UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Instituto de Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História

TESE

“*Forma es conplida de onbre quando ha todos sus mienbros conplidos: & sanos*”: por uma história das desabilidades no reinado afonsino (1252-1284)

LÉO ARAÚJO LACERDA

Pelotas, 2025

LÉO ARAÚJO LACERDA

“*Forma es conplida de onbre quando ha todos sus mienbros conplidos: & sanos*”: por uma história das desabilidades no reinado afonsino (1252-1284)

Texto de defesa de Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do Título de Doutor em História.

Orientadora: Profª. Drª. Daniele Gallindo Gonçalves

Pelotas, 2025

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação da Publicação

L131f Lacerda, Léo Araújo

"Forma es conplida de onbre quando ha todos sus mienbros conplidos: & sanos" [recurso eletrônico]: por uma história das desabilidades no reinado afonsino (1252 1284) / Léo Araújo Lacerda; Daniele Gallindo Gonçalves, orientadora. — Pelotas, 2025.
259 f.: il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2025.

1. Deficiências. 2. Disability studies. 3. Estigma. 4. Castela e Leão. 5. Século XIII. I. Gonçalves, Daniele Gallindo, orient. II. Título.

CDD 902

Elaborada por Alex Serrano de Almeida CRB: 10/2156

Léo Araújo Lacerda

“Forma es conplida de onbre quando ha todos sus mienbros conplidos: & sanos”: por uma história das desabilidades no reinado afonsino (1252-1284)

Tese aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Doutor em História, Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 04 de fevereiro de 2025

Banca Examinadora:

Profª. Drª Daniele Gallindo Gonçalves (Orientadora)
Doutora em Germanistik/Ältere Deustsche Literatur pela Otto-Friedrich- Universität Bamberg

Profª. Drª Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profª. Drª Marta de Carvalho Silveira

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense.

Profª. Drª Lorena Almeida Gill

Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

Em *Grande Sertão: Veredas*, Guimarães Rosa (1908-1967) nos apresenta, por meio das palavras de Riobaldo, uma reflexão marcadamente humana e poética: "*O senhor mire e veja: o mais importante e bonito do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando*.". É nesse incessante desafio de lapidação, de "refazimento" e de aceitação da incompletude que reside a beleza de ser humano: nunca estar completamente "pronto" ou acabado, mas sempre em construção.

Inspirado por esse ensinamento, devo iniciar este trabalho com um gesto de confissão e gratidão. Registrar aqui todas as pessoas que merecem meu carinho, respeito e admiração é tarefa desafiadora, pois a lista nominativa de todos que marcaram minha trajetória seria longa demais para caber nesta página e certamente ficaria aquém da proporção devida ao que me ofertaram.

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família. Aos meus pais, Lívia e Laureci, por sua dedicação incondicional, e às minhas irmãs, Léia e Luana. Ao meu amor, cuja paciência, compreensão e afeto sustentaram-me nos momentos mais desafiadores desta jornada.

À minha orientadora, Daniele Gallindo Gonçalves, pelo apoio, paciência e incentivo fundamentais para a conclusão deste percurso de pesquisa. A "Dani" não foi apenas uma orientadora, mas uma presença essencial em minha formação, acompanhando-me nos meus últimos seis anos, contribuindo, de fato, para que eu me tornasse um professor-pesquisador.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e ao POIEMA – Polo Interdisciplinar de Estudos do Medievo e da Antiguidade -, reconheço a importância das discussões fecundas proporcionadas e do apoio institucional que tanto contribuíram para a realização desta pesquisa.

Aos professores que compuseram a banca avaliadora Andreia Frazão (UFRJ), Igor Teixeira (UFRGS), Marta Silveira (UERJ) e Lorena Gill (UFPEL) sou grato pela disponibilidade, pela leitura atenta e pelas considerações tão relevantes, que não apenas engrandeceram esta tese, mas também enriqueceram minha trajetória intelectual e pessoal, permitindo-me ser um pesquisador melhor.

Este trabalho, tal como a reflexão de Riobaldo, é fruto de um constante processo de mudança e aprendizado, que só foi possível graças à generosidade, ao apoio e à presença de tantas pessoas que caminharam ao meu lado. A todas elas, remeto meu débito.

[...] as capacidades humanas variam muito entre si e [...] essas diferenças marcam a essência dinâmica do que significa ser um ser humano, as culturas podem começar a adaptar-se ao valor das diferenças individuais em vez de diferenciar o valor dos indivíduos (MITCHELL, 2019, p. 23, tradução nossa).

RESUMO

LACERDA, Léo Araújo. **“Forma es conplida de onbre quando ha todos sus mienbros conplidos: & sanos”**: por uma história das desabilidades no reinado afonsino (1252 1284). Orientadora: Daniele Gallindo Gonçalves. 2025. 259 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2025.

A presente pesquisa se propõe a compreender as deficiências e as pessoas com deficiências no contexto do governo de Afonso X, o sábio (1252-1284) em Castela e Leão. Embasado principalmente na análise e cotejamento das *Cantigas de Santa Maria* (CSM) e as *Siete Partidas* (SP) destacamos algumas ideias e atitudes fundamentais para entender os lugares sociais de inclusão e exclusão, bem como os discursos estigmatizantes que possibilitaram a criação de um novo tipo de marginalizado, o desabilitado. As assimetrias sociais aparecem como uma construção, tanto jurídica quanto discursiva, sobre os espaços cabíveis às PCDs a partir de uma alteridade produzida pelos temporariamente aptos (TABs). A pessoa com desabilidade emerge, portanto, socialmente em razão da valorização desigual de certas habilidades, como a visão, audição, locomoção em detrimento das habilidades possuídas por tais indivíduos. Além disso, esta pesquisa apresenta também um aspecto quantitativo já que organiza em tabelas as ocorrências registradas em ambos os casos, bem como os percentuais abrangidos por cada deficiência em sua ocorrência nas narrativas de milagres marianos. A presente tese propõe analisar cinco grupos minoritários que se tornaram pessoas desabilitadas a plena participação social com base nos discursos sobre sua corporalidade: contreytos ou contrechos; surdos; mudos; cegos e gafos. Além disso, esta pesquisa aborda e entende a deficiência como um conceito fundamental para os processos históricos em clara relação com os mais recentes estudos desenvolvidos no campo dos *Disability Studies*.

