, o alcance que tal construção teve na longa duração.

Percebemos, portanto, que a imagem que se generalizou para a comunidade judaica como um todo, correspondia, quando muito, a uma pequena minoria que gozava de certos privilégios vindos de seus laços pessoais, posições ocupadas, fortuna etc. Estavam longe de corresponder à grande maioria da comunidade judaica, mas como eram aqueles que geravam mais insatisfação na população, acabaram por se tornar o estereótipo do judeu. Para isto, obviamente, a coroa contribui diretamente, veiculando uma série de representações negativas dos judeus.

Some-se a isso o fato de essa minoria abastada, muitas vezes, ser a única da qual temos informações precisas, sobretudo nas documentações do círculo monárquico, o que também ajuda a explicar o porquê desta generalização. Não constituem, contudo, a maioria, como já insistimos anteriormente neste trabalho. Havia uma grande quantidade de judeus que estaria longe de se alinhar à imagem do judeu rico, prestamista, grande comerciante ou usurário, cobrador de imposto, que subjuga cristãos empobrecidos. Judeus artesãos, profissionais liberais, pequenos comerciantes; judeus ligados diretamente à terra, uma vez que é um atributo das cidades castelhanas um caráter rural e que observamos, paralelo a doações de casas e lojas no interior da cidade, doação de pequenas porções de terra que deviam ser cultivadas.

Destes temos menos relatos, ou pelo menos aparecem como personagens anônimos em nossas documentações. Assim, mencionamos até aqui uma elite de judeus da corte que recebe *donadíos* em Sevilha, mas que é uma minoria do povo. Os judeus que queriam se estabelecer e povoar, atraídos pelas oportunidades oferecidas nas terras de fronteira, recebem *heredamientos*. Conseguem terras por seu papel de povoadores, com deveres como o de não as vender ou de permanecer nelas. E, neste caso, sua condição como judeus é fundamental, posto que, em seu papel de povoadores, são estabelecidos dentro da *aljama*. Estes judeus anônimos, homens e mulheres comuns, que não gozam de situação de prestígio ou de favores do rei, veem sua inserção definida em termos de sua religião, sua cultura, sua tradição.

Usamos como exemplo Sevilha, cujo *repartimiento* encontra poucos outros comparáveis, por conta de sua magnitude. Contudo podemos inferir disso e generalizar para o

reino como um todo a heterogeneidade da comunidade judaica, com suas hierarquias e suas particularidades, como qualquer outro grupo social.

Retomando o que expusemos no primeiro capítulo, reafirmamos que a religião não é o único fator em questão na inserção social dos judeus. Pelo contrário, parece que, quanto mais próximo dos centros de poder, menos sujeitos a estigmas e marginalização. Por outro lado, para o judeu comum, fosse artesão, camponês, comerciante, profissional liberal, as restrições com base em preceitos religiosos poderiam pesar mais. Aí, a diferenciação em termos de religião e cultura apareceria mais marcada. Não fazendo parte de uma minoria privilegiada, estariam sujeitos aos estigmas e aos estereótipos que se referiam sobretudo a estas, e a visão homogeneizadora dos judeus pesaria sobre eles também.

4.2 – *Manera de homes: homogeneização*

Nossa segunda linha de força para compreender a postura da monarquia para com os judeus diz respeito à homogeneização que ela empreende da figura dos judeus. Isso se dá de formas diversas, aparecendo em fontes distintas, cada uma com objetivo próprio, mas de forma geral podemos agrupar tal homogeneização na tendência que mencionamos no segundo capítulo que é a de um Discurso do Paço no qual o rei se coloca como figura aglutinadora de diversidades sociais, conferindo ao reino como um todo uma unidade que se funda sobretudo em sua pessoa.

Assim, mencionamos que a monarquia se vale de um conceito corporativo, tomado da própria Igreja. Sabemos, contudo, que, não pertencendo à Cristandade, os judeus não fariam parte desse corpo místico que é a Igreja. Ou fariam? A primeira epístola de São Paulo aos Coríntios, que é a origem de tal concepção da Igreja, não é tão excludente no que se refere à composição do todo que é o corpo místico. Vejamos:

Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só espírito para ser só um corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito.²⁹³

²⁹³ BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 2.008.

O texto paulino leva para o corpo místico também o judeu, o que nos traz a sensação de uma comunhão entre judeus e cristãos, pelo menos no que se refere à composição deste corpo místico. Isto é bastante curioso, se consideramos que foi o próprio Paulo quem contribuiu decisivamente para a cisão entre cristianismo e judaísmo, ao estipular uma série de distinções. Precisamos levar em conta que o autor escrevia num momento em que cristianismo e judaísmo ainda se encontravam muito próximos. Ao mesmo tempo, o cristianismo se expandia e alcançava outros povos, como gregos e romanos, o que trazia questionamentos sobre como proceder nestes casos: forçava a refletir sobre o que o cristianismo herdaria ou não do judaísmo, do Antigo Testamento, de uma série de ritos e tradições judaicas (a questão da circuncisão sendo uma das mais debatidas), da qual o cristianismo era filho.

Paulo seria um dos grandes responsáveis por estabelecer as primeiras fronteiras entre cristianismo e judaísmo. Mesmo que a passagem anteriormente citada considere que os judeus faziam parte do corpo, na prática a partir de seus escritos e sua ação, cada vez mais se estabeleceria a fronteira entre cristianismo e judaísmo. Seria um primeiro momento, talvez, de estabelecimento da margem que separaria cristãos e judeus: sem que fossem completamente excluídos do corpo, deixavam de ser, naquele momento, iguais, e passavam a constituir a categoria de outro. Momento determinante na história das duas religiões, dali para a frente estaria marcado o caráter do relacionamento entre cristãos (“nós”) e judeus (“eles”).

Com o desenvolvimento da Igreja como instituição, seria cada vez mais difícil que o judeu fosse considerado parte, pelo menos da comunidade conhecida como Cristandade. Ainda assim, cabe insistir, a postura da Igreja para com eles era bastante ambígua, alternando entre uma proximidade derivada de um passado comum e um distanciamento e desprezo em função da negação de Cristo.

Com o reino, contudo, não é o caso de situar fora do corpo. Ainda que os reis se definam como reis cristãos, que afirmem ter a missão de, junto com a Igreja, guiar o povo de Deus, eles são aqueles encarregados de manter a justiça e a paz no interior do reino. É certo que a questão do pertencimento à Cristandade é um fator essencial para um sentimento de identidade, e o reino se valha disso como ninguém, como um fator capaz de conferir coesão. Nesse sentido, o judeu figura como uma categoria de outro, entre tantos outros existentes nessa sociedade. Contudo, é um outro que se faz presente no reino. Auxilia na Reconquista, direta ou indiretamente; auxilia na ocupação das terras conquistadas; são figuras essenciais para a própria realização da escatologia cristã, devendo ser protegidos de todo o mal. Assim,

vemos uma forte preocupação por parte do círculo real em legislar sobre os judeus do reino. Observaremos agora algumas das leis e das medidas adotadas pela monarquia nesse sentido.

4.3 – Medidas de Proteção

A legislação e as disposições régias acerca dos judeus estão repletas de medidas de proteção. Isso, muitas vezes, é utilizado como argumento que mostra alguma postura de aceitação, levando mesmo ao questionamento de uma dita marginalização dos judeus. Já mencionamos Baer, que enxerga em tais medidas, no caso afonsino, um traço de uma postura pró-judaica, típico dos primeiros anos do governo do monarca.

Parece-nos mais proveitosa a postura de González Jiménez, segundo a qual o que observamos, de fato, é uma busca da coroa de, através de meios legais, garantir uma coexistência o menos “traumática” possível entre membros de religiões diferentes, num clima no qual seria permitida a própria observância de seus ritos e alteridade. Isso, todavia, tem a contrapartida de um plano jurídico e social de inferioridade e discriminação.²⁹⁴ Afinal, como destaca Leonardo Fontes, se a convivência era indesejável, ela era impositiva, e os monarcas teriam que encontrar formas de lidar com a mesma.²⁹⁵

Cabe, por fim, aludir ao que afirma Jonathan Ray ao salientar que as políticas de proteção de minorias eram apenas uma parte pequena das iniciativas reais e não evidenciavam tolerância, devendo ser vistas mais como uma medida de segurança numa sociedade na qual a violência tinha um papel fundamental e certos grupos estavam mais sujeitos à mesma.²⁹⁶

Há ainda que se levar em conta que os judeus eram constantemente referidos como parte do tesouro régio. Inclusive, quando da morte de algum judeu que tivesse recebido doações régias, os bens voltariam para o rei que poderia dispor deles como entendesse. O *Especulo* traz uma passagem exemplar nesse sentido. Ao prever a possibilidade de um rei menor de idade e dispor sobre a conduta que os súditos deveriam ter, deparamo-nos com a seguinte passagem:

Con ayuda de los otros del regno defienda el regno e enparelo e tengalo en paz e en justicia e en derecho fasta que el rey sea de edat que lo pueda fazer. E ninguno que contra esto feziere o robase sus bodegas o sus cileros o sus

²⁹⁴ GONZALEZ JIMENEZ, Manuel. Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares e judíos. In: RODRIGUEZ LLOPIS, Miguel. *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*. Murcia: Consejería de Cultura e Educación, 1997. pp. 71-90.

²⁹⁵ FONTES, Leonardo Augusto Silva. *op.cit.* p. 54.

²⁹⁶ RAY, Jonathan. *The Sephardic Frontier. op. cit.* p. 75.

rentas o sus judios o sus moros o tomase *otra cosa* de lo que del rey fuese por fuerza si fuese alto ome mandamos que sea echado del regno e que sea desheredado.²⁹⁷

A passagem acima é altamente reveladora, ao mostrar judeus e muçulmanos arrolados junto a outras propriedades do reino ou, como o próprio texto diz, junto a outras coisas. Assim, sendo parte da propriedade do rei, estariam previstas sanções legais para quem atentasse contra os bens régios: caso fosse um nobre, seria deserdado e exilado do reino. Qualquer outra pessoa deveria perder todos os bens e ser morta pelo crime. Obviamente, a ofensa maior não está no que se faz ao judeu ou ao muçulmano, mas no que se faz à propriedade real.

Sobre a questão da liberdade de culto, o *Fuero Real* menciona, a esse respeito, que os judeus têm direito de observar sua religião. Também as *Partidas* legislam sobre isso. No *Fuero Real*, a questão aparece primeiramente a partir da negativa aos judeus de terem livros que falassem mal de sua fé ou que lessem livros que falam da fé cristã. A ressalva do texto é onde nos deparamos com a permissão da manutenção de sua religião: “mas otorgamos que puedan leer e tener todos los libros de su ley asi como les fue dado por Moises e por los otros profetas.”²⁹⁸

Prosseguindo, a lei então nos dá conta do direito de guardar os sábados. Assim, o texto afirma que judeus “puedan guardar sus sabados e las otras fiestas que manda su ley e que usen todas las otras cosas que an otorgadas por santa yglesia e por los reyes et ninguno non sea osado de gelo toller nin de gelo contrallar”.²⁹⁹ Aqui, Igreja e rei aparecem unidos no papel de outorgar direitos, direitos estes que ninguém poderia contestar. As *Partidas* têm uma fórmula bastante semelhante ao tratar do tema.

Ao garantir o direito de guardar o sábado, vem implícito como desdobramento, por sua vez, que os judeus não poderiam ser levados a juízo em tal data. As *Partidas*, ao tratarem desta disposição, constrói o tema de forma bastante curiosa. Assim, primeiramente vai chamar a atenção, tal qual o *Fuero Real*, para o caráter de ser data que deve ser guardada. Ao abordar

²⁹⁷ “Com ajuda dos outros do reino defenda-o e ampare-o e mantenha-o em paz e justiça e direito até que o rei tenha idade para que o possa fazer. E ninguém que contra isto fizesse ou roubasse suas *bodegas*, ou celeiros ou rendas ou seus judeus ou seus mouros ou tomar por força outra *coisa* que seja do rei, se fosse grande homem mandamos que seja expulso do reino e seja deserdado.” [tradução minha] ESP, Livro II, Título XV, Lei V.

²⁹⁸ “Mas outorgamos que possam ler e ter todos os livros de sua lei, assim como foi dado por Moisés e pelos outros profetas.” [tradução minha] FR. Livro IV, Título II, Lei I.

²⁹⁹ “Possam guardar sábados e outras festas que manda sua lei, e que usem todas as coisas que são outorgadas pela santa igreja e pelos reis, e que ninguém ouse impedi-los ou contrariá-los nisto.” [tradução minha] FR. Livro IV, Título II, Lei VII.

o desdobramento, segundo o qual os judeus não poderiam ser levados à juízo aos sábado, completa que

Ningunt judgador non apremie nin constringa á los judios en el dia del sábado para traerlos á juicio por razon de debdo, nin los prendan nin les fagan otro agraviamiento ninguno en tal dia; ca asaz abundan los otros dias de la semana para costringirlos et demandarles las cosas que segunt derecho les deben demandar.³⁰⁰

Construção que salta aos olhos, ao mesmo tempo que protege o direito de guardar sua data religiosa, chama a atenção para o fato de haver tantas outras datas para poder levá-los a juízo. É perceptível em tal disposição um possível campo de tensão entre cristãos e judeus, e provavelmente devem ter ocorrido situações em que cristãos tentaram levar judeus a juízo, para resolver pleitos diversos, num dia de sábado. A lei, assim, ao mesmo tempo que busca resguardar o direito dos judeus manterem seu dia religioso, tenta apaziguar os ânimos cristãos, ao ressaltar que havia muitos outros dias além do sábado para que pudessem resolver questões frente aos juízes.