Palavras-chaves: Deficiências; *Disability Studies*; Estigma; Castela e Leão; Século XIII

Abstract

LACERDA, Léo Araújo. **“The form is complete of the men when all its members are complete and healthy”**: towards a history of disabilities in the reign of Alfonso X (1252-1284). Advisor: Daniele Gallindo Gonçalves. 2025. 259 f. Thesis (PhD in History). Post-Graduate Program in History, Institute of Human Sciences, Federal University of Pelotas, Pelotas 2025.

This research aims to understand disabilities and people with disabilities in the context of the government of Alfonso X, the Wise (1252-1284) in Castile and León. Based mainly on the analysis and comparison of the *Cantigas de Santa Maria* (CSM) and the *Siete Partidas* (SP), we highlight some fundamental ideas and attitudes to understand the social places of inclusion and exclusion, as well as the stigmatizing discourses that made possible the creation of a new type of marginalized person, the disabled. Social asymmetries appear as a construction, both legal and discursive, about the spaces available to PWDs based on an otherness produced by the temporarily able-bodied (TABs). The person with disabilities therefore emerges socially due to the unequal valorization of certain abilities, such as vision, hearing, and locomotion, to the detriment of the abilities possessed by such individuals. Furthermore, this research also presents a quantitative aspect, since it organizes in tables the occurrences recorded in both cases, as well as the percentages covered by each disability in its occurrence in the narratives of Marian miracles. This thesis proposes to analyze five minority groups that became people disabled from full social participation based on discourses about their corporality: contreytos or contrechos; deaf; mute; blind and gafos. Furthermore, this research addresses and understands disability as a fundamental concept for historical processes in clear relation with the most recent studies developed in the field of Disability Studies.

Keywords: Disabilities; Disability Studies; Stigma; Castile and León; 13th Century

Lista de Tabelas

Tabela 1 Classificação das ocorrências de desabilidades nas CSM 80

Tabela 2 Porcentagem de PCDS por grupos 86

Tabela 3 Deficiências nas SP 89

Tabela 4 Composição das CSM segundo as ocupações das PCDs 137

Tabela 5 Causas da perda da visão presentes no cancioneiro 170

Tabela 6 Ocorrências punitivas 178

Tabela 7 Gafos nas CSM 218

Lista de Figuras

Figura 1 Principais santuários das CSM 85

Figura 2 Mappa mundae T-O 116

Figura 3 Mapa macrobiano 116

LISTA DE ABREVIATURAS

AEC	Antes da Era Comum
EC	Era Comum
PCDs	Pessoas com deficiências
DS	*Disability Studies* ou Estudos sobre Desabilidades
CSM	**Cantigas de Santa Maria**. V. Walter Mettmann, 4v. Coimbra, 1964.
FR	**Fuero Real del Rey don Alfonso el Sábio**. Copiado del Códice del Escorial señalado ij.z.8 y cotejado con vari2 os códices de diferentes archivos por la Real Academia de Historia. Madrid: Imprenta Real, 1836.
SP	**Las Siete Partidas**: Livro 4: LA QUARTA [-septima] Partida del Sabio Rey do Alfonso el Nono: con la Glossa del dottor Alfonso de Montaluo, é con la addiçion de las leyes nueuas. Lyon: Impressa en Lyon de francia: en la emprenta de Mathias Bonhome, 1550. Livro 7: SETENA Partida [del Sabio Rey don Alonso el Nono, nueuamente glosadas por Gregorio Lopez. Salamanca: por Andrea de Portonariis, 1555.
TAB's	Temporariamente aptos

Sumário

Considerações introdutórias: repensando a ideia do "Outro" nos Estudos Medievais 12

1 A (des) habilidade como categoria histórica: revisitando as definições medievais de deficiência e desabilidade 33

1.1 Corpo e deficiência na História 49

1.2 "Corpos que importam": ativismo político e a conquista dos direitos civis pelas pessoas com deficiências 52

1.3 "A deficiência antes da deficiência": parâmetros de estudo para as desabilidades no século XIII 62

1.3.1 Corpos desviantes: o corpo e a sociedade em Castela e Leão 64

1.4 Corpus documental analisado: as *Cantigas de Santa Maria* (CSM) e as *Siete Partidas* (SP) 71

1.4.1 Rastreando as desabilidades nas CSM: demarcação das ocorrências narrativas 75

2 Espaços de exclusão: testando os limites da integração social em Castela e Leão 95

2.1 Mapeamento dos locais culturais da deficiência 96

2.2 Definindo a normalidade pré-moderna: o desabilitado e a sua construção 107

2.3 Corpos híbridos e diversidade humana: os corpos não normativos pré-modernos 112

2.4 O corpo como espaço de exclusão 122

2.5 Critérios e impedimentos corporais para os matrimônios 128

2.6 Deficiência e Trabalho 135

3 Espaços de integração: a pessoa com deficiência e sua inserção comunitária 145

3.1.1 Contreytos 151

3.1.2 Cegos e deficientes visuais 167

3.1.3 Surdos 186

3.1.3.1 Surdez e comunicabilidade 199

3.1.4 Gafos 203

3.1.4.1 As CSM e a descrição da hanseníase 218

3.2 Diluindo as diferenças e acomodando o diferente na narrativa das CSM 228

Conclusão 236

Referências 239

Referências Bibliográficas 241

Considerações introdutórias: repensando a ideia do "Outro" nos Estudos Medievais

> A deficiência está em toda parte na história quando você começa a procurá-la, mas está visivelmente ausente nas histórias que escrevemos (BAYNTON, 2001, p. 52, tradução nossa)[1].

A tese que aqui se apresenta tem como cerne de sua proposta construir um estudo sobre os pressupostos sociais que fundamentam a construção da deficiência e, por extensão, definem o papel das pessoas com deficiência dentro do quadro geral de percepções forjadas pelas pessoas temporariamente aptas (sem deficiências) nas sociedades medievais hispânicas de Castela e Leão, durante o reinado de Afonso X (1252-1284). Esse recorte está justamente colocado dessa forma, por apontar este profundo envolvimento do rei e de seu *scriptorium* em descrever e legislar sobre a capacidade e a incapacidade social e jurídica de um indivíduo a partir da presença ou ausência de habilidades sensoriais, físicas e cognitivas[2].

Para além desse aspecto, consideramos a corporalidade um critério relevante, embora não exclusivo, para compreender a experiência de pessoas com deficiência nas sociedades analisadas. Essa abordagem baseia-se em dois pontos principais: primeiro, as características corporais e as construções

---

[1] Cf. original: "Disability is everywhere in history, once you begin looking for it, but conspicuously absent in the histories we write".