Percebemos, ainda, outra medida de proteção no que se refere ao direito de preservação de seu espaço de culto, as sinagogas. Estas são reconhecidas, no texto das *Siete Partidas*, não apenas como o lugar de oração dos judeus, mas como casa onde se louvaria o nome de Deus e que, por tal medida, devia ser respeitada pelos cristãos.³⁰¹ A lei, ao dispor sobre o assunto, se aproxima muito das antigas disposições da Igreja sobre a mesma matéria. É assim que, ao mesmo tempo que se permite manter os prédios da sinagoga, isto se dá com restrições. Não podem aumentá-las, embelezá-las, nada. Contudo, cabe ressaltar que a lei prevê uma brecha: caso fosse vontade do rei, seria possível operar de outra forma: “et tal casa como esta non pueden facer nuevamente en ningunt lugar de nuestro señorío á menos de nuestro mandado”.³⁰² Proíbe que cristãos a profanem:

Defendemos que ningunt cristiano non sea osado de la quebrantar nin de sacar nin de tomar ende ninguna cosa por fuerza; fueras ende si algunt home malfechor se acogiese á ella; ca á este atal bien le pueden hi prender por fuerza para llevarle ante la justicia. Otrosi defendemos que los cristianos non

³⁰⁰ “Nenhum juiz intime ou constanja judeus para trazê-los a juízo no dia de sábados por motivos de dívida, nem os prendam ou façam outro tipo de penalização em tal dia; porque abundam outros dias da semana para trazer-los a juízo e demandar as coisas que se devem segundo direito.” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei V.

³⁰¹ SP. Partida VII, Título XXIV, Lei IV.

³⁰² “E casa como esta não possam construir novamente em nenhum lugar de nosso senhorio a não ser com nossa permissão.” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei IV.

metan hi bestias, nin posen en ellas, nin fagan embargo á los judios mientras que hi estudieren haciendo oracion segunt su ley.³⁰³

Lugar onde o nome de Deus seria louvado, a lei é categórica em proibir que os cristãos violem tal espaço. Contudo, cabe mencionar que, caso um malfeitor fosse se esconder em seu interior, era permitido aos cristãos entrar no mesmo e levá-lo diante da justiça. O texto não nos informa se tal malfeitor seria de qualquer religião, mas fica claramente implícito que judeus poderiam usar a proteção da sinagoga como recurso para se protegerem da ingerência cristã em situações conflituosas. Assim, se por um lado é conferido um grau especial à sinagoga, reconhecida como lugar de culto legítimo, uma vez que nela o nome de Deus seria louvado, é digno de nota que seu espaço não tem o mesmo grau de inviolabilidade do espaço da Igreja, que oferece asilo a quem o procura. Aquele que buscasse asilo na Igreja, não poderia ser forçado a sair dela: seu espaço tem uma aura de sacralidade e respeito que não podem ser violados. O mesmo não se dá com a sinagoga.

Defesa também é observada ao se proibir a conversão forçada:

Fuerza nin premia non deben facer en ninguna manera á ningunt judio porque se torne cristiano mas con buenos exemplos et con los dichos de las santas escripturas et con falagos los deben los cristianos convertir á la fe de nuestro señor Jesucristo; ca nuestro señor Dios non quiere ñin ama servicio quel sea fecho por fuerza.³⁰⁴

Contudo, é preciso reforçar que, embora não fosse estimulada a conversão pela força, o caráter de sacramento do batismo fazia com que, uma vez batizado, fosse voluntariamente ou não, não seria possível reverter a situação. Uma vez batizado e a Igreja consideraria cristão o indivíduo, independentemente de ser ela forçada ou não.

4.4 – Medidas de Restrição

³⁰³ “Defendemos que nenhum cristão seja ousado de irromper, sacar ou tomar qualquer coisa a força neste lugar; exceto se um malfeitor refugiar-se nela; neste caso, pode ser preso e levado à justiça. Outrossim, defendemos que os cristãos não tenham ali animais, não descensem ali, não façam embargo aos judeus enquanto estiverem ali fazendo oração segundo sua lei.” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei IV.

³⁰⁴ “Não se deve usar força nem coerção de nenhuma maneira com um judeu para que se torne cristão; bons exemplos, dizeres das santas escrituras e ações devem ser usados pelos cristãos para converter judeus à fé de nosso senhor Jesus Cristo; porque nosso senhor Deus não quer nem ama serviço feito por força.” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei VI.

Não apenas de proteção são feitas as disposições reais sobre os judeus. Há uma série de disposições restritivas quanto ao tipo de contato possível entre cristãos e judeus, que indicam uma forte preocupação com o fato de que judeus, cristãos e muçulmano, coexistindo, poderiam, no trato da vivência cotidiana, violar os limites daquilo que era considerável aceitável pela Igreja. Assim, nos deparamos com medidas restritivas no vestir (que não se limitam à fictícia obrigação do sinal distintivo das *Siete Partidas*), no contato cotidiano, nas relações de poder, entre outros. Concentraremos nossa atenção agora nestas medidas.

Já mencionamos que é possível entrever preocupação com a separação entre cristãos, judeus e muçulmanos a partir da disposição das *Siete Partidas*, alinhadas nesta medida com a disposição papal do Concílio de Latrão IV, que buscam definir o uso de um sinal distintivo. Por mais que no reinado afonsino tal medida seja apenas teórica, é importante retomarmos o texto porque ele é bastante revelador no que se refere ao cotidiano das cidades ibéricas.

Muchos yerros et cosas desaguisadas acaescen entre los cristianos et los judios et las cristianas et las judias porque viven et moran de so uno en las villas, et andan vestidos los unos asi como los otros. Et por desviar los yerros et los males que podrien acaescer por esta razon, tenemos por bien et mandamos que todos quantos judios et judias vivieren en nuestro señorío que trayan alguna señal cierta sobre las cabezas que sea atal por que conoscan las gentes manifestamente quál es judio ó judia.³⁰⁵

O que a passagem acima nos mostra é que na realidade do convívio diário não era tão óbvio quem era judeu e quem era cristão. A despeito das imagens estereotipadas dos judeus, que encontramos na grande maioria das representações medievais sobre o tema, o que se percebe é não haver uma diferença física marcada que possibilitasse identificar quem era judeu ou não. Também a forma de vestir poderia ser bastante semelhante. Ela também nos revela que judeus, cristãos e muçulmanos coexistiam mais do que a Igreja ou o poder régio gostariam de admitir. Isso coloca por terra uma ideia de que, já neste momento, haveria uma marcada separação espacial; afinal, se é verdade que em alguns bairros encontramos neste momento muralhas ao redor da *aljama*, como é o caso de Sevilha, estas ainda não representavam uma barreira entre dois mundos. Não era vedado ao judeu transitar fora de seus

³⁰⁵ “Muitos erros e impropriedades acontecem entre cristãos e judeus e entre cristãs e judias porque vivem e moram sem separação nas vilas, e andam vestidos uns iguais aos outros. E para desviar os erros e os males que podem ocorrer por isso, temos por bem e mandamos que todos os judeus e judias que vivam em nosso senhorio, que tragam algum sinal sobre as cabeças que seja tal que permita às pessoas reconhecer claramente quem é judeu ou judia. E se algum judeu não usasse tal sinal, mandamos que pague dez maravedís de ouro cada vez que for visto sem o mesmo; e se não tiver a quantia, que receba dez açoites publicamente por isso.” [tradução minha] SP, Partida VII, Título XXIV, Lei XI.

limites ou possuir propriedades fora dela; da mesma forma com os cristãos, que poderiam ter terras e propriedades na *aljama*. Havia situações em que estes muros poderiam perder sua fluidez. É o caso da ordem de que os judeus não saíssem de suas *aljamas* na Sexta-feira Santa. A muralha aqui é uma metáfora da condição da margem: fluida em muitos momentos, dando a possibilidade de trânsito entre a condição de marginalizados, ela em determinadas situações perde completamente esse caráter, tornando-se algo mais engessado.

Uma preocupação com sinais distintivos implica o medo de contatos impróprios pelo desconhecimento. Diversos tipos de contato entre cristãos e judeus eram determinados como impróprios, como beber e comer juntos, usar o banho público nos mesmos dias, serem amas de leite para os filhos de alguém da outra religião etc. Não se trata, portanto, meramente de uma preocupação com relações sexuais propriamente, mas qualquer contato que pudesse, de alguma forma, ser visto como ameaçador. Assim, marcar uma diferença no vestir era fundamental.

Mais pragmática, contudo, é a postura que observamos em duas reuniões de Cortes: a de Valladolid (1258) e a de Jerez (1268). Em ambas nos deparamos com restrições mais claras sobre as vestes que judeus poderiam utilizar. Segundo Suárez Bilbao, são medidas que visam limitar a ostentação no vestuário dos judeus, que não seria vista de forma positiva. Assim, observamos, por exemplo, que era vetado aos judeus o uso de certos tecidos ou indumentárias de luxo: proibía-se o uso de peles brancas, de cendal, de calças vermelhas; proibía-se, ainda, que tivessem selas, freios ou esporas douradas e prateadas. Percebemos, portanto, que se vetava aos judeus o acesso a certo tipo de vestimenta que denotava distinção e prestígio.³⁰⁶

Tanto nas Cortes de Jerez quanto nas de Valladolid, as restrições são seguidas de uma importante ressalva: elas valem para todos os judeus, “fuera a aquellos que lo el Rey mandare”.³⁰⁷ Assim como no caso da sinagoga, vemos o rei reservando para si uma pequena margem de manobra. Ela é fundamental. Primeiramente, reforça o destaque da figura do rei como a única dotada de poderes para lidar com casos individuais fora do que a lei prescrevesse, garantindo para si certa margem de atuação que lhe permitisse tomar decisões contrárias às que ele próprio determinava em lei. Em segundo lugar, podemos perceber que essa estratégia permitia ao rei equilibrar-se entre mais um dos grupos com os quais tinha de lidar para poder governar. Certamente seriam poucos aqueles que poderiam contar com os favores do rei a ponto de se isentarem das medidas; essa minoria é justamente aquela elite, os

³⁰⁶ CARLC, pp. 68-9.

³⁰⁷ “Fera aqueles que o rei mandar.” [tradução minha] CARLC, p. 59.

judeus da corte, que, ocupando papéis de destaque na administração e condução das questões do reino, eram uma das várias categorias com as quais o rei tinha que negociar para ter condições de governabilidade.

Mencionamos nas *Cantigas de Santa Maria* uma que retrata situações de festa na qual cristãos e judeus tomam parte ao mesmo tempo. Nela todos participam sem distinções, jogam juntos, divertem-se. A *cantiga* não chega a mencionar, mas, considerando-se uma situação de festas que envolve até jogos de dados, possivelmente era o caso também de haver comida e bebida: “Depois, un dia de festa, / En que foron juntados / Muitos judeus e crischãos / E que jogavan dados, / Enton cantou o meno; / E foron en mui pagados / Todos, senon un judeu / Que lle quis gran mal des ende.”³⁰⁸

Vemos, na passagem, o relato de uma situação em que não estava em pauta o pertencimento religioso. É claro, é necessário mencionar que a *cantiga* afirma que o relato seria do reino inglês; de qualquer forma, ao conceber tal possibilidade, devemos considerar a passagem como significativa e emblemática, ao menos no que se refere ao fato de projetar uma imagem de situação nas quais era possível o contato quase sem restrições entre judeus e cristãos.

É claro, também, que na *cantiga* o desenrolar da mesma acaba por se mostrar desfavorável aos judeus, como um grupo, e não apenas aquele que teria feito mal ao menino: isso tudo já foi comentado. Ainda assim, é importante insistirmos, nesse caráter de evento onde cristãos e judeus festejam, comem e bebem juntos. Não é apenas possível, mas bastante provável, que esse tipo de situação fosse frequente em cidades ibéricas do século XIII. De que forma a monarquia encararia esses contatos tão próximos entre judeus e cristãos? Sabemos que a Igreja é taxativa em condená-los em seus diversos concílios. A postura da monarquia, mais uma vez, retoma a postura da Igreja.

Veremos assim nas *Siete Partidas*: “defendemos que ningunt cristiano nin cristiana non convide á ningunt judio nin judia, nin reciba otrosi convite dellos para comer nin beber en uno, nin beban del vino que es fecho por mano dellos.”³⁰⁹ Medo de alguma forma de contaminação? Certamente. Contaminação da fé, ou das crenças dos cristãos; ou mesmo uma contaminação propriamente a partir da noção de envenenamento, medo que veremos ser tão comum no final da Idade Média, com a ideia de conspiração de judeus e leprosos que

³⁰⁸ “Depois, num dia de festa, em que se reuniram muitos judeus e cristãos, e que jogavam dados, então cantou o menino; e ficaram todos muito contentes, a não ser um judeu, que lhe quis grande mal desde então.” [tradução minha] CSM 6.

³⁰⁹ “Defendamos que nenhum cristão ou cristã convidem judeu ou judia, nem receba convite deles para comer ou beber juntos, nem bebam vinho feito por eles.” [tradução minha] SP. Partida VII, Título XXIV, Lei VIII.

envenenariam poços em toda a Europa. Pode ser ainda cedo falar nessa ideia de conspiração, naquele momento, mas haveria sim uma preocupação de que os judeus quisessem causar mal ao cristão.

É a mesma noção implícita no trecho que ordena que “ningunt cristiano non reciba melecinaamiento nin purga que sea fecha por mano de judio pero bien la puede recibir por consejo de algunt judío sabidor, solamente que sea fecha por mano de cristiano que conosca et entienda las cosas que son en ella”.³¹⁰ Certamente há uma clara preocupação com a questão, a ponto de proibir que judeus fizessem purgas ou medicasse cristãos, podendo apenas orientar outro cristão em como fazê-lo. Esta passagem também é bastante digna de nota. Em primeiro lugar ao aludir a uma das profissões liberais que veremos, com frequência, ser desempenhada por judeus, a de físicos. Em segundo lugar, por trazer implícita em si um medo de contaminação, envenenamento ou qualquer outro mal que o judeu poderia querer causar a um cristão.

Por fim, é uma passagem importante por um silêncio existente nela. Ao proibir que judeus mediquem cristãos, o rei não coloca nenhuma ressalva de que ele poderia ordenar o contrário. Contudo, temos claros relatos de que os monarcas castelhanos tinham médicos judeus. Na própria corte de Afonso X, teremos judeus como físicos da corte. É o caso de Hyuda Fy de Mosse al-Cohen Mosca, físico judeu a serviço da corte e que seria responsável ainda, junto com um clérigo cristão, da elaboração do *Lapidário*.³¹¹ Talvez nesta medida não fosse conveniente ao rei colocar a ressalva de que ele poderia decidir o contrário, ainda que saibamos que havia médicos judeus a seu serviço na corte.

Os contatos se limitam ainda na questão do uso do banho público: “et aun mandamos que ningunt judio non sea osado de bañarse en baño en uno con los cristianos.”³¹² Esta disposição, presente nas *Partidas* não deixa clara a forma como isso se daria, se seriam usados banhos distintos. Sabemos, contudo, pelas documentações locais, em *fueros* de diversos lugares, que na verdade a questão ocorria em termos de delimitação de dias da semana para uso de cada um. Suárez Bilbao observa, assim, que em quase todos os lugares a divisão se

³¹⁰ “Nenhum cristão receba medicamento ou purga feita pelas mãos de judeus, mas podem receber por conselho de um judeu conhecedor, desde que seja feita por mãos de cristão que conheça e entenda as coisas que vão nele” [tradução minha] SP, Partida VII, Título XXIV, Lei VIII.

³¹¹ MATTOS, Carlinda Maria Fischer. A classificação dos seres no 'Lapidário' de Alfonso X, O Sábio. Porto Alegre, 2008. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre 2008, p. 7.

³¹² “E mandamos que nenhum judeu ouse usar o banho ao mesmo tempo que um cristão” [tradução minha] SP, Partida VII, Título XXIV, Lei VIII.

dava da seguinte forma: aos homens caberia a data de terça, quinta e sábado; às mulheres, segunda e quarta; aos judeus, sexta e domingo.³¹³

4.5 – Relações de poder

Outro tipo de restrição é aquela que diz respeito a relações de poder entre judeus e cristãos. A Igreja, como sempre, é extremamente taxativa neste sentido, proibindo que judeus ocupassem cargos que os colocassem em posição em que cristãos estivessem a eles submetidos. Nas *Partidas*, isto é reforçado em termos de punição pela traição dos judeus.

Et los emperadores que fueron antiguamente señores de algunas partes del mundo tovieron por bien et por derecho que por la traycion que ficieron en matar á su señor que perdiesen por ende todas las honras et los privillejos que habien, de manera que ningunt judio nunca toviere jamas lugar honrado nin oficio público con que pudiese apremiar á ningunt cristiano en ninguna manera.³¹⁴

Menciona-se a proibição como uma punição antiga feita por imperadores pela morte de Cristo. Contudo, o texto em si não é categórico, não afirmando ele próprio esta proibição. Não poderia sê-lo, uma vez que judeus ocupavam importantes cargos no reino afonsino, como cobradores de impostos, almoxarifes, entre outras funções que os destacavam e colocavam em posição acima dos cristãos. Contudo, o texto limita algumas das formas de relação que coloquem judeus em posição de superioridade aos cristãos.

Primeiramente, há a questão da proibição de que judeus tivessem escravos cristãos, o que condiz com a postura da Igreja também.

Comprar nin tener non deben los judios por sus siervos homes nin mugeres que fuesen cristianos: ét si alguno contra esto ficiere, debe el cristiano seer tornado en su libertad, et non debe pechar ninguna cosa del precio que fue dado por él, maguer que el judio non lo sopiese quando lo compró que era cristiano; mas si sopiese que lo era quando lo compró, et se serviese despues dél como de siervo, debe el judio morir por ende.³¹⁵

³¹³ SUAREZ BILBAO. *op. cit.* p. 73

³¹⁴ “E os imperadores que foram antigamente senhores de algumas partes do mundo, tiveram por bem e por direito que pela traição que fizeram em matar a seu senhor, que perdessem por isso todas as honras e privilégios que possuíam, de maneira que nenhum judeu nunca tivesse jamais lugar honrado ou ofício público com o qual pudesse subjugar algum cristão.” [tradução minha] SP, Partida VII, Título XXIV, Lei III.

³¹⁵ “Judeus não podem comprar ou ter como servos homens ou mulheres cristãos: e se algum fizer contra isto, deve o cristão ser libertado sem ter de pagar nada pelo preço que foi dado por ele, isto se o judeu não soubesse,

Proíbe ainda que façam com que escravos muçulmanos ou pagãos se convertessem ao judaísmo. Para Feldman, não se trata apenas de mera alusão à proibição do judeu exercer poder sobre o cristão. Haveria ainda o medo de que tais escravos se sentissem tentados a se converter ao judaísmo, uma vez que a lei do ano sabático previa que um judeu que fosse escravo de outro judeu se tornaria livre após seis anos. Esta ameaça iminente, que poderia ocasionar conversões de escravos apenas para que mudassem sua condição, era motivo mais que suficiente para que a postura fosse taxativa. Feldman depreende desta questão que tal “medida poderia dar vazão a acusações sem fundamento e até permitir a um escravo pagão, mouro ou judeu obter sua alforria, alegando ser cristão ou simplesmente se convertendo”, o que para o autor acabaria por inviabilizar que os judeus fossem grandes senhores de terra, deslocando-os de sua posse e usufruto.³¹⁶

Ao que tudo indica, estas medidas provavelmente poderiam dificultar para um senhor de terras judeus (e já vimos que havia judeus detentores de grandes porções de terra, como aqueles de Paterna Harah) mantê-las em pleno funcionamento. Contudo, é preciso salientar alguns pontos: os muçulmanos, a partir das campanhas da Andaluzia, e após a revolta mudéjar, paulatinamente são retirados do espaço urbano, concentrando-se no trabalho da terra. Senhores judeus poderiam, portanto, contar com este efetivo, ainda que houvesse uma virtual possibilidade destes se converterem ao cristianismo e se livrarem de sua condição escrava. Além do mais, a própria existência e persistência por certo tempo de grandes senhores de terras judeus faz com que seja talvez exagerado estimar que os judeus seriam deslocados da posse e usufruto da terra.

Por último, é preciso mencionar que muitos judeus que possuem terras não são necessariamente grandes senhores: é o caso daqueles judeus que recebem nos *heredamientos* não apenas casas, mas pequenas porções de terras; estes muitas vezes não recorreriam a escravos, mas ao trabalho familiar ou a pessoas contratadas para tal. E esta última parte, ao contrário do que possa parecer, era permitida:

Defendemos que ningunt judio non sea osado de tener cristiano nin cristiana para servirse dellos en su casa, como quier que los puedan haber para labrar

quando da compra, que se tratava de cristão; contudo, se o soubesse quando da compra, e ainda assim tivesse feito dele serve, o judeu deve morrer por isto.” [tradução minha] SP, Partida VII, Título XXIV, Lei X.

³¹⁶ FELDMAN, Sérgio. Exclusão e marginalidade. *op. cit.* p. 606.

et enderezar sus heredades de fuera ó para guardarlos en camino quando hobiesen á ir por algunt lugar dubdoso.³¹⁷

Se é proibido que tenham, dentro de suas casas, cristãos prestando-lhes serviços, é considerado dentro da lei ter cristãos trabalhando em suas terras, bem como guardando-os em viagens. Não deixam de ser, em certa medida, posições nas quais cristãos estão sob judeus, mas bem mais branda que a questão da escravidão, há que se concordar. Sobre a proibição de que cristãos servissem judeus no interior de suas casas, certamente parece ser uma preocupação em evitar assim que, por influência e pelo contato mais próximo, pudesse se dar a conversão do cristão. Mais uma vez, um medo de contaminação, agora o da fé. Medo semelhante é o que parece estar implícito na determinação do *Fuero Real* na qual se proíbe que judeu crie filhos de cristão, e cristão crie filhos de judeu.³¹⁸ A mesma disposição aparece ainda na documentação de cortes, como é o caso das cortes de Valladolid.

4.6 – Usuras

A questão da usura é bastante delicada, uma vez que faz parte do imaginário cristão a figura do judeu usurário. Uma imagem tão arraigada que encontra ecos ainda em nossos dias. Assim, muitas vezes se projeta sobre toda a comunidade judaica uma imagem que diria respeito a uma pequena parcela da mesma. O fato de grande parte da legislação cristã sobre as relações entre judeus e cristãos se concentrar nesta temática acabou contribuindo para a generalização desta visão, como se toda relação travada entre eles fosse necessariamente econômica, na qual o cristão estaria em desvantagem, sendo ludibriado por um judeu ganancioso que se aproveitaria de seu infortúnio para ganhar dinheiro.

Dado destaque ao tema faz parecer que o empréstimo a juros seria uma das principais interações entre judeus e cristãos.

É importante, portanto, que comecemos pelo significado da usura naquela sociedade. Jacques Le Goff chama a atenção para a transformação que o conceito sofre, sobretudo a partir da retomada do crescimento urbano na Idade Média Central, que força as autoridades eclesiásticas e reais a lidarem com uma realidade que, cada vez mais, exige lidar com o dinheiro e fazer toda uma sorte de operações monetárias que colocam a figura do usurário

³¹⁷ “Defendemos que nenhum judeu seja ousado de ter cristão ou cristãos servindo-o em sua casa, embora possa tê-los lavrando suas terras de fora ou para guardá-los em viagem quando tiverem que andar por lugares duvidosos.” [tradução minha] SP, Partida VII, Título XXIV, Lei VIII.

³¹⁸ FR, Libro IV, Título II, Lei IV.

como centro de uma série de relações, muitas vezes tendo essas próprias autoridades de se submeterem a fazer empréstimo junto aos usurários. Ainda assim, cabe delimitar que não é toda usura que é considerada ilícita. Como aponta o autor “usura designa uma multiplicidade de práticas, o que dificultará o estabelecimento de uma fronteira entre o lícito e o ilícito nas operações que admitem juros”.³¹⁹

Dentro desse leque amplo de práticas, há a usura lícita e a ilícita. As regulamentações presentes nas *Leyes Nuevas*, as disposições de Cortes, o *Fuero Real*, todos eles ao tratarem da questão da usura praticada por judeus e mouros estão lidando com uma modalidade de usura tida como lícita, desde que dentro dos limites impostos pelas autoridades. Poderia ser o caso aqui de, para diferenciar o lícito do ilícito, de usar o termo “juros” em contraposição ao termo “usura”, pela conotação que este último parece adquirir de algo, se não ilícito, amoral. Contudo, considerando o uso que se faz nas fontes do termo usura, optou-se aqui pela adoção do mesmo, devendo ser feita a ressalva da multiplicidade de sentidos e da carga que o termo carregava já então.

Mesmo quando não considerado algo feito fora das regras estabelecidas pelo rei para aquela sociedade, a prática da usura carregava em si um ar de algo indesejado, uma mancha. Justamente por essa fluidez que o termo comporta, achamos que cabe seu uso aqui, desde que tendo em vista que a sociedade medieval do século XIII, ainda que não aplaudisse a prática da usura, buscou formas de inseri-la como prática econômica reconhecida como legal.

A linha tênue que separa a prática da usura “legal” da “ilegal” diz respeito ao lucro obtido de sua prática. De forma geral o que veremos estabelecido como padrão aceitável de usura, no reinado de Afonso X, seria a de “tres por cuatro”, isto é, que aquilo que deveria ser devolvido por quem pede o empréstimo seria 4/3 do que havia sido emprestado, ou seja, 133,33%: lucro máximo anual, portanto, seria de 33,33%. Este valor se verifica no *Fuero Real*,³²⁰ e depois é aquele que se torna o padrão no reinado afonsino, embora nas cortes de Jerez o valor estipulado seja de “cuatro por cinco”, ou seja, de 25% anuais.³²¹

A preocupação da legislação sobre usura não é apenas a de estipular o total anual permitido, mas mesmo a forma legal para registro do empréstimo e de sua quitação, evitando assim eventuais abusos de quaisquer partes. Assim, nas *Leyes Nuevas*, deparamo-nos com longas passagens que especificam como deveria ser contraído o empréstimo, aludindo para a

³¹⁹ LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 13.

³²⁰ FR, Libro IV, Título II, Ley VI.

³²¹ CARLC. pp. 80-82.

necessidade de testemunhas de ambas as religiões. Assim para o empréstimo de que natureza fosse:

Non la pueda facer a menos quen sean delante alguno de los alcaldes en qual se aviniere el cristiano y el judio y el moro o delante otro ome bueno que dé el alcalde mismo pora aquello e delante el escribano del conceio da aquellos que son dados pora facer estas cartas Et si el pleyto fuere entre cristianos e judios que se faga ante cristianos e judios Et si fuere entre cristianos et moros que se faga ante cristianos e moros que sean y pora testimonio e que iure el cristiano que non se face aquela carta mas de tres por quatro ni a de pagar mas por ella ni de dar pan ni dineros ni otra cosa ninguna en razon de quela que da Otrosi que iure el judio o el moro que diere la debda que non da mas caro de a tres por quatro ni pan ni dineros ni otra cosa nenguna en razon daquelo quel da él ni otro por el.³²²

Vemos portanto definidas as condições para que fosse feito o empréstimo. Além da limitação da taxa de juro, o empréstimo deveria ser feito diante de uma autoridade apropriada (o alcaide ou alguém por ele designado), lavrado por escrivão, com testemunhas de ambas as religiões. Mais do que isso, traço muito típico da sociedade medieval, exigia-se das partes o juramento de que a taxa não ultrapassaria o estipulado e que não dariam ou receberiam outras compensações que não o estipulado ali, diante das testemunhas e registrado pelo escrivão.