[2] O termo indivíduo é relativamente problemático, pois evoca noções que não são nada consensuais. A ideia de pessoa ou indivíduo, tal como entendemos hoje, só emergiu no Renascimento, segundo uma visão tradicional que foi fortemente influenciada por pensadores do século XIX, como Jacob Burckhardt. Na obra *A Cultura do Renascimento na Itália* (1860), sobretudo no capítulo "O desenvolvimento do indivíduo" destaca sua perspectiva sobre o assunto: "Na Idade Média, os dois lados da consciência humana jaziam ou semiadormecidos ou semidespertos, sob um véu comum. Véu tecido de fé, ilusão e preconceitos infantis, através do qual o mundo e a história eram vistos com tonalidades estranhas. O homem só estava consciente de si próprio como membro de uma raça, de um povo, de um partido, de uma família ou corporação – somente através de alguma categoria geral. Foi na Itália que esse véu se desfez primeiro; [...] o homem se tornava um indivíduo" (BURCKHARDT, 1991, p. 81). Adotamos aqui, por outro lado lado, a definição de Peter Haidu que identificou a existência de formas de individualidade, subjetividade e identidade pessoal, embora se expressassem de maneiras diferentes daquelas encontradas no mundo moderno. Nas palavras de Haidu, "O sujeito moderno foi inventado na Idade Média". Na obra *Pecado y delito em la Edad Media* (2009), Alejandro Morín aponta como uma "rebelião", o fato, de alguns medievalistas como Walter Ullmann (1910-1983) estabelecerem o surgimento do indivíduo na Idade Média Central (p. 20). A literatura medieval também parece estar permeada de casos de individualidade. Seria o século XII, portanto, o momento em que o indivíduo desponta (PEREIRA, 2005). Ou, ainda, a obra de Aaron Gurevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale* (1997) ajudaram a redefinir o entendimento acerca da individualidade no medievo.

sociais estão intrinsecamente interligadas, contribuindo para moldar as vivências desses sujeitos. Segundo, existem deficiências ou desabilidades — como as vivenciadas por pessoas neurodivergentes ou com surdez, parcial ou total — que, em muitos casos, não envolvem alterações físicas perceptíveis. Nesses contextos, a diferença não é estabelecida por uma condição visível, mas por outros fatores sociais e culturais.

Para tanto, a abordagem se constrói em diálogo com o campo dos *Disability Studies* (DS), ou *História de las discapacidades*, ou *Handicap* no âmbito francês. O reconhecimento tardio das deficiências como área de pesquisa além das ciências médicas, sinaliza a situação inusitada e cruel: estes sujeitos foram duplamente negligenciados e marginalizados tanto socialmente quanto historiograficamente (METZER, 2013). De fato, se fosse o caso da deficiência se tratar de uma mera condição natural e a-histórica ao longo dos séculos o tratamento e enquadramento social das pessoas com deficiência não haveria de ter variado tanto.

Apesar dos autores-chaves sobre o campo utilizarem o termo “deficiência” para designar as disfunções e limitações físicas e psicológicas de seus portadores, isso vincula-se a uma construção epistemológica que é moderna, e que não circunscreve de forma adequada os equivalentes medievais.

As limitações físico-psicológicas são frequentemente subdivididas em três tipos principais: sensorial (surdez, cegueira, dentre outras), física ou somática e cognitiva (*intellectual disability* – DI -, em inglês). Os termos “deficiência” e “deficiente” são problemáticos já que enfatizam o *déficit* ou ausência de algo em um indivíduo, além de aduzir a presença de uma uniformidade nas atitudes socioculturais. Seguindo as reflexões suscitadas pelos DS, deve-se ilidir a utilização substituindo-a pela noção de desabilidade e desabilitado.

As pessoas com deficiência constituem uma minoria aberta já que todos estão temporariamente saudáveis e suscetíveis a desenvolver ao longo do curso de vida alguma forma de limitação (sensorial, locomotora, dentre outras). Além disso, os limites corporais somam-se aqueles limites impostos socialmente. Segundo as definições da Organização Mundial da Saúde (OMS)

de 2020 os incapacitados correspondem a cerca de 10% do conjunto populacional, sendo que 80% desse índice.

Desde 1980, OMS postulou uma definição para deficiência, segundo a Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF):

> [...] pessoa com deficiência é toda a pessoa cuja integridade física ou mental esteja temporária ou permanentemente prejudicada, seja de forma congênita, seja em decorrência da idade ou de um acidente, de forma que sua autonomia, sua capacidade de frequentar a escola ou de conseguir um emprego está comprometido (CIF, 1980, s.p.).

Neste sentido, a OMS utiliza atualmente o modelo ““biopsicossocial”, uma tentativa de unificar o modelo médico e o modelo social. Esse modelo apresenta grandes avanços em relação ao modelo médico, porém é bastante falho em reconhecer as implicações políticas e os problemas sociais envolvidos na experiência de vida de uma pessoa com deficiência.

Dito de outra forma, a relação exposta consta no entendimento estabelecido pela *Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF, 1980)* sobre incapacidade funcional: “dificuldade em executar uma atividade em decorrência de uma alteração ou limitação funcional" (CIF, 1980)[3]. A mensuração que orienta a formulação de tal classificação, apesar de apresentar uma série de desvantagens que, em graus variados, podem comprometer a experiência de uma pessoa com deficiência, pouca atenção fornece ao aspecto social e estrutural, elemento que constrói a desigualdade de oportunidades.

Essa lacuna no enfoque social também se reflete nos estudos sobre o corpo, que historicamente concentraram-se no corpo saudável, e, eventualmente, no corpo doente. O corpo com deficiência e os discursos formados em relação a ele são escassos e limitados. Nesta perspectiva, os três volumes de *História do Corpo* (2012), organizados por Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello sequer contemplam o período medieval, mesmo que de forma superficial. Na coletânea “Fazer História: novos objetos” destacava-se o papel do corpo doente, e não as doenças como objeto histórico (REVEL; PETER, 1988). Porém, o corpo com deficiência não mereceu o devido

[3] *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicap*. Online. Acessado em 22 de jun. 2023. Disponível em https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/41003/9241541261_eng.pdf

cuidado, sendo relegado a outras áreas do conhecimento, sobretudo, ligadas às ciências médicas.