A quitação da dívida, por sua vez, também trazia exigências semelhantes:

Et si el debdor quisiere pagar toda la debda o parte della paguela ante el alcalde o ante aquel ome bueno o ante el escribano o ante las testimonias asi como sobredicho es. Et el escribano desfaga luego la nota de su libro e rompa la carta si la pagare toda e si pagare ende alguna cosa fagan otra carta nueva de aqueio que finca e metalo en su libro e rematen la carta que fue fuecha primeramiente e aquello que paguare que sea descontado del cabdal que sacó e de las osu ras que crescieron fasta aquel dia e delo que fincare por pagare cres ca la husura segun la quantia que finca asi como sobredicho es.³²³

³²² “Não se possa fazer a menos que estejam diante de algum dos alcaides tanto o cristão quanto o judeu ou mouro, ou diante de outro homem bom que o alcaide indique para isso, ou diante do escrivão do concelho que faz este tipo de carta. E se for entre cristãos e judeus, que se faça diante de cristãos e judeus. E se for entre cristãos e mouros, que se faça diante de cristãos e mouros para que sejam testemunhas; e que o cristão jure que não se faz aquela carta por mais que três por quatro e que não pagará mais por ela, nem dará trigo ou dinheiro nem outra coisa por aquilo que recebe. Outrossim, que jure o judeu ou o mouro que fizer o empréstimo, que não o faz por mais caro que três por quatro e que nem trigo, nem dinheiro, nem qualquer outra coisa recebe por isso.” [tradução minha] LN. pp. 181-183.

³²³ “E se o devedor quiser pagar toda a dívida ou parte dela, que a pague diante do alcaide ou de homem bom ou de escrivão ou de testemunhas, assim como sobredito é. E o escrivão desfaça logo a nota de seu livro e rompa a carta se a pagar toda, e se pagar parte dela, que faça outra carta nova daquilo que fica, e meta-a em seu livro e finde-se a carta feita primeiramente e aquilo que for pago, que seja descontado daquilo que foi sacado e das

Tal nível de detalhe demonstra que a questão do empréstimo a juros era tanto um importante mecanismo na economia daquela sociedade, como era também, talvez, um dos campos mais conflituosos da relação entre os membros das três religiões. As testemunhas, a carta, todo o detalhamento do procedimento para a quitação total ou parcial da dívida, o cálculo dos juros sobre a quantia restante caso o pagamento fosse parcial, tudo isso indica um cuidado bastante grande com a questão.

Obviamente, não era todo empréstimo que precisava passar por processo burocrático deste tipo. Empréstimos de pequena monta, estariam isentos: “et si alguno quisiere echar pennos que valan dos mrs e non mas puedan los echar sin pruebas mas dnd arriba non pueda sin estas pruebas que avemos dicho de suso e iurando todavia si acaesciere contienda sobre aquel penno que el judio a el moro non dió mas caro de tres por quatro.”³²⁴

Um último ponto sobre a usura que caberia destacar se refere ao fato de ela também ser praticada pelos cristãos. O *Fuero Real*, na passagem sobre o lucro máximo permitido, afirma em certo momento que “et si por alguna guisa mas tomare de lo que manda esta ley tornelo todo asi como es sobredicho et esto sea tan bien en cristianos como en judios como en moros como en todos aquellos que dieren a usuras”.³²⁵ Cristãos fazendo empréstimo a juros? Certamente tal tema deve ter suscitado uma série de questionamentos, tanto que ela é retomada nas *Leyes Nuevas* que, ao que tudo indica, originaram-se das dúvidas surgidas de muitas das disposições do *Fuero Real*. Assim que nas *Leyes Nuevas* a questão é revisitada de forma taxativa:

Confirmamos postura que pusiemos primeramiente por nuestro privileio que los judios que non den usuras mas caro de tres por quatro. Et esto mandamos a los moros que dan a osuras ca tenemos que los cristianos non deben dar a usuras por ley nin por derecho.³²⁶

Com tal disposição, a monarquia se desembaraçava da problemática questão que era a admissão de que cristãos também emprestariam a juros, como de fato emprestavam.

usuras que cresceram até aquele dia, e do que ficar, que cresça a usura como sobredito é.” [tradução minha] LN. pp. 181-183.

³²⁴ “E se alguém quiser quitar empréstimos que sejam de dois maravedís, e não mais, que possam fazer isto sem provas, mas acima deste valor, que não possa fazê-lo sem as provas acima e ainda assim jurando que o empréstimo não teve juro maior que três por quatro.” [tradução minha] LN. pp. 181-183

³²⁵ “E se por algum motivo receber mais do que manda esta lei, que devolva tudo assim como sobredito é, sejam cristãos, judeus mouros, todos que emprestem a juros.” [tradução minha] FR. Libro IV, Título II, Lei VI.

³²⁶ “Confirmamos o dito anteriormente em nosso privilégio, que os judeus não devem emprestar a juros maiores que três por quatro. E isto mandamos aos mouros que emprestam a juros, por entendermos que os cristãos não devem emprestar a juros nem por lei nem por direito.” [tradução minha] LN. pp. 181-183.

4.7 – Dízimo

Outro ponto de conflito que é fortemente registrado nos documentos da chancelaria régia é aquele que diz respeito à problemática do pagamento do dízimo. Como se sabe, o dízimo deveria ser pago pelos cristãos à Igreja. Judeus e muçulmanos, não fazendo parte da mesma, não teriam motivo para pagá-lo. O problema é que, com a possibilidade de compra e venda e propriedades, muitos judeus adquiriam as dos cristãos e isso significava, na prática, a redução daquilo que a Igreja arrecadava sob esta forma e era para ela fundamental. Daí que, sentindo-se lesada, a Igreja pressiona para que o monarca force o pagamento de dízimo sobre propriedade que tivesse sido anteriormente cristã.

A questão, longe de ser um detalhe menor, parece ter sido bastante tensa. Diversas cartas reais são feitas determinando que fosse feito o pagamento. Assim, temos cartas que se referem à região de Córdoba, Jáen, Valladolid, Sevilha. Algumas vezes vemos cartas espaçadas no tempo para uma mesma região, como é o caso de Córdoba, que tem uma datando de 1254, outra de 1255, uma terceira em 1260 (esta ainda mais digna de nota porque não apenas fala da recusa de judeus e muçulmanos no pagamento, mas dos próprios cristãos); é também o caso de Jáen, com cartas de 1254, 1255; Sevilha, com cartas de que tem nova redação também em 1255, Sevilha em 1255, depois em 1256. Vejamos um exemplo:

Do et otorgo a don Lope Pérez, por esa misma gracia electo de Córdoua, e al cabildo de ese mismo lugar e a todos sus successores que después de ellos uinieren, que todos los judíos e los moros que compraron o compraren heredades de christianos en todo el obispado de Córdoua, que den el diezmo cumplidamente a la eglesia así como lo auíen a dar los christianos si lo touiessen.³²⁷

Segundo Jonathan Ray, a reincidência da questão dá a entender não uma ineficiência da coroa, mas um desinteresse da própria em se empenhar muito para fazer cumprir a disposição vinda da pressão da Igreja. Afinal de contas, ao levarmos em consideração que os judeus eram tidos como propriedade real, na verdade quem estaria perdendo em grande medida seria a própria coroa. De qualquer forma, a vasta documentação aponta um ponto conflituoso da relação entre Igreja, monarquia e judeus e é digna de nota para demonstrar que,

³²⁷ “Dou e outorgo a don Lope Pérez, pela mesma graça eleito de Córdova, e ao cabildo deste mesmo lugar e a todos os sucessores que vierem após estes, que todos os judeus e mouros que comprarão ou comprem terras de cristãos em todo o bispado de Córdoba, que paguem o dízimo à Igreja assim como os cristãos deveriam pagar se as tivessem.” [tradução minha] DIP, doc. 125.

nem sempre, a monarquia se curvava às vontades da Igreja, encontrando formas de burlá-las quando lhe interessasse.³²⁸

4.8 – *Pleitos entre cristãos e judeus*

Outro campo amplamente documentado no tocante à relação dos judeus com os cristãos é aquele que se refere aos pleitos de forma geral. Em primeiro lugar, observamos isso nos modelos de juramentos veiculados em diversas fontes e na sua necessidade por testemunhas para que tivessem validade. Como já mencionamos no capítulo anterior, não são poucos os exemplos e isso mostra uma forte preocupação em fazer com que os pleitos entre cristãos e judeus fossem realizados de forma correta. Ainda a este respeito, a disposição mencionada neste capítulo sobre a proibição de se exigir que judeus participem de pleitos nos dias de sábado também são um indício de que esta era uma modalidade bastante comum de relação entre cristãos e judeus.

Geralmente, quando se tratasse do julgamento de matéria interna à comunidade judaica, a coroa não intervinha tanto, dando certa autonomia para gerirem seus próprios assuntos, embora isto também começasse a passar por uma lenta transformação. Um exemplo observado é o fato de o rei se colocar, para toda a sociedade, e isso vale, portanto, para os judeus, como instância de apelação em casos nos quais o julgamento não fosse considerado correto. Pouco a pouco, vemos a coroa buscando ampliar o escopo de sua abrangência como fiadora e responsável última pela justiça, o que é um elemento fundamental no seu projeto centralizador.

Por sua vez, quando se tratava de julgamento envolvendo membros de religiões diferentes, aí então o processo exigiria outras observâncias. Saía, então, do âmbito interior da comunidade, exigindo, assim, uma autoridade mediadora, representante do poder real, para gerir tal relação: “decimos que todas las demandas que los cristianos hobieren contra los judíos et los judíos contra los cristianos que sean libradas et determinadas por los nuestros judgadores de los lugares do moraren, et non por los viejos dellos.”³²⁹

³²⁸ RAY, Jonathan. *op. cit.* pp. 45-46.

³²⁹ “Dizemos que toda demanda que os cristãos tiverem contra os judeus e os judeus contra os cristãos, que sejam julgadas pelos juízes do lugar onde moram e não por seus anciãos.” [tradução minha] SP, Partida VII, Título XXIV, Lei V.

4.9 – Conversos

Cabe por fim mencionar como a monarquia tratava a complexa situação do converso. Todo texto ligado ao círculo real afonsino insiste no fato de que a conversão era um momento esperado e incentivado. Insiste-se na necessidade de dar bons exemplos, para que os judeus se sentissem mais inclinados a abraçar o cristianismo, entre outras coisas. As *Cantigas de Santa Maria* nos mostram a questão da conversão como um dos dois grandes eixos de possibilidade para os judeus: a salvação, pela conversão (e aí, estes judeus convertidos são *exempla*), ou a condenação eterna.

Há que se considerar, portanto, que o converso seria abraçado e aceito pela sociedade sem grandes ressalvas. Já demonstramos, no entanto, que não era exatamente assim que a questão se dava. Desenvolveremos melhor a questão agora.

Em primeiro lugar, é preciso levar em conta que o converso é aquele indivíduo que flutua entre duas condições: renegando sua fé tradicional, era visto com desconfiança pelos membros de sua antiga comunidade; abraçando uma fé nova, era visto com ressalvas pelos seus membros.

As *Siete Partidas* dão conta sobre a primeira questão, na qual a conversão era acompanhada de tensões.

Decimos qué si algunt judio ó judia de su grado se quisiere tornar cristiano ó cristiana non gelo deben embargar nin defender los otros judios en ninguna manera; et si alguno dellos lo apedreasen ó lo firiesen ó lo matasen porque se quisiese facer cristiano ó despues que fuese baptizado, si esto se pudiese probar ó averiguar mandamos que todos los matadores et los consejadores de tal muerte ó apedreamiento sean quemados. Et si por aventura non lo matasen mas lo firiesen ó lo deshonasen, mandamos que los judgadores del lugar do acaesciese, apremien á los feridores et á los facedores de la deshonra, de manera que les fagan facer emienda dello et demás que les den pena por ende segunt entendieren que merescen de la recebir por el yerro que ficeron.³³⁰

Notamos, num primeiro momento, que ao perceberem que um judeu pretendia se converter, aqueles de seu círculo mais íntimo tentavam dissuadi-lo, o que não é nada

³³⁰ “Dizemos que se algum judeu ou judia decidirem tornar-se cristãos voluntariamente, que não devem impedir isto os outros judeus de maneiro alguma; e se algum deles o apedrejassem ou ferissem ou matassem por querer se tornar cristão ou após se batizar, se for possível provar e averiguar isso, mandamos que os assassinos e os conselheiros de tal morte ou apedreamento sejam queimados. E, se, por ventura, não o matassem mas o ferissem ou desonrassem, mandamos que os juízes do lugar onde acontece, que punam os responsáveis, segundo entendam que merecem receber pelo erro, para que reparem-no.” [tradução minha] SP, Partida VII, Título XXIV, Lei VI.

surpreendente. A lei proíbe que se tente demover o judeu de sua ideia de conversão. Uma vez convertido, contudo, percebemos pelo texto que longe de eliminada a tensão, ela estaria mais aflorada que nunca. Morte, ferimento, apedrejamento, estas seriam algumas das reações possíveis. Certamente este seria um fator capaz de dissuadir qualquer pessoa de se converter e, nesse sentido, a lei busca dar garantias, prevendo punições graves para aqueles que atentassem contra o bem-estar do conversos, buscando-se assim, impedir represálias.

Outro problema que poderia comprometer a conversão era a questão da herança: poucos se sentiam particularmente impelidos a se converter se seus direitos como herdeiros fossem colocados em cheque. Para garantir que isto não ocorresse, a lei dispunha o seguinte: “et que hayan sus bienes et sus cosas partiendo con sus hermanos et heredando á sus padres et á los otros sus parientes bien asi como sí fuesen judíos et que puedan haber todo los oficios et las honras que han los otros cristianos.”³³¹

A passagem aponta para a tensão gerada no seio da comunidade judaica quando alguém decidia se converter. Contudo, se sua antiga comunidade não aprovava sua conversão, sua entrada no seio da Cristandade também não estava livre de tensões. Em teoria, a conversão deveria equiparar o judeu converso aos demais cristãos. Não deveria haver qualquer diferença entre eles, como podemos ver na passagem na qual demonstramos que, uma vez convertidos, poderiam ter todos os ofícios e honras que um cristão tinha. Mais do que isso, sendo a conversão dos judeus a condição própria para a realização da escatologia cristã, esta deveria ser incentivada e sua aceitação no seio da Cristandade deveria ser plena. Contudo, não era bem assim que as coisas se davam:

Otrosí mandamos que después que algunos judíos se tomaren cristiano que todos los del nuestro señorío los honren et ninguno non sea osado de retraer á ellos nin á su linage de cómo fueron judíos en manera de denuesto.³³²

O texto nos permite entrever que o converso, rejeitado por sua antiga comunidade, não era necessariamente abraçado por sua nova, sendo necessário que se criassem mecanismos legais para buscar forçar sua total aceitação. Certamente era uma medida que não tinha eficácia prática nenhuma. Não quer dizer que todo cristão reagiria desta forma à conversão,

³³¹ “E que tenham seus bens e coisas partidas com seus irmãos, e que herdem de seus pais e demais parentes como se ainda fossem judeus, podendo exercer todos os ofícios e honras que os cristãos podem.” [tradução minha]. SP, Partida VII, Título XXIV, Lei VI.

³³² “Outrossim, mandamos que depois que alguns judeus se tornarem cristãos, que todos de nosso senhorio os honrem e ninguém ouse censurá-los ou à sua linhagem sobre como foram judeus como forma de insulto.” [tradução minha] SP, Partida VII, Título XXIV, Lei VI.

mas dificilmente aqueles que tinham ressalvas ou a viam com desconfiança mudariam sua postura em função da lei, sobretudo porque ela não prevê qualquer punição. Contudo, o fato de ela estar registrada é ímpar, por nos dar uma pista da condição deste converso que, ao menos neste momento, conta com equivalência legal total com os cristãos. A conversão deveria ser capaz de eliminar todos os traços da antiga fé. Deveria, mas não era o caso e o desenvolvimento que veremos disso, nos séculos posteriores, aponta para a problemática do estatuto da limpeza de sangue e da condição do cristão novo não mais equivalente ao cristão velho.

Buscamos demonstrar, através das fontes do círculo afonsino, que a monarquia tem duas posturas básicas com relação aos judeus. Uma delas condiz com seu caráter ainda feudal, onde laços pessoais são determinantes para a compreensão de suas decisões. A outra já se insere mais num novo momento, onde busca se colocar como instância capaz de ordenar a sociedade como um todo. Assim, nos documentos de cunho legal, percebemos a tentativa da monarquia de estipular a forma pela qual deveriam se portar os seus súditos, atuando como instância capaz de equilibrar as tensões sociais. Nisto, percebemos medidas que podem oscilar entre a proteção, a restrição, ou mesmo atuar como intermediárias e conciliadoras. O rei, cabeça e coração do reino, deveria dar unidade a ele, e o fazia tanto pela justiça quanto pela exaltação da identidade cristã. Ambas tendem a uma homogeneização, a lei por seu caráter generalizador, a identidade cristã por necessitar da construção de modelos de outro que anulam as particularidades.

É fundamental ressaltar que, por se tratar de uma fase intermediária, ambos os elementos aparecem coadunados; mesmo nas leis, que tendem a ser mais generalizadoras, percebemos que a monarquia guarda espaços para manobrar conforme os interesses fossem necessários, permitindo que se equilibrasse entre as forças compositivas do reino.

Conclusão

A partir de meados do século XIII, uma série de fatores contribuiriam na composição de um Estado Monárquico mais forte e centralizado. Estamos, contudo, em um momento ainda inicial, onde as forças que se encontravam em jogo ainda disputavam em algum pé de igualdade. O rei, começando a se destacar naquele momento, dava início a sua afirmação como a cabeça do reino, buscando ser o elo entre todos os elementos que o compunham, dando unidade a uma diversidade ampla. Amparando-se na lei, no sentimento de pertencimento a uma cristandade e na concepção de uma monarquia corporativa da qual representava a cabeça, mas também o coração e a alma, colocava-se numa posição fundamental de juiz e árbitro de todas as questões.

Produzia, a partir de sua corte, um discurso que buscava a construção de uma identidade para seu reino que era produzida a partir do centro e para o centro. Definindo-se como o núcleo principal e o elemento de coesão, colocava a importância do pertencimento à Cristandade como componente definidor de identidade, como traço do súdito ideal. Ao construir assim uma centralidade, elementos que não se enquadravam perfeitamente nela eram deslocados para a margem sem, contudo, deixar de pertencer ao todo que era o reino. Era o caso dos judeus e dos muçulmanos, por exemplo, que compunham uma margem fluida e porosa, que permitia momentos de aproximação e distanciamento. Mais que isso, a condição de marginalizado poderia ser temporal, não constituindo algo definitivo.

Construía-se, assim, no projeto de centralização do qual o reinado de Afonso X é simbólico, uma alteridade relativa, na qual os elementos situados na margem não estavam completamente isolados nem experimentavam o mesmo grau de distanciamento. Esta alteridade relativa não excluía por completo, embora situasse os elementos da margem em situações nas quais o acesso a uma série de prerrogativas cristãs era vetado e sua circulação, condicionada a uma série de restrições.

O século XIII foi, também, um momento crucial para a Igreja. Uma Igreja reformada, pós-Latrão IV, que cada vez mais levava à frente seu projeto de construção de uma unidade civilizacional, a Cristandade. Naquele momento, encontramos uma Igreja missionária, encabeçada pelos mendicantes. Mais que isso, encontramos uma Igreja ciente dos perigos da heresia que encarregou dominicanos, os cães do senhor, de tomar a peito a missão escrutinadora inquisitorial, de modo a livrar a Cristandade das interpretações divergentes do dogma cristão, que tanto ameaçavam a ordem que se buscava.

Essa Igreja do século XIII, ciosa de construir uma Cristandade que caminhasse rumo à salvação, teria grande influência no destino dos judeus. Primeiramente, com o Concílio de Latrão IV, que retomou uma série de restrições que vinham de longa duração para com os judeus. Buscava cada vez mais limitar as interações entre estes e os cristãos, vistas como perigosas. A proibição de comerem e beberem juntos, de se casarem, de usarem certos espaços (como o banho público) ao mesmo tempo; tudo isso denota uma forte preocupação que vinha do contato real entre cristãos e judeus. Essas determinações, por sua vez, encontraram eco nas legislações de diversos reinos, e isso não foi diferente em Castela.

Por outro lado, essa Igreja missionária, ciente do papel dos judeus para que se cumprisse a escatologia cristã, vai cada vez mais se voltar para a questão da conversão como algo fundamental: se a Cristandade caminhava, unida, rumo à salvação, sabia-se que esta só se realizaria de fato quando todos abraçassem a fé de Cristo, e isso incluía os judeus. Daí que cada vez mais a Igreja tivesse na questão missionária e de conversão uma questão salutar.

Na Península Ibérica, o movimento missionário era ainda incipiente no século XIII. Foi preciso aproximarmo-nos do final da Idade Média para que figuras como a de Vicente Ferrer surgissem, convertendo, fosse pela pregação, fosse pela força, grandes massas de judeus. Ainda assim, a questão da conversão era já uma preocupação, tanto que documentos da Igreja e dos reinos afirmam a importância de se dar bons exemplos para que os judeus se sentissem impelidos a abraçar a fé cristã. Só não era, ainda, o momento da grande empreitada que levaria a conversões numerosas pelo uso da força.

Assim, o século XIII foi um momento crucial de construção e solidificação de identidades. Como não poderia deixar de ser, visto que identidade e alteridade andam juntas, foi uma época clara de demarcação de alteridades que situavam à margem todos os que não se enquadravam no modelo pregado pela Igreja e pelo poder régio.

Na Península Ibérica, essa construção trazia outras questões que se precisava levar em conta. Palco de uma coexistência nem sempre harmônica entre três confissões monoteístas, a realidade que se impunha levava à necessidade de saber lidar com uma situação tão particular. Se, por um lado, afirmava-se que o “ser cristão” era elemento fundamental na conformação da centralidade, não era possível prescindir dos elementos judaicos e muçulmanos, que tinham papel fundamental, fosse por sua contribuição nos campos da arte, da ciência, da cultura, da administração, fosse pelo papel mais pragmático como repovoadores, papel esse que desempenhariam junto a cristãos. Isso força a lidar com essa presença que, se era incômoda, era necessária. Daí a questão da “tolerância”, isto é, de aceitar algo mesmo sem que se

gostasse ou aprovasse, ser uma realidade do mundo ibérico e ter consequências específicas no devir histórico peninsular.

No que se refere especificamente à questão da relação da coroa com esse elemento judaico, concentramo-nos aqui em, primeiramente, demonstrar as representações veiculadas a partir da corte afonsina e que, dependendo da fonte e de seu público-alvo, poderia ter maior ou menor alcance. Em segundo lugar, focamo-nos nas práticas monárquicas com relação aos judeus, a partir, sobretudo, de fontes legislativas.

As representações, primeiramente, demonstraram a ambiguidade da condição judaica no interior dos reinos cristãos. Alternando momentos de aproximação e distanciamento, o judaísmo ora era referido como origem e confirmação da fé cristã, ora como fé errada, que falhara em reconhecer Cristo e que estaria, portanto, condenada a uma vida em cativeiro. Essas representações veiculadas pelo círculo régio também contribuiriam para a difusão da imagem do judeu ambicioso, mesquinho, rico, comerciante ou usurário, que buscava apenas enriquecer às custas do infortúnio cristão.

Obviamente, esse estereótipo bastante negativo do judeu não correspondia à realidade da comunidade judaica castelhana. Ao buscar-se a construção de um centro e de uma identidade, lançava-se mão de generalizações, de homogeneizações que anulavam as singularidades dos elementos representados. Assim, construía-se um judeu homogeneizado, imaginário, que não correspondia fielmente à realidade. Da mesma forma, o próprio súdito perfeito, cristão, era também uma construção homogeneizada, idealizada, e que ignorava as particularidades e as diferenças existentes no interior da própria Cristandade.

Essas homogeneizações operadas pelo poder régio e sua consequente anulação das singularidades dos grupos constituintes do reino atendiam ao objetivo centralizador monárquico, que poderiam sobrepor-se às diferenças sociais e econômicas existentes no seio de cada grupo ou anulá-las. Cria-se uma falsa sensação de que a religião seria a única determinadora do lugar ocupado pelas pessoas no reino, uma vez que essa homogeneidade se construía com base em fatores étnico-religiosos.

No que se refere às práticas adotadas pela coroa com relação aos judeus, percebemos uma clara preocupação em gerir essa situação particular de coexistência entre cristãos e judeus. Dessa forma, por um lado, a coroa mostrava a mesma preocupação em limitar os contatos, preocupação já existente na legislação canônica. Assim, o acesso a toda uma série de espaços era limitado aos judeus em determinados momentos, de forma a impedir interações tidas como impróprias entre estes e os cristãos. Preocupação semelhante levaria à determinação do uso de um sinal distintivo que possibilitasse a diferenciação entre cristãos e

judeus. T tamanha preocupação demonstra que as interações eram reais e frequentes e que era necessário, portanto, controlá-las.

Por outro lado, percebemos uma preocupação muito clara em garantir a liberdade de culto e a segurança dos judeus. De tal modo, desde que não fosse praticado qualquer proselitismo ou desrespeito à religião cristã, os judeus poderiam observar seus ritos e suas tradições, guardar o sábado, frequentar a sinagoga, enfim, conservar alguns traços de sua religião e cultura. Isso demonstra a preocupação em garantir alguma ordem e evitar exacerbações que poderiam surgir de uma coexistência tensa, permeada por representações negativas do outro. Era menos uma questão de benevolência ou inclinação pessoal, e mais uma questão de buscar garantir equilíbrio e ordem no reino: vale lembrar que o rei se afirmava, naquele momento, como o grande árbitro e juiz daquela sociedade.

Como legislador e juiz, o rei atuava portanto como a única instância com competência para dirimir casos conflituosos entre cristãos e judeus. Mais que isso, guardava para si a prerrogativa de, em certas situações, poder agir de forma contrária àquilo que ele próprio determinava. Isso guardava algum espaço para atuar sem estar completamente amarrado pelas suas próprias leis. Assim, o rei emanava a lei e a justiça e seria o único que poderia agir de forma mais livre, quando fosse julgado necessário.

Para os judeus, esse contexto da segunda metade do século XIII seria decisivo, porque ali começaram a aparecer os elementos que seriam determinantes em sua história não apenas na Idade Média, mas a longo prazo. Se não é nesse momento que são criadas algumas das representações típicas dos judeus, é nele que iniciam a ganhar força e se generalizar, a tal ponto que encontramos, ainda hoje, essas visões como parte do senso comum.

Por sua vez, a consolidação de uma unidade civilizacional, a Cristandade, teria cada vez menos espaço para comportar no seu interior esses elementos que eram apenas tolerados. Ao longo da Idade Média, cada vez menos seria possível pensar a presença do judeu como algo que se pudesse aceitar: da tolerância constrangida da Idade Média Central, passaremos à conversão em massa e expulsão de finais da Idade Média e início da Idade Moderna. Surgirá, então, a figura do cristão-novo, que acabará se tornando o novo foco das preocupações puristas da Cristandade, que os vê como ameaça constante e falsos cristãos.