A obra que efetivamente inaugurou o corpo como temática digna da pesquisa histórica, no contexto dos Estudos Medievais, é atribuída a Jacques Le Goff e Nicolas Troung, *Uma História do corpo na Idade Média* [2003 (2006)]. Nela, os autores enfatizaram o esquecimento do corpo pela história e seus praticantes, que o circunscreviam como parte da biologia, sem considerá-lo constituinte de cultura, como agente e produto de cultura. De forma correlata, também observamos o tardio reconhecimento das deficiências e a experiência das pessoas com deficiência como sendo moldada por imperativos culturais.

Além disso, a obra assume uma interpretação unificada e homogênea da corporeidade medieval, como se o Ocidente cristão representasse a medida universal de todas as coisas. Esse eurocentrismo ignora as múltiplas perspectivas sobre o corpo que coexistiam no período medieval, tanto dentro quanto fora do Ocidente. Por exemplo, as visões islâmicas, judaicas, bizantinas e asiáticas, com seus próprios entendimentos sobre corporeidade e deficiência, oferecem contrapontos valiosos.

A percepção medieval é muito distinta da atual que considera o corpo humano um organismo composto por um aglomerado de células – vide que a descoberta da célula só ocorreria em 1665 com Robert Hooke (1635-1703)[4]. De tal forma, as definições consideravam o corpo uma entidade transitória e significativamente inferior a alma que seria eterna[5]. De acordo com Bynum (1995), o corpo no Ocidente medieval tem de ser entendido dentro de um conjunto de práticas religiosas que fazem dele um veículo/ instrumento de revelações divinas.

Numa destas ocasionais menções sobre as pessoas com deficiência, Jacques Le Goff sugeriu a abundância de PCDs no medievo: “O Ocidente

[4] Este cientista que viveu na Inglaterra no século XVII atuou em diversos campos do conhecimento, teorizando, por exemplo, sobre a dilatação de corpos sólidos (desenvolveu uma teoria da elasticidade), produziu esboços do planeta Marte, e no livro *Micographia*, de 1665, representou as células, e aí encontramos o primeiro uso dessa palavra, para se referir às menores estruturas de um organismo. O termo foi aplicado para designar os poros analisados numa lâmina contendo um pedaço de cortiça, essas paredes que circunscreviam os espaços vazios dos tecidos teriam sido batizadas como células já que remetiam a ideia da cela monástica.

[5] Para uma leitura introdutória sobre a história do corpo consultar, dentre outras obras, *O Corpo na História* (1999) de José Carlos Rodrigues.

medieval era repleto de cegos com olhos vazados e pupilas vazias, de *estropiados*, corcundas, portadores de bócios, coxos, paralíticos" (LE GOFF, 2005, grifo nosso, p. 239). Todavia, a própria referência a este universo multifacetado de indivíduos os trata com desdém inequívoco em vistas que utiliza formas inadequadas para situá-los, como estropiados, no caso de Le Goff (2005). Há que situar, porém, tal obra, *A civilização do Ocidente medieval*, em seu contexto histórico, por ser um escrito originalmente publicado em 1964, antes da *Convenção Internacional dos Direitos das Pessoas com Deficiências* estabelecerem a atual terminologia.

No entanto, a obtenção de informações sobre a vida das pessoas com deficiência assim como outros sujeitos anônimos ou excluídos do fazer histórico é sempre indireta ou tende a ser assim na grande maioria das situações em que se apresentam. Esta questão foi objeto de problematização por Metzler (2006):

> Como podemos saber algo sobre as vidas e experiências das pessoas com deficiência na Europa medieval, quando praticamente ninguém que era desabilitado (com algumas poucas exceções notáveis) escreveu sobre sua condição, e menos ainda sobre seu estado emocional em relação à deficiência? (METZLER, 2006, p 2-3, tradução nossa)[6].

Apesar da intensa vinculação entre deficiência e o pecado no Ocidente cristão durante a *media aetas*, era a deficiência considerada como punição divina, havia uma variedade de lentes pelas quais a deficiência poderia ser definida e, simultaneamente, um número diverso de formas em que as sociedades lidavam com esses indivíduos. No que tange a presente proposta de tese, não circunscrevemos a deficiência como um fato a-histórico, puramente biológico, isto é, uma ocasional limitação física, visto que privilegiamos as condições sociais como articuladoras dessa experiência.

Além disso, segundo recomenda o *Medieval Disability Sourcebook* (2020) não deve o pesquisador procurar por um conceito unitário sobre deficiência ou um termo correlato com o mesmo escopo para as sociedades

[6] Na referida tradução, realizamos a substituição de "deficiente" por desabilitado, pois a forma "desabilitado" se associa e se adequa mais ao sentido pretendido pela autora. Cf. original: "How can we know anything about the lives and experiences of disabled people in medieval Europe when virtually nobody who was disabled (with some very few notable exceptions) wrote about their condition, and even less about their emotional state concerning disability?".

pré-modernas. Contudo, é o medievo uma temporalidade muito rica para estabelecer discussões que não se limitem a meros binarismos.

Por outro lado, Joshua R. Eyler (2010) considera os modelos teóricos propostos, até mesmo aqueles realizados através de uma perspectiva histórica, como o modelo social e o modelo cultural, de fato, limitados em mediar as questões que particularizam a condição das pessoas com deficiência:

> A deficiência é uma construção social que é colocada no topo desta condição somática (Exemplo: uma perna quebrada que nunca cura totalmente deixa a pessoa com um membro - esta é a deficiência, que pode existir em todas as sociedades, em todos os momentos, passado e presente. Por si só, isso não é uma deficiência. No entanto, a disponibilidade ou não de auxiliares de mobilidade é um fator cultural e econômico que pode ou não tornar o indivíduo desabilitado), parafraseando a famosa frase de Simone de Beauvoir sobre as mulheres: você talvez tenha nascido com deficiência, mas é a sociedade que torna você desabilitado. O termo deficiência, então, incorpora uma dimensão discursiva e uma dimensão material (METZLER, 2011, p. 45, tradução nossa)[7].

Como é possível perceber no exemplo acima, a variabilidade histórica das experiências das pessoas com deficiência (PCDs) indica que este não era um fato biológico universal, mas articulado e definido através de condições e imposições sociais relativas a cada momento histórico. A própria palavra "deficiência" é imprópria para nomear tais indivíduos já que os situa, ou melhor, destaca o *déficit* individual, isto é, a desvantagem física, sensorial ou intelectual, sem conceber, por sua vez, um olhar para as questões sociais que produzem o sujeito desabilitado.

Portanto, ainda que o aspecto físico seja um condicionante, são, de fato, as estruturas culturais que fornecem as restrições que impossibilitam uma pessoa desabilitada de desempenhar papéis sociais que são permitidos a pessoas com certas habilidades. Assim, a restrição das atividades sociais surge de suposições sobre este 'outro' de que são incapazes de exercer tarefas nas quais habitualmente atuaria uma pessoa sem a diferença corporal, visível ou não.

---

[7] Cf. original: "Disability is a social construct that is placed on top of this somatic condition (Example: a broken leg that never fully heals leaves the person with a limb - this is the disability, which can exist in all societies, at all times, past and present. By itself, this is not a disability. However, the availability or not of mobility aids is a cultural and economic factor that may or may not make the individual disabled), paraphrasing Simone de Beauvoir's famous quote about the women: maybe you were born disabled, but it is society that makes you disabled. The term disability, then, incorporates a discursive dimension and a material dimension.".

A escassez de estudos que trabalhem com lei e deficiência nas sociedades medievais, conforme aponta Metzer (2011), afortunadamente assiná-la simultaneamente uma pretensão e um desafio, dentre outros aspectos, que esta pesquisa busca iluminar a partir das *Siete Partidas* (SP, 1256-1265). As *Siete Partidas* são um código secular proposto pelo rei Afonso X (1252-1284) tendo como panorama a separação da matéria legal em sete divisões. Embora constitua um código secular, as SP normatizam aspectos da vida e cotidiano de diferentes sujeitos jurídicos, mulheres, judeus, muçulmanos, pessoas com deficiências, eclesiásticos, dentre outros. Elaborada em castelhano, as SP testemunham uma diversidade de atos que envolvem e relacionam as pessoas com desabilidades, especialmente àquelas com surdez congênita ou adquirida.

Como situam Gomes e Leite (2022) é vital atribuirmos as SP a relevância inegável que tal corpus de leis dispõe enquanto artefato cultural de seu tempo, já que “O impacto das Partidas foi talvez o maior entre as obras jurídicas afonsinas, tendo a sua influência não só se estendido pela península como também por outros territórios europeus e até nas colónias americanas” (GOMES; LEITE, 2022, p.15).

Outro aspecto a ser considerado é a deficiência em virtude de mutilação judicial, quando membros corpóreos eram decepados, olhos arrancados, a língua cortada, assim por diante, como parte de uma penalidade prescrita pelo ordenamento jurídico vigente. Assim, por um lado, em que associa certas lesões à criminalidade, outras [nem todas], em menor medida, possivelmente derivem de doença ou deficiência congênita causando alterações físicas.

A diferença corporal foi um elemento importante que moldou as identidades individuais e coletivas suscitando ações ambíguas das comunidades em que tais indivíduos participaram. Nesse sentido, tem-se como hipótese estruturante da pesquisa a noção de que a convergência de representações restritivas e, por vezes, de rejeição do corpo com deficiência e a elaboração de dispositivos legais com base nas diferenças corporais e sua percepção social culminaram com a criação de um novo ser social: o desabilitado[8]. A construção desse novo tipo social esteve em permanente

[8] Definimos “dispositivo” a partir de uma perspectiva foucaultiana, entendendo se tratar mais do que um simples mecanismo, mas uma rede de elementos interligados (discursos, práticas,

diálogo com a ideologia da habilidade e uma ideia de monarquia como organismo vivo, conforme se apresenta nas SP de Alfonso X.

Dessa forma, pode-se sublinhar o papel ímpar da ciência histórica no estudo das deficiências no passado, sobretudo, em relação à bioarqueologia (ou osteoarqueologia). Neste sentido, ainda que o registro osteológico (restos esqueletais) constitua a evidência mais direta e imediata acerca da vida dos indivíduos, apenas permite ao pesquisador inferir as deficiências que deixaram marcas derivadas de trauma físico e doença congênita. Assim, toda a gama de deficiências relativas aos tecidos moles como as deficiências mental e sensorial acabam inviabilizados (SOUTHWELL-WRIGHT, 2013). Por outro lado, quando é possível identificar alterações ósseas que provavelmente teriam levado a ocorrência de lesões (*impairments*) é difícil determinar as implicações ou efeitos decorrentes na vida do indivíduo analisado. Não cabe, portanto, negar a competência da Bioarqueologia de fornecer dados relevantes sobre as deficiências, mas de evidenciar os limites que tal abordagem impõe.

Desse modo, o argumento mais contundente em favor da abordagem sobre as deficiências medievais desde uma perspectiva histórica se desenha a partir da possibilidade de se reconhecer as atitudes sociais em relação a esses indivíduos, ainda que através de fontes indiretas, elaboradas por pessoas sem deficiências. Contudo, cabe à própria especialização do historiador e do rigor metodológico e documental tornar evidente através da investigação as construções sociais que modelam e caracterizam a posição limítrofe das pessoas com deficiências nas sociedades medievais.

A partir da terceira geração dos Annales, sobretudo, com a virada linguística dos anos 1970 proporcionou-se a expansão dos objetos, temas e problemas abordados pela historiografia. Entre a diversidade de tópicos que prosperaram a partir de então pode-se citar a história das cores (Michel Pastoureau), dos odores (Alain Corbin), do riso (Georges Vigarello), do medo

---

instituições, normas) que operam de forma estratégica para produzir efeitos específicos no campo do poder, do saber e da subjetividade:"[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. *O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos*" (FOUCAULT, 2000, p. 244, grifo nosso). Tal caracterização deste conceito nos foi apresentada em *Microfísica do poder*, originalmente publicado em 1978. Nessa tese, a desabilidade poderia ser entendida como um dispositivo ou mecanismo de manifestação do poder com base na ideologia da habilidade.

(Jean Delumeau). No entanto, a história das deficiências não foi uma dessas temáticas afortunadas. Desse modo, pretende-se contribuir à medievalística brasileira com uma temática lacunar, permitindo a inclusão na narrativa historiográfica de novos personagens como continuidade do processo de expansão da Escola/Movimento dos Annales.