Acreditamos que a abordagem aqui escolhida, ao buscar compreender a política afonsina em suas práticas e representações a partir do viés de uma história político-cultural, foi capaz de contribuir no entendimento do que foi o projeto mais amplo de centralização e construção de identidade daquele reinado. Cremos que tal abordagem permite compreender de forma mais abrangente a construção do poder naquele momento, que se vale de diversos

elementos simbólicos e de legitimação, como a construção de um rei como centro da sociedade. A história político-cultural, permite entender como tal projeto se dá com relação ao elemento judaico, fundamental na construção da centralidade e da identidade cristã, pela contraposição entre identidade e alteridade.

Sobre a questão das representações, achamos fundamental ressaltar aqui o papel que estas têm nas relações sociais. Se, como insistimos, as representações são construções ideológicas deformadoras da realidade, elas podem acabar adquirindo eficácia em determinados contextos e, então, seu problema torna-se grave. Porque, mesmo que não correspondam à realidade, se as pessoas decidem tomá-las como significativas, elas acabam tendo implicações práticas que vão muito além do caráter simbólico ou imaginário. Resulta disto nossa certeza da importância que tem o estudo das representações para a história, por mais que tenha sido questionada por alguns historiadores.

Afinal, não foram as representações negativas dos judeus que, em longa duração, foram reapropriadas e relidas no século XX e que desencadearam nas perseguições nazistas aos judeus, sobretudo na Segunda Guerra Mundial? Não são visões distorcidas e representações tendenciosas que vemos associando todo muçulmano a um terrorista em potencial?

Não precisamos, contudo, ir tão longe. A problemática está mais próxima de nós, tanto temporal quanto espacialmente. Acreditamos que a problemática da representação, juntamente à da identidade e alteridade, são questões centrais hoje no Brasil. Temos visto, recentemente, uma exacerbação em torno da questão da homofobia, do machismo e do racismo, bastante próxima de nós.

Cada vez mais vemos bandeiras sendo levantadas contra os “outros” de nossa sociedade. A questão recente da remoção da aldeia indígena do antigo Museu do Índio resgatou uma série de discursos que questionavam, entre outras coisas, porque índios deveriam viver em nossa sociedade, se eram, afinal, “índios”. Esse discurso, muito difundido como parte de um senso comum, traz à tona a questão de uma identidade distorcida que não consegue ver nesse índio um igual, mas um outro anacrônico, fora de seu lugar e tempo, que não teria lugar em nossa sociedade.

Problema semelhante tem surgido em debates recentes, suscitados pelas posições de certas lideranças religiosas que, entre outras coisas, têm questionado a movimentação recente pelos direitos dos homossexuais. Usando-se de uma leitura unilateral do discurso bíblico, constroem a ideia de serem os portadores da única verdade possível, tentando assim impor, em pleno século XXI, valores e distinções com base em preceitos religiosos a um Estado que

é laico em sua Constituição. Nessas construções, tudo que não se enquadre no modelo cristão de mundo é visto como repugnante e ameaça. Assim, o reconhecimento de direitos homossexuais é visto como ameaça à família e aos bons costumes; as religiões afrodescendentes são referidas como satânicas; o ateísmo, visto como sinal de falta de caráter.

A questão de uma construção de imagens distorcidas do outro, a tentativa de imposição de valores, tudo isso, portanto, é um problema bastante real e próximo a nós. Construimos hoje, ainda, margens em nossa sociedade que não excluem por completo, mas que também impedem um acesso pleno a direitos ou a uma igualdade sócio jurídicas de certos grupos. Assim, acreditamos que a temática deste estudo tem plena relevância para o momento que vivemos.

Por outro lado, estamos cientes que este trabalho é, ainda, incipiente, e que esta temática abre um leque de possibilidades para estudos mais verticalizados e aprofundados. Uma contribuição importante seria a investigação mais pormenorizada das próprias comunidades judaicas em seu funcionamento interno, com todas as suas hierarquias, divergências e tensões. Buscar compreender como essa busca por maior escopo de poder na monarquia se faria sentir na questão da própria autonomia destas comunidades, que aos poucos vai sendo perdida para uma monarquia centralizadora.

Outra possibilidade seria a investigação comparativa com outros grupos também situados à margem, podendo ser o muçulmano ou o herege, por exemplo. Comparar momentos de aproximações e distanciamentos do núcleo central de pertencimento à sociedade permitiria compreender melhor os mecanismos através dos quais elas operam tais movimentos. Isso, por sua vez, possibilitaria a construção de um quadro mais abrangente das alteridades na sociedade medieval.

São possíveis inúmeras outras abordagens, e certamente, dada a grande abrangência do tema, há lacunas que não conseguimos preencher com a documentação aqui utilizada. Contudo, se este trabalho tiver conseguido trazer alguma contribuição na compreensão dos processos de representação e marginalização na sociedade ibérica medieval em sua dinâmica com os centros definidores de lugares sociais, então seu objetivo já terá sido alcançado.

Referências bibliográficas

FONTES PRIMÁRIAS

ALFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Mettmann, Walter, editor. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, v. 1 (1959), v. 2 (1961), v. 3 (1964), v. 4 (1972).

ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Madrid: Imprenta Real, 1807. 3 tomos.

ALFONSO X. *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio, publicados y cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia*. Madrid: Imprenta Real, 1836. 2 tomos (Tomo I: *El Espéculo o espejo de todos los derechos*. Tomo II: *Fuero Real, Leyes de los Adelantados Mayores, Las Nuevas y el Ordenamiento de las Tafurerias*)

ALFONSO X. *Primera chronica general de España*. Menendez Pidal, Ramon, editor. Madri: Editorial Gredos, 1955.

CORTES DE LOS ANTIGUOS REINOS DE LEÓN Y DE CASTILLA. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1861, t. 1.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (ed.). *Diplomatario andaluz de Alfonso X*. Sevilha: El Monte y Caja de Huelva y Sevilla, 1991.

GONZÁLEZ, Julio. *Repartimiento de Sevilla*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1951. 2v.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1995.

BAER, Yitzhak. *Historia de los judios en la España cristiana: desde las orígenes hasta finales del siglo XIV*. Madri: Altalena, 1981.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BLUMENKRANZ, Bernhard. Dominicans. In: BERENBAUM, Michael. SKOLNIK, Fred. *Encyclopaedia Judaica*. 2007. Michigan: Thomson-Gale, v. 5.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

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

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

CASTRO, Anna Carla Monteiro de. *Que manera de homes: representação dos judeus no reinado de Alfonso X (Castela, 1252-1284)*. Niterói: UFF, 2010. 99f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – ICHF, Universidade Federal Fluminense, 2010.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUBY, Georges. História social e ideologias das sociedades. In: LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre (dir.), *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: the Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

FABIAN, Johannes. Presence and Representation: the Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 16, n. 4, pp. 753-752, 1990.

FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: O judeu nas *Siete Partidas* de Afonso X. *História*, São Paulo, 28 (1): 2009.

FELDMAN, Sérgio. *A atitude papal em relação aos judeus no século XIII*. *WebMosaica*. v. 4, n. 1, 2012.

FERNANDES, Florestan. Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal. *Tempo social*, São Paulo, v. 19, n. 2, pp. 293-323.

FERNANDEZ, Mônica Farias. *A senhor de Dom Afonso X: um estudo do paradigma mariano (Castela 1252-1284)*. Niterói: UFF, 1994. 291p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 1994.

FERNANDEZ, Mônica Farias. *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. 341f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense. 2001.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ Inés. La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos: nuevo panorama. *Cahiers de Linguistique hispanique médiévale*, 18-19, 1993-4.

FONTES, Leonardo Augusto Silva. *Às margens da Cristandade: os moros d'España à época de Alfonso X*. Niterói: UFF, 2011. 320f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 2011.

GARCIA DE CORTÁZAR, José Angel. *Organizacion del espacio, organizacion del poder entre el cantábrico y el duero en los siglos VIII a XIII*. In: Sociedad y organizacion del espacio en la España Medieval. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angél. *La época medieval*. Madri: Alianza Editorial, 1988. (Historia de España, t. 2).

GEREMEK, Bronislaw. O marginal. In: CARDINI, Franco; LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

GEREMEK, Bronislaw. *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia 1400-1700*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GEREMEK, Bronislaw. *A piedade e a força: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1995.

GEREMEK, Bronislaw. *The Margins of Society in Late Medieval Paris*. Nova York: Cambridge University Press, 2006.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

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

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

GONÇALVES, Beatris dos Santos. *Os marginais e o rei: a construção de uma estratégica relação de poder em fins da idade média portuguesa*. Niterói: UFF, 2010. 324f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense. 2010.

GONZALEZ JIMENEZ, Manuel. Alfonso X y las minorias confesionales de mudéjares e judíos. In: RODRIGUEZ LLOPIS, Miguel. *Alfonso X: aportaciones de um rey castellano a la construcción de Europa*. Murcia: Consejería de Cultura e Educación, 1997. pp. 71-90.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X, el Sabio: historia de un reinado: 1252-1284*. Burgos: La Olmeda, 1999.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la. *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 2002.

JEREZ CABRERO, Enrique. *El chronicon mundi de Lucas de Tuy (c. 1238): técnicas compositivas y motivaciones ideológicas*. Madri: Universidad Autónoma de Madrid, 2006.

468f. Tese (Doutorado). Departamento de Filología Española, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. 2006.

KRIEGER, Maurice. Judeus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. v. 2, pp. 37-53.

LE GOFF, Jacques. Centro-periferia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. v. 1, pp. 201-217.

LE GOFF, Jacques. Cidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. v. 1, pp. 219-236.

LE GOFF, Jacques. Profissões lícitas e profissões ilícitas no Ocidente medieval. In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980.

LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre (dir.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995.

LEJAY, Paul. The Pseudo-Hegesippus. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 7. Nova York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/07195a.htm> [Acesso em: 05 de janeiro de 2012].

LOPEZ, Robert. *O nascimento da Europa*. Lisboa: Cosmos, 1965.

MARCUS, Jacob Rader. *The Jew in the Medieval World: a Source Book: 315-1791*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1999.

MATTOS, Carlinda Maria Fischer. *A classificação dos seres no 'Lapidário' de Alfonso X, o Sábio*. Porto Alegre, 2008. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, 2008.

MYERS, David. Is There Still a "Jerusalem School"? Reflections on the State of Jewish Historical Scholarship in Israel. *Jewish History*, v. 23, pp. 389-406, 2009.

NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla* (siglos XIII-XVI). Madrid: Eudema, 1988.

NIRENBERG, David. *The Birth of the Pariah: Jews, Christian Dualism, and Social Science*. Social Research, 2003.

NIRENBERG, David. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Nova Jersey: Princeton, 1996.

PARK, Robert. Human Migration and the Marginal Man. *The American Journal of Sociology*, Chicago, v. 33, n. 6, pp. 881-893, 1928.

PEREIRA, Raquel Alvitos. *Das Cañadas ao palco: pastoreio e imaginário político na Baixa Idade Média espanhola (séculos XIV-XVI)*. Niterói: UFF, 2010. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 2010.

POLIAKOV, Leon. *De Cristo aos judeus da corte*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

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

RIBAGORDA ESTEBAN, Álvaro. La fractura de la historiografía española durante la postguerra franquista. *Cuadernos de Historia Contemporânea*, Madrid, n. 23, pp. 373-383, 2001.

RODRIGUEZ BARRAL, Paulino. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X. *Anuario de estudios medievales*, Barcelona, v. 37, n. 1, jan-jun/2007.

RODRÍGUEZ BLANCO, Daniel. Las ordenes militares en el reino de Sevilla en la Edad Media. *Historia, instituciones, documentos*. Sevilla, v. 39, pp. 287-324, 2012.

ROTH, Cecil. *Sermons to Jews*. In. BERENBAUM, Michael. SKOLNIK, Fred. *op. cit.* v. 18. pp. 312-313.

RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio. *España: un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa, 2000. 2 tomos.

SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.

SOBREQUES VIDAL, Santiago. La época del patriciado urbano. In: VICENS VIVES, Jaime (ed.). *Historia de España y América*. 2. ed. Barcelona: Vicens-Vives, 1971, tomo 2. pp 8-406.

SOUZA JUNIOR, Almir Marques. *As duas faces da realeza na Castela do século XIII: os reinados de Fernando III e Alfonso X*. Niterói: UFF, 2009. 188p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 2009.

SUÁREZ BILBAO, Fernando. *El fuero judiego en la España cristiana: las fuentes jurídicas (siglos V-XV)*. Madrid: Dykinson, 2000.

STRAYER, Joseph. *As origens medievais do Estado Moderno*. Lisboa: Gradiva, 1969.

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

TUDELA Y VELASCO, María Isabel Pérez de. Ideário político y orden social en las *Partidas* de Alfonso X. *En la España Medieval*, Madrid, n. 14, pp. 183-200, 1991.

VALDEÓN BARUQUE, Julio; SALRACH, José M^a; ZABALO, Javier. *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos* (siglos XI-XV). Barcelona: Editorial Labor, 1994 (Historia de España, t. 4).

VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Alfonso X el Sabio: la forja de la España moderna*. Madrid: Temas de Hoy, 2003.

VALDEON BARUQUE, Julio. El mundo, ante el gran debate sobre la identidad de España – I. *El Mundo*, n. 5.370, 22 de agosto de 2004. Entrevista concedida a Asuncion Domenech e Arturo Arnalte.

ZAREMSKA, Hanna. Marginais. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. v. 2.