A invisibilidade e a fragmentação da história das pessoas com deficiência nos documentos costumam ser frequentemente acionadas para justificar a falta de interesse no tópico. Contudo, não se trata de mera ausência de recursos documentais. No livro *The Disability Studies Reader* (1997), Catherine Kuddick sugere peremptoriamente a amplitude das transformações a deficiência provocaria: “A deficiência é tão vasta em seus aspectos econômicos, sociais, políticos, culturais, religiosos que pode forçar os historiadores a reconsiderar praticamente todos os conceitos, todos os eventos, cada ‘dado que consideramos garantido” (KUDDICK, 2003, p. 767, tradução nossa)[9].

A emergência das deficiências enquanto temática de pesquisas históricas se dá, sobretudo, na França e no cenário acadêmico anglo-saxão a partir de 1970. Essa situação contrasta com o campo das ciências médicas em que as deficiências começaram a ser estudadas com bastante anterioridade (inícios do século XX). Contudo, no medievo somente após 2005 vemos o aparecimento de abordagens interdisciplinares conduzindo reflexões sobre as PCDs e suas interações sociais.

A proposição dessa tese deriva de um percurso, iniciado durante o mestrado em História, de investigar grupos marginalizados, tendo como referência os estudos como *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad* (BOSWELL, 1998), *Sexo, devio e danação* (RICHARDS, 1993), *La formación de una sociedad persecutória* (MOORE, 1989) e *Comunidades de violência* (NIRENBERG, 1996). Na ocasião, focalizou-se os judeus e muçulmanos e a construção discursiva, bem como normatizações que restringiam os diretos destes em favor da parcela cristã em Castela e Leão durante o reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284).

[9] Cf. original: “disability is so vast in its economic, social, political, cultural, religious, legal, philosophical, artistic, moral, and medical import that it can force historians to reconsider virtually every concept, every event, every “given” we have taken for granted”.

A pesquisa se justifica também do ponto de vista social visto que oportuniza representatividade ao inserir reflexões sobre um grupo social historicamente invisibilizado. Ao oferecer um senso de historicidade, o estudo revela como os TABs construíram representações sobre as pessoas com desabilidades em suas narrativas[10].

Por outro lado, pretende-se também contribuir a uma lacuna considerável na pesquisa histórica sobre as trajetórias e experiências dos desabilitados, particularmente, no que se refere à Idade Média. No entanto, a abrangência é muito mais limitada, nos referimos ao século XIII, tendo como cenário os reinos cristãos de Castela e Leão sob a égide afonsina (1252-1284).

Há, portanto, também, se não for o caso de lamentar, lembrar que a ausência destes personagens na produção historiográfica deve-se mais a uma falta de interesse em relação a uma enxurrada de possíveis fontes de análise que se oferecem ao pesquisador.

Os *Disability Studies* (DS) percorreram três caminhos distintos ao longo do tempo, três posições teóricas sustentadas, respectivamente, por três modelos: 1) médico, 2) social e 3) cultural. O primeiro deles é o modelo médico, este compreende a deficiência como uma espécie de anormalidade, propondo intervenções médicas para atenuar uma desvantagem física das PCDs em relação aos corpos saudáveis. Em tal perspectiva a deficiência é um problema individual, a limitação funcional precisa ser 'consertada' para permitir a adequada funcionalidade do corpo para que, dessa forma, as PCDs tenham uma vida 'normal'.

O segundo modelo é o social e postula que as barreiras não são funcionais, mas impedimentos sociais. Assim, o problema não está em alguém

[10] A sigla TABs para designar 'Pessoas Temporariamente Aptas' não deve ser confundida com Transtorno Afetivo Bipolar (TAB). A escolha do termo está posta na relação que estabelece com a noção de que cada um de nós temos certa propensão a enfrentar em algum momento do curso de vida alguma disfuncionalidade (temporária ou permanente). Por exemplo, situações, embora temporárias, como burnout, ansiedade ou depressão podem limitar a capacidade de uma pessoa de realizar tarefas cotidianas, trabalhar ou interagir afetando, assim, sua funcionalidade. Porém, a dicotomia pessoas com desabilidades *versus* temporiamente aptas é vista por alguns ativistas como um alerta ameaçador de uma situação incontornável e inevitável. Contudo, considero útil o seu emprego por dois motivos: primeiro, pela ligação que se efetiva com a noção de 'minoria aberta', um grupo invisibilizado ao qual qualquer um de nós pode vir a integrar; e, segundo, e principalmente, pela noção de que a deficiência ou a vida com alguma disfuncionalidade não pode ser tratada como um destino trágico; mas como uma condição que marca um conjunto de atos que devem ser vividos com dignidade e plenitude.

que necessita ser normalizado, isto é, carece de conserto para ser aceito, mas na necessidade de transformar a sociedade para que seja mais inclusiva e acessível. Nesse particular, defende políticas de acessibilidade, como rampas, elevadores e tecnologias assistivas; também é responsável por promover leis antidiscriminatórias e se destacou por criticar a medicalização.

A abordagem de Irina Metzer (2013) focada no modelo social, apesar da sua indiscutível relevância, leva a conclusões problemáticas. Uma destas premissas é de que não havia deficiências durante o medievo, mas apenas pessoas lesionadas (*impairments*). Assim, ainda que reconhecendo os problemas inerentes ao conceito de *disability* enquanto ferramenta analítica, concordar com a afirmativa de Metzer (2013) seria sentenciar a sua ineficácia. Contudo, a distinção entre *disability* e *impairments*, originadas desse modelo social, elucidam aspectos diversos: o primeiro deles é as relações sociais que fundamentam e estruturam a condição e as experiências históricas das pessoas com deficiências; o segundo é a lesão, ou seja, o fato biológico, congênito ou adquirido que torna determinados sujeitos inaptos ou prejudicam a plena realização de certas funções e atividades.

O terceiro modelo, o cultural, avança ainda mais ao negar a separação rígida entre *disability* e *impairment*. Os proponentes desse modelo argumentam que ambos os aspectos estão intrinsecamente inter-relacionados, pois a desabilidade é construída tanto pela diferença corporal quanto pela percepção social. Entende, assim, que a deficiência é parte da diversidade humana, concentrando-se nas representações culturais que conferem uma identidade cultural e política às PCD.

Ainda segundo esse modelo, outro elemento é também apontado por Julie Singer, e, origina-se da própria experiência, uma experiência cultural que (re)configura outras categorias sociais, como gênero, raça e classe, conforme vemos em “[...] não só que a deficiência é construída pela diferença corporal e pela percepção social, mas também que a própria deficiência- seja lá o que é! - (re) constitui e (re) configura outras categorias sociais contíguas” (SINGER, 2012, p. 137, tradução nossa)[11].