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

ANEXOS

CRONOLOGIA

- 1144** – Primeiro relato acusando judeus de crime ritual, na Inglaterra.
- 1212** – Navas de Tolosa.
- 1215** – Concílio de Latrão IV. Disposição obrigando o uso de sinal distintivo por judeus.
- 1217** – Início do reinado de Fernando III em Castela.
- 1219** – Fernando III consegue suspender junto ao papa o uso de sinal distintivo por judeus em Castela.
- 1221** – Nascimento do infante Afonso, futuro Afonso X.
- 1228** – Tentativa de saque à aljama de Gerona (Catalunha).
Concilio de Valladolid proíbe que judeus usem capas semelhantes às dos clérigos.
- 1230** – *Juderías* são atacadas quando da morte de Afonso IX, rei de Leão.
Após a morte de Afonso IX, pai de Fernando III, este assume também como rei de Leão. União definitiva das coroas de Castela e Leão.
- 1231** – O príncipe Afonso participa de uma cavalgada contra Jerez.
- 1232** – Criação do Tribunal do Santo Ofício a cargo dos cães do senhor.
- 1236** – Conquista de Córdoba.
- 1234** – Queima pública de livros de Maimônides no sul da França por monges franciscanos.
- 1239** – Nicholas Donin, frade franciscano, denuncia o Talmude, que então será investigado, especialmente na França.
- 1240** – Disputa de Paris.
- 1243** – Conquista de Múrcia, com o príncipe Afonso em papel de liderança.
- 1248** – Conquista de Sevilha por Fernando III.
- 1252** – Morte de Fernando III. Início do reinado de Afonso X.
Cortes de Sevilha.
- 1253** – *Repartimiento* de Sevilha.
- 1255** – Fundação de Vila Real.
Sublevação do infante Henrique.
Nascimento do infante Fernando de la Cerda.
- 1256** – Pisa propõe Afonso X como rei dos romanos.
- 1257** – Afonso é escolhido imperador pelos romanos.
- 1258** – Nascimento do infante Sancho.
- 1263** – Disputa de Barcelona.

1264 – Revolta mudéjar na Andaluzia e Múrcia.

1268 – Cortes de Jerez.

1272 – Afonso X determina que os judeus de Múrcia vivam somente na aljama e não mais em bairros cristãos.

Revolta nobiliárquica.

1274 – Ida ao Império.

1275 – Invasão merínida.

Morte do infante Fernando de la Cerda.

Escolha de Alberto da Áustria como imperador. Fim das pretensões imperiais afonsinas.

1278 – Rebelião e morte do infante Fadrique.

Campanha de Algeciras.

Papa declara como compulsória a presença judaica nos sermões.

1279 – Cerco de Algeciras falha.

1280 – Prisão e execução de Çag de la Maleha, acusado de desviar recursos da campanha de Algeciras para auxiliar o infante Sancho.

1281 – Membros da comunidade judaica são aprisionados nas sinagogas, sendo liberados apenas após o pagamento de soma de 12.000 maravedis, equivalente ao dobro do imposto anual da comunidade judaica no reino.

1282 – Revolta do infante Sancho, com deposição de Afonso em reunião de "Cortes".

Sancho é deserdado por Afonso X.

1284 – Morte de Afonso X.

1294 – Primeira acusação de crime ritual judaico na Espanha (Saragoça).

ANTOLOGIA DE FONTES

Texto 1

Título: CSM 3 — Judeu incita cristão a fazer pacto com diabo

Referência bibliográfica: ALFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Edição de Walter Mettmann. Lisboa: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959. pp. 9-10.

Referência Primária: Madri: Biblioteca de El Escorial. (ms j.b.2).

Resumo: *Cantiga* sobre como o cristão Teófilo, influenciado por um judeu, faz pacto com o demônio para conseguir poder, vindo depois a se arrepender e pedir ajuda da Virgem, que o socorre e o livra do pacto.

Esta é como Santa Maria fez cobrar a Theophilo a carta que fezera cono demo, u se tornou seu vassalo.

Mais nos faz Santa Maria / a seu Fillo perdõar, / que nos per nossa folia / ll' imos falir e errar.

Por ela nos perdoõu / Deus o pecado d'Adam / da maçãa que gostou, / per que soffreu muit' affan / e no inferno entrou; / mais a do mui bon talan / tant' a seu Fillo rogou, / que o foi end' el sacar. / Mais nos faz Santa Maria...

Pois ar fez perdon aver / a Theophilo, un seu / servo, que fora fazer / per consello dun judeu / carta por gãar poder / cono demo, e lla deu; / e fez-ll' en Deus descreer, / des i a ela negar. / Mais nos faz Santa Maria...

Pois Theophilo assi / fez aquesta trayçon, / per quant' end' eu aprendi, / foy do demo gran sazon; / mais depouys, segund' oý, / repentiu-ss' e foy perdon / pedir logo, ben aly / u peccador sol achar. / Mais nos faz Santa Maria...

Chorando dos ollos seus / muito, foy perdon pedir, / u vvyu da Madre de Deus / a omagen; sen falir / lle diss': "Os peccados meus / son tan muitos, sen mentir, / que, se non per rogos teus, / non poss' eu perdon gãar." / Mais nos faz Santa Maria...

Theophilo dessa vez / chorou tant' e non fez al, / trões u a que de prez / todas outras donas val, / ao demo mais ca pez / negro do fog' infernal / a carta trager-lle fez, / e deu-lla ant' o altar. / Mais nos faz Santa Maria...

Texto 2

Título: CSM 4 – Judeu joga filho no forno

Referência bibliográfica: ALFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Edição de Walter Mettmann. Lisboa: Acta Universitatis Conimbricensis, 1959. pp. 11-14.

Referência Primária: Códice E (manuscrito) j.b.2 da Biblioteca de El Escorial em Madri.

Resumo: *Cantiga* sobre como um judeu, tomado pela raiva ao tomar conhecimento que seu filho comungara junto com meninos cristãos com os quais estudava, joga o filho no forno aceso. A Virgem interfere, salva o menino e lança o pai no forno. A mãe e o menino se convertem ao cristianismo.

**Esta é como Santa Maria guardou ao fillo do judeu
que non ardesse, que seu padre deitara no forno.**

A Madre do que livrou / dos leões Daniel, / essa do fogo guardou / un meno d'Irrael.

En Beorges un judeu / ouve que fazer sabia / vidro, e un fillo seu / -ca el en mais non avia, / per quant' end' aprendi eu- / ontr' os crischãos liya / na escol'; e era greu / a seu padre Samuel. / A Madre do que livrou...

O meno o mellor / leeu que leer podia / e d'aprender gran sabor / ouve de quanto oya; / e por esto tal amor / con esses moços collia, / con que era leedor, / que ya en seu tropel. / A Madre do que livrou...

Poren vos quero contar / o que ll' avo un dia / de Pascoa, que foi entrar / na eygreja, u viia / o abad' ant' o altar, / e aos moços dand' ya / ostias de comungar / e vy' en un calez bel. / A Madre do que livrou...

O judeuco prazer / ouve, ca lle parecia / que ostias a comer / lles dava Santa Maria, / que viia resprandecer / eno altar u siia / e enos braços ter / seu Fillo Hemanuel. / A Madre do que livrou...

Quand' o moç' esta vison / vynu, tan muito lle prazia, / que por fillar seu quinnon / ant' os outros se metia. / Santa Maria enton / a mão lle porregia, / e deu-lle tal comuyon / que foi mais doce ca mel. / A Madre do que livrou...

Poi-la comuyon fillou, / logo dali se partia / e en cas seu padr' entrou / como xe fazer soya; / e ele lle preguntou / que fezera. El dizia: / "A dona me comungou / que vi so o chapitel." / A Madre do que livrou...

O padre, quand' est' oyu, / creceu-lle tal felonía, / que de seu siso sayu; / e seu fill' enton / prendia, / e u o forn' arder vynu / meté-o dentr' e choya / o forn', e mui mal falyu / como traedor cruel. / A Madre do que livrou...

Rachel, sa madre, que bem / grand' a seu fillo quera, / cuidando sen outra ren / que lle no forno ardia, / deu grandes vozes poren / e ena rua saya; / e aque a gente vem / ao doo de Rachel. / A Madre do que livrou...

Pois souberon sen mentir / o por que ela carpia, / foron log' o forn' abrir / en que o moço jazia, / que a Virgen quis guarir / como guardou Anania / Deus, seu fill', e sen falir / Azari' e Misahel. / A Madre do que livrou...

O moço logo dali / sacaron con alegria / e preguntaron-ll' assi / se sse d'algun mal sentia. / Diss' el: "Non, ca eu cobri / o que a dona cobria / que sobelo altar vi / con seu Fillo, bon donzel." / A Madre do que livrou...

Por este miragr' atal / log' a judea criya, / e o meno sen al / o batismo recebia; / e o padre, que o mal / fezera per sa folia, /deron-ll' enton morte qual / quis dar a seu fill' Abel. / A Madre do que livrou...

Texto 3

Título: CSM 6 – Corista cristão morto por judeu

Referência bibliográfica: ALFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Edição de Walter Mettmann. Lisboa: Acta Universitatis Conimbricensis, 1959. pp. 21-23.

Referência Primária: Códice E (manuscrito) j.b.2 da Biblioteca de El Escorial em Madri.

Resumo: *Cantiga* sobre um corista cristão que cantava em louvor à Virgem e que é morto com golpe de machado na cabeça por um judeu, após uma festa que reunia cristãos e judeus. A Virgem salva a criança e todos os judeus presentes serão mortos.

**Esta é como Santa Maria ressucitou ao meno que
o judeu matara porque cantava *Gaude Virgo Maria***

A que do bon rey Davi / de seu linnage decende, / nenbra-lle, creed' a mi, / de quen por ela mal prende

Porend' a Sant' Escritura, | que non mente nen erra, / nos conta un gran miragre | que fez en Engraterra / a Virgen Santa Maria, | con que judeus an gran guerra / porque naceu Jesu-Cristo | dela, que os reprende. / A que do bon rei Davi...

Avia en Engraterra | ha moller menguada, / a que morreu o marido, | con que era casada; / mas ficou-lle del un fillo, | con que foi mui confortada, / e log' a Santa Maria | o offereu porende. / A que do bon rei Davi...

O men' a maravilla | er' apost' e fremoso, / e d' aprender quant' oya | era muit' engoso; / e demais tan ben cantava, | tan manss' e tan saboroso, / que vencia quantos eran | en ssa terr' e alende. / A que do bon rei Davi...

E o cantar que o moço | mais aposto dizia, / e de que sse mais pagava | quen quer que o oya, / era un cantar en que diz: “Gaude Virgo Maria”; / e pois diz mal do judeu, que sobr' aquesto contende. / A que do bon rei Davi...

Este cantar o meno | atan ben o cantava, / que qualquer que o oya | tan toste o fillava / e por leva-lo consigo | conos outros barallava, / dizend': “Eu dar-ll-ei que jante, | e demais que merende.” / A que do bon rei Davi...

Sobr' esto diss' o meno: | “Madre, fe que devedes, / des oge mais vos consello | que o pedir leixedes, / pois vos dá Santa Maria | por mi quanto vos queredes, / e leixad' ela despenda, | pois que tan ben despende.” / A que do bon rei Davi...

Depois, un dia de festa, | en que foron juntados / muitos judeus e crischãos | e que jogavan dados, / enton cantou o meno; | e foron en mui pagados / todos, senon un judeu que lle quis gran mal des ende. / A que do bon rei Davi...

No que o moço cantava | o judeu meteu mentes, / e levó-o a ssa casa, | pois se foron as gentes; / e deu-lle tal da acha, | que ben atro enos dentes / o fendeu bes assi, ben como quen lenna fende. / A que do bon rei Davi.

Poi-lo meno lo morto, | o judeu muit' aga / soterró-o na adega, | u sas cubas tya; / mas deu mui maa noite | a sa madre, a mesqa, / que o andava buscando | e dalend' e daquende. / A que do bon rei Davi...

A coitada por seu fillo | ya muito chorando / e a quantos ela viia, | a todos preguntando / se o viran; o un ome | lle diss': "Eu o vi ben quando / un judeu o levou sigo, | que os panos revende." / A que do bon rei Davi...

As gentes, quand' est' oiron, | foron alá correndo, / e a madre do meno | braadand' e dizendo: / "Di-me que fazes, meu fillo, | ou, que estás atendendo, / que non vees a ta madre, | que ja sa mort' entende." / A que do bon rei Davi...

Pois diss': "Ai, Santa Maria, | Sennor, tu que es porto / u ar[r]iban os coyados, | dá-me meu fillo morto / ou viv' ou qual quer que seja; | se non, farás-me gran torto, / e direi que mui mal erra | queno teu ben atende." / A que do bon rei Davi...

O men' enton da fossa, | en que o soterrara / o judeu, começou logo | en voz alta e clara / a cantar "Gaude Maria", | que nunca tan ben cantara, / por prazer da Gloriosa, | que seus servos defende. / A que do bon rei Davi...

Enton tod' aquela gente | que y juntada era / foron corrend' aa casa | ond' essa voz vera, / e sacaron o meno | du o judeu o posera / viv' e são, e dizian | todos: "Que ben recende!" / A que do bon rey Davi...

A madr' enton a seu fillo | preguntou que sentira; / e ele lle contou como | o judeu o ferira, / e que ouvera tal sono | que sempre depois dormira, / ata que Santa Maria | lle disse: "Leva-t' ende"; / A que do bon rey Davi...

"Ca muito per ás dormido, | dormidor te feziste, / e o cantar que dizias | meu ja escaeciste; / mas leva-t' e di-o logo | mellor que nunca dissiste, / assi que achar non possa | null'om' y que emende." / A que do bon rey Davi...