[11] Cf. original: “not only that disability is constructed by bodily difference and by social perception, but also that disability itself – whatever that is! – (re)constitutes and (re)configures other, contiguous social categories.”.

Como pode ser visto pelos argumentos acima, entende-se que a deficiência não se constrói de forma exclusiva por um fato físico, que leva a incapacidade de seu portador. Assim, o meio social é, sobremaneira, fundamental para a construção da experiência das deficiências, como sugerem a variações históricas vinculadas ao tratamento recebido e a percepção desses sujeitos.

Por outro lado, oferece a inclusão na narrativa historiográfica, de uma parcela expressiva, e, sobretudo, pouco visibilizada nas documentações remanescentes do período. Ao mesmo tempo em que ocorre a pulverização de referências a estes sujeitos não impede o desenvolvimento de um estudo abrangente, apenas demandando a análise de um corpus documental amplo contemplando uma diversidade de tipologias documentais. Para além desse aspecto, também apresenta uma relevância social já que dá visibilidade e representatividade às pessoas com deficiências, historicizando as percepções sobre estes sujeitos numa temporalidade recuada – o décimo terceiro século EC.

Esta pesquisa se insere no âmbito da História Cultural a partir da abordagem Michel Foucault sobre as relações de poder e a forma como os discursos e as práticas culturais moldam as identidades, além disso, dialoga com o campo *Disability Studies* (DS), adotando o modelo sociocultural como estruturante das reflexões que se propõe. Como explicitado, a categoria de análise priorizada será a de (des)abilidade para determinar como a confluência da diferença corporal e de imperativos sociais determinaram a posição e as restrições vividas pelos súditos castelhanos-leoneses no século XIII.

Como método, será utilizada a observação documental (AROSTÉGUI, 2001), que consiste no exame crítico das fontes, cotejando os dados obtidos, contextualizando sua produção e problematizando as circunstâncias históricas, sociais e culturais que as envolveram. Além disso, o enquadramento teórico se dará precisamente através da leitura de obras referenciais sobre os mecanismos produtores das desabilidades como METZER, 2006, 2010, 2013, 2016; WHEATLEY, 2010; EYLER, 2010; RICHARDSON, 2012; SCARBOROUGH, 2017; JUÁREZ ALMENDROS, 2017; TREMBINSKI, 2020.

A partir, portanto, da identificação dos elementos procederemos com a delimitação quantitativa de ocorrências das deficiências e sua devida

classificação nos casos tipificados através do uso de tabelas. Essa modalidade permite esquadrinhar com maior precisão todos os casos cobertos pela documentação selecionada no *corpus* da tese. Contudo, este inventário dos dispositivos legais que normatizavam e estruturavam a vida destes sujeitos estigmatizados/ desabilitados tem por trás critérios implícitos que nortearam a escolha de tais registros[12]. A documentação das *Siete Partidas* (1256)[13] encontra-se delimitada em sete partes, como a própria terminologia indica. Além disso, cada parte começa com a inicial que em seu conjunto formam o acróstico ALFONSO, nome de seu patrocinador e governante das possessões castelhano-leonesas.

Esses dados contidos serão devidamente confrontados com às referências que se apresentam nas *Cantigas de Santa Maria*. Por outro lado, desse exame rigoroso amiúde advém uma pluralidade de tipos sociais que não podiam ter acesso a prerrogativas sociais básicas e de muitas maneiras tiveram uma identidade "deteriorada" (GOFFMAN, 1963). No seu conjunto, tais tipos sociais são classificados nesta pesquisa como abrangendo os "desabilitados", isto é, indivíduos que segundo os discursos sobre o corpo foram estigmatizados, excluídos ou marginalizados[14]. Essa exclusão alude, sobretudo, a questões sociais específicas próprias do século XIII e de

[12] As mulheres com deficiência mereceriam um capítulo aparte deste conjunto de observações. Apesar das intersecções possíveis entre gênero e deficiência este não será um tópico trabalhado, sobretudo, por não constar entre os objetivos desta pesquisa. Contudo, algumas notas de aprofundamento na questão são admissíveis e necessárias já que elas, as mulheres medievais, como todas as outras mulheres que quaisquer épocas históricas vivenciaram a deficiência tiveram que reiteradamente lidar com uma desvantagem dupla: a primária, devido ao seu gênero e uma segunda, a sua condição de pessoa com deficiência. Essa desvantagem foi exposta pela *Cuarta Partida*, lei 11: "Além disso, o homem está em melhores condições do que a mulher em muitas coisas e de muitas maneiras, como é mostrado abertamente nas leis dos títulos deste livro, que falam nestas razões tudo sobre o dito" (SP, *Cuarta Partida*, Ley 11, tradução nossa).

[13] Essa legislação seguiu sendo aplicável até o século XIX a Espanha e ao México, perpassando, inclusive, o sistema jurídico do Texas (Estados Unidos). O Texas foi colonizado pela Espanha no século XVII obtendo sua independência, em 1821. A esse respeito, J. Wilmer Dallam precisou a extensão da vigência: "As *Siete Partidas* tiveram força legal no Texas até 1836, quando o Texas adotou o *Common Law* da Inglaterra como sua lei penal; em 1840, quando o Texas adotou o *Common Law* em processos civis, as Partidas continuaram a ser a lei aplicável para contratos, títulos de terra e direitos minerais concedidos pelos governos espanhol e mexicano. Várias seções das *Siete Partidas* permaneceram fundamentais para o sistema jurídico do Texas, especialmente aquelas que tratam de herança e propriedade" (tradução nossa).

[14] Sobre o conceito de discurso, conforme entendemos, que ele pode ser definido como uma expressão do imaginário social dominante, que transcende opiniões e visões individuais. Como apontou Silva (2009) "[...], um discurso não é fruto de opiniões e visões particulares, mas uma partícula do imaginário dominante que abarca cada indivíduo e, segundo Orlandi, pode ser usado para reformular as relações sociais" (SILVA; SILVA; 2009, p. 101).

compreensão muito particular que fundamentavam supostas distinções corpóreas, mas que, de fato, serviam de suporte a diferentes estratégias públicas de discriminar e reduzir a adesão/ inclusão de pessoas com diferenças corporificadas nas malhas institucionais da monarquia castelhano-leonesa aumentando, por sua vez, as situações de dependência a que se submeteriam.

Na *Segunda Partida* (SP) encontramos uma analogia ao corpo humano para explicar a organização da sociedade castelhano-leonesa. Nessa analogia, Afonso X, como rei, assume o papel de cabeça do corpo social, responsável por governar, pensar e guiar o restante do "corpo", que é composto pelos súditos, cada um com sua função específica:

> [...] o rei é cabeça do reino; assim como da cabeça nascem os sentidos porque se irradiam a todos os membros do corpo, desse modo pelo mandamento que nasce do rei, que é senhor e cabeça de todos do reino, [...] e eles [os súditos] os membros" (SP, Segunda Partida, Título 1, Lei 5, tradução nossa)[15].

Disso, é claramente consciente nossa intenção de marcar este como um movimento intencional da governança régia afonsina, e não um fenômeno natural sustentado por diferenças objetivas e determinantes para a inabilitação a vida pública destes indivíduos. Os critérios de exclusão são eminentemente artificiais e os mesmos elementos excludentes a depender do grupo social do qual um indivíduo fora integrante não dispunham da mesma funcionalidade e vigor ao qual um disposto legal gerava em um PCD que não pertencesse a nobreza e às igrejas castelhano-leonesas que organizavam em torno das diretrizes romanas.

Assim, através do cotejo de fontes como as disposições normativas (SP, ST e FR) e o cancioneiro mariano (CSM) iremos investigar as relações sociais entre PCDs e os TABs, destacando as construções e restrições construídas através da diferença, visível ou não, entre tais indivíduos. Dessa maneira, entre as pretensões a alcançar nesta pesquisa está em esclarecer como a ideologia

[15] Cf. original: "el rey es cabeza del regno; ca así como de la cabeza nacen los sentidos por que se mandan todos los membros del cuerpo, bien asi 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 endereszar el regno onde él es alma et cabeza, et ellos los miembros.".

da habilidade permeou a formulação de leis restritivas para pessoas com deficiências durante o governo de Afonso X[16].

O problema que nos interessa examinar diz respeito a como tal codificação jurídica (*Siete Partidas*) contribuiu para estigmatizar as pessoas com desabilidades. Essa caracterização identitária inferiorizada permeia também o texto das *Cantigas de Santa Maria* (CSM) evocando representações que nos lembram que a "deficiência" não pode ser aceita, e o milagre a partir da fé tem um potencial redentor; por outro lado, nas CSM há várias situações nas quais a deficiência é uma forma proporcional de punição frente ao desvio cometido. Em outros termos, há um empenho do rei em sistematizar argumentos que permitam excluir parcialmente certos grupos de vários aspectos da vida cívica em Castela e Leão. Estes atos estigmatizantes se dirigem às pessoas com desabilidades: contreytos, cegos, surdos e leprosos que compartilham simultaneamente momentos de marginalização e integração social.

Ao considerar os entrelaçamentos jurídico e literário pretende-se lançar luz sobre as atitudes medievais com as PCDs, marcada por restrições como nos informam as *Siete Partidas* (SP) e as *Cantigas de Santa Maria* (CSM) dos reinos de Castela e Leão durante o século XIII.

As *Cantigas de Santa Maria* (CSM) constituem o maior e mais importante cancioneiro devocional elaborado durante o medievo. Nesse sentido, tornaram-se um testemunho valioso da cultura, da religiosidade e da língua e musicalidade da Península Ibérica no século XIII.

Escritas em galego-português sobreviveram ao curso do tempo na forma de quatro manuscritos: dois escurialenses - Códice Rico (Escorial, ms. T.I.1) e o Códice dos Músicos (Escorial, ms. B.I.2); um toledano, produzido inicialmente em Toledo, - Códice de Toledo (Biblioteca Nacional de España, ms. 10.069) - e um florentino - Códice de Florença (*Biblioteca Nazionale Centrale*, ms. B.R. 20). Todos os manuscritos que nos restaram foram feitos após o reinado de Afonso e apresentam, entre cada um deles, diferenças significativas. Além de nenhum deles apresentar todas as 429 cantigas, algumas delas aparecem

[16] A ideologia é entendida nessa pesquisa enquanto: "[...] um sistema de "ideias" ou, mais exatamente, de crenças mais ou menos coerente. [...] formas de se entender o mundo e de se posicionar nele" (SILVA; SILVA, 2009, p. 205).

repetidas. A seguir apontarei algumas considerações breves acerca do conteúdo e estrutura dos manuscritos mencionados.

Comecemos pelo manuscrito mais antigo deles, ou, o mais recente: o Códice de Toledo. Tal hesitação em definir e se decidir entre sua posição temporal entre os manuscritos existentes reside numa divergência significativa entre a sua produção pontuada tanto por Mettmann quanto por Ferreira. Mettmann considera ele como a cópia mais recente (do século XIV) enquanto Ferreira (1994) entende como sendo a versão mais antiga, cerca de 1280. Descoberto no século XIX, contém apenas 129 cantigas.

O Códice de Florença é o menor dentre todos os quatro, apresentando apenas 104 cantigas[17]. Foi encontrado em 1877 por Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) na Biblioteca Nacional de Florença. Menéndez Pelayo foi diretor da Biblioteca Nacional de Madrid em 1898. Considerava se tratar de um presente do rei Afonso X ao papa. Contudo, sua proveniência foi devidamente estabelecida por Fernández (2005): "[...] chegou a esta cidade através da família Médici, e fez parte dos fundos da Biblioteca Palatina, localizada no Palácio Pitti, até que em 1771 foi cedido, junto com a maior parte dos manuscritos palatinos, a Biblioteca Magliabechiana" (FERNÁNDEZ, 2005, p. 28, tradução nossa)[18].

O Códice Rico, assim chamado por ser ricamente iluminado, contém 195 cantigas, porém existem fólios faltantes, o que elevaria seu número a 203 cantigas. Elaborado em duas colunas, todas as suas cantigas possuem notação musical acima das estrofes e iluminuras que retratam o cotidiano do século XIII nas cenas de milagres. É o exemplar mais preservado dos códices das CSM.

O Códice dos Músicos é o mais extenso dos códices em termos da quantidade de cantigas que apresenta (417). Todas as suas cantigas

[17] É um erro chamá-lo de Magliabechiano, pois, em algum momento, pensou-se que pertenceria ao fundo documental doado a cidade de Florença pelo testamento do bibliotecário Vincenzo Magliabechi (1633-1715). O *fundo documental* é um conceito fundamental na arquivística e, uma forma possível