Quand' esto diss' o meno, | quantos s'y acertaron / aos judeus foron logo | e todo-los mataron; / e aquel que o ferira | eno fogo o queimaron, / dizendo: "Quen faz tal feito, | desta guisa o rende." / A que do bon rey Davi...

Texto 4

Título: CSM 12 – Crime ritual

Referência bibliográfica: ALFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Edição de Walter Mettmann. Lisboa: Acta Universitatis Conimbricensis, 1959. pp. 37-38.

Referência Primária: Códice E (manuscrito) j.b.2 da Biblioteca de El Escorial em Madri.

Resumo: Durante celebração de missa em homenagem à Virgem, ouve-se voz desta se queixando dos judeus que, não contentes em matar seu filho, ainda assim não queriam paz com os cristãos. Após a missa, todos se dirigem à *judería*, onde encontram os judeus preparando imagem de cera para crucificá-la, como se fosse Jesus. Todos os judeus são mortos.

Esta é como Santa Maria se queixou en Toledo eno dia de ssa festa de agosto, porque os judeus crucifigavan a omagen de cera, a semellança de seu fillo.

O que a Santa Maria mais despraz, / é de quen ao seu Fillo pesar faz.

E daquest' un gran miragre | vos quer' eu ora contar, / que a Reinna do Ceo | quis en Toledo mostrar / eno dia que a Deus foi corõar, / na sa festa que no mes d'Agosto jaz. / O que a Santa Maria mais despraz...

O Arcebispo aquel dia | a gran missa ben cantou; / e quand' entrou na segreda | e a gente se calou, / oyron voz de dona, que lles falou / piadosa e doorida assaz. / O que a Santa Maria mais despraz...

E a voz, come chorando, | dizia: “Ay Deus, ai Deus, / com' é mui grand' e provada | a perfia dos judeus / que meu Fillo mataron, seendo seus, / e aynda non queren conosco paz.” / O que a Santa Maria mais despraz...

Poi-la missa foi cantada, | o Arcebispo sayu / da eigreja e a todos | diss' o que da voz oyru; / e toda a gent' assi lle recodyu: / “Esto fez o poblo dos judeus malvaz.” / O que a Santa Maria mais despraz...

Enton todos mui correndo | começaram logo d'ir / dereit' aa judaria, | e acharon, sen mentir, / omagen de Jeso-Crist', a que ferir / yan os judeus e conspir-lle na faz. / O que a Santa Maria mais despraz...

E sen aquest', os judeus | fezeran a cruz fazer / en que aquela omagen | querian logo pôer. / E por est' ouveron todos de morrer, / e tornou-xe-lles en doo seu solaz. / O que a Santa Maria mais despraz...

Texto 5

Título: CSM 34 – Desrespeito à Virgem

Referência bibliográfica: ALFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Edição de Walter Mettmann. Lisboa: Acta Universitatis Conimbricensis, 1959. pp. 100-101.

Referência Primária: Códice E (manuscrito) j.b.2 da Biblioteca de El Escorial em Madri.

Resumo: Judeu rouba imagem da Virgem, leva-a para casa, e, em desrespeito, a lança numa latrina, utilizando-a logo em seguida; imediatamente é morto pelo demônio, que o leva dali. Cristão encontra a imagem e, embora estivesse onde estava, a imagem exala cheiro de especiarias.

**Esta é como Santa Maria fillou dereito do judeu
pola desonrra que fezera a sua omagen.**

Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento / quen contra Santa Maria filla atrevemento.

Poren direi un miragre, que foi gran verdade, / que fez en Costantinoble, na rica cidade, / a Virgen, Madre de Deus, por dar entendimento / que quen contra ela vay, palla é contra vento. / Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento...

Ha omage pintada na rua siya / en tavao, mui ben feita, de Santa Maria, / que non podian achar ontr' outras mais de cento / tan fremosa, que furtar foi un judeu a tento / Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento...

De noit'. E poi-la levou sso ssa capa furtada, / en ssa cas' a foi deitar na camara privada, / des i assentous-ss' aly e fez gran falimento; / mas o demo o matou, e foi a perdimento. / Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento...

Pois que o judeu assi foi mort' e cofondudo, / e o demo o levou que nunc' apareçudo / foi, un crischão enton con bon enssinamento / a omagen foi sacar do logar balorento. / Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento...

E pero que o logar muit' enatio estava, / a omagen quant' en si muy bõo cheiro dava, / que specias d'Ultramar, balssamo nen onguento, / non cheiravan atan ben com' esta que emento. Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento...

Pois que a sacou daly, mantenenente lavou-a / con agua e log' enton a ssa casa levou-a, / e en bon logar a pos e fez-lle comprimento / de quant' ouve de fazer por ayer salvamento. / Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento...

Pois lle tod' esto feit' ouve, mui gran demostrança / fez y a Madre de Deus, que d' oyo semellança / correu daquela omage grand' avondamento, / que ficasse deste feito por renenbramento. / Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento...

Texto 6

Título: Juramento de judeu

Referência bibliográfica: ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Madrid: Imprenta Real, 1807. tomo II. pp. 485-486.

Resumo: Juramento que devia ter tomado ao judeu. Nota-se a ênfase de elementos do Antigo Testamento, e a ausência de elementos que marquem a diferença entre cristãos e judeus.

Partida III, Título XI, Lei XX
En qué manera deben jurar los judios

Judios habiendo de jurar débenlo facer desta manera: aquel que demanda la jura al judio debe ir á la sinagoga con él, et el judio que ha de jurar debe poner las manos sobre la tora con que facen oracion, et deben seer delante cristianos et judios porque vean como jura, et aquel que toma la jura de judio hale de conjurar desta manera: juras tu fulan judio por aquel Dios que es poderoso sobre todo, et que crió el cielo, et la tierra et todas las otras cosas, et que dixo: non jurarás por mi nombre en vano, et por aquel Dios que fizo á Adan el primero home, et le puso en paraíso, et le mandó que non comiese de aquella fruta que él le vedó et porque comió della echol de paraíso, et por aquel Dios que rescebió el sacrificio de Abel et desechó el de Cain, et salvó a Noe en el arca en el tiempo del diluvio, et a su muger et a sus fijos con sus mugeres et a todas las cosas vivas que hi metió, porque se poblase la tierra despues, et por aquel Dios que salvó a Lot et á sus fijos de la destruicion de Sodoma et de Gomorra, et por aquel Dios que dixo á Abrahan que en su linage serian bendichas todas las gentes, et escogió á él et á isac su fijo et á Jacob por patriarcas, et mandó que se circuncidasen todos los que viniesen de su linage, et salvó á Josef de mano de sus hermanos que non matasen, et le dió gracia del rey Faraon porque non peresciese su linage en el tiempo de a fambre, et guardó á Moysen seyendo niño que non moriese quando le echaron en el rio, et despues quando fue grande aparesciol en semejanza de fuego, et dio las diez llagas en Egipto porque Faraon non dexaba ir los fijos de Israel á sacrificar en el desierto, et fízoles carreras en la mar por do pasasen en seco, et mató á Faraon et á su hueste que iban en pos ellos en aquella mar, et dió la ley á Moysen en el monte Sinai, et la escribió con su dedo en tablas de piedra, et fizo á Aron su sacerdote, et destruyó á sus fijos porque facien sacrificio com fuego ageno, et fizo

que la tierra sorbiese vivos á Datan et Abiron et á los otros sus compañeros, et dió a los judios á comer en el desierto maná, et fizo salir de la piedra seca agua dulce que bebiesen, et gobernó los judíos en el desierto quarenta años que sus vestiduras non envejecieron nin si rompieron, et fizo que quando lidiaban lod fijos de Israel con los de pueblo de Amalec et alzaba Moysen las manos arriba, que venciesen, et mando á Moysen que subiese en el monte et despues nunca fue visto: otrosi non quiso que ninguno de los que salieron de Egipto entrase en tierra de promision porque le non eran obedientes nin le conoscien complidamente el bien que les facie, fueras Josué et Calef, á quién fizo que pasasen el rio de Jordan por seco tornando las aguas arriba, et derribó los muros de la cibdat de Jericó porque Josupe la prisiese mas aina, et fizo otrosi estar el sol en mediodia fasta que Josué venció á sus enemigos, et escogió á Saul por el primero rey del pueblo de Israel, et despues de su muerte fizo a David reynar, et metió en él espíritu de profecia et en todos los otros profetas, et guardol de muchos peligros, et dixo por él que fallára home segunt su corazon, et subió a Elias al cielo en carro de fuego, et fizo muchas virtudes et muchas maravillas en el pueblo de los judios: et juras otrosi por los dizes mandamientos de la ley qye dió Dios á Moysen. Todas estas cosas dichas debe responder una vez, juro: et desi debel decir aquel quel toma la jura, que si verdat sabe et la niega, ó la encubre et non la dice en aquella razón por que jura, que vengan sobre él todas las llagas que vinieron sobre los de Egipto et todas las maldiciones de la ley que son puestas contra los que desprecian los mandamientos de Dios: et todo esto dicho debe responder una vez amen sin rifierta ninguna, asi como deximos en la ley ante desta.

Texto 7

Título: Juramento de muçulmano

Referência bibliográfica: ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Madrid: Imprenta Real, 1807. tomo II. pp. 486-487.

Resumo: Juramento que devia ter tomado ao mouro. Nota-se o cuidado do cristão que deve tomar o juramento em demarcar claramente a diferença de sua crença para a do mouro que presta tal juramento.

Partida III, Título XI, Lei XXI
En qué manera deben jurar los moros

Moros han su jura apartada que deben facer em esta guisa: debe ir tambien el que há de jurar como el que há de rescebir la jura á la puerta de la mezquita si la hi hobiere, et sinon en el logar do le mandare el judgador: et el moro que hobiere á jurar debe estar en pie, et tornarse de cara et alzar la mano contra el mediodia, á que llaman ellos alquibla: et aquel que hobiere á tomar la jura debe decir estas palabras: jurasme tu fulan moro por aquel Dios que non ha otro sinon él, aquel que es demandador, et conoscedor, et destroidor et alcanzador de todas las cosas, et que crió aquesta parte del alquibra contra que tu faces oracion; et otrosi j´rasme por lo que rescebió Jacob de la fe de Dios para sí et para sus fijos, et por el homenaje que fizo de la guardar, et por la verdad que tu tienes que puso Dios en la boca de Mahomad fijo de Abdalla quando lo fizo su profeta et su mandadero, segunt que tu crees, que esto que yo digo non es verdad, ó que es asi como tu dices; et si mentira juras que seas apartado de todos los bienes de Dios et de Mahomad, aquel que tu dices que fue su profeta et su mandadero, et non hayas parte con él, nin con los otros profetas en ninguno de los paraissos, mas todas las penas que dice en el Alcoran que dará Dios á los que non creen en la tu ley vengan sobre tí: á todo esto sobredicho debe responder el moro que jurare: asi lo juro, diciendo todas las palabras él mismo, asi como las dixiere aquel que toma la jura desde el comienzo fasta el cabo, et sobre todo decir amen.

Texto 8

Título: Juramento de cristãos

Referência bibliográfica: ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Madrid: Imprenta Real, 1807. tomo II. pp. 484-485.

Resumo: Modelo de juramento dos cristãos.

Partida III, Título XI, Lei XIX
En qué manera deben jurar los cristianos

Et decimos que los cristianos deben jurar asi, poniendo las manos sobre alguna de aquellas cosas que dice en la primera ley deste titulo et aquel que tomare la jura del que hobiere de jurar hale de conjurar deciendo desta guisa: vos me jurades por Dios Padre que fizo el cielo et la tierra et todas las otras cosas que en ellos son, et por Iesu Cristo su fijo que nasció de la gloriosa virgen santa Maria, et por el Espiritu santo que son tres personas et un Dios et por estos santos evangelios que cuentan las palabras et los fechos de nuestro señor Iesu Cristo: et si toviere las manos en la cruz diga que jura por aquella cruz que es semejanza de aquella en que priso muerte nuestro señor Iesu Cristo por los pecadores salvar et si las toviere sobre el altar sobre que fue consagrado el cuerpo de nuestro señor Iesu Cristo que aquello quel demandan que non es asi como su contendor dice ó que es asi como él mesmo razona: et esto segunt la razon sobre que hobiere de jurar. Et sobre todas estas palabras ha de responder aquel que face la jura al otro que gela toma: asi lo juro yo como vos lo habedes dicho: et despues desto hale á decir aquel que toma la jura dél, que asi le ayude Dios, et aquellas palabras que le él dixo, et los evangelios, ó la cruz, ó el altar sobre que jura como dice verdat; et aquel que jura debe responder amen sin refierta ninguna; ca non es guisado que aquel que toma la jura sea maltraido por su derecho que demanda.

Texto 9

Título: Restrições de vestimenta

Referência bibliográfica: CORTES DE LOS ANTIGUOS REINOS DE LEÓN Y DE CASTILLA. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1861, t. 1.

Resumo: Descrição de vestimentas e adornos que eram vetados aos judeus, presente nas cortes de Jerez, de 1268.

Ningunt judio non traya penna blanca nin cendal nin çapatos escotados en ninguna guisa nin silla dorada nin argentada nin freno dorado nin argentado nin espuelas doradas nin argentadas nin calças vermejas nin panno tinto ninguno synon pres o bruneta prieta o yngles o ensay nenguno fueras aquellos que yo mandare Et que ningund judio non aya nonbre de cristiano en ninguna manera; et el que se llamare por nonbre de cristiano pierda el cuerpo e lo que ouiere. Et las judias puedan vestir pannos tintos en pennas blancas con perfil de nutria et non vistan escarlata nin naranje nin penna vera nin arminno trayan nin cuerdas con oro nin orofres nin cintas nin tocas con oro nin çueco nin çapato dorado nin bocas de mangas con oro nin con seda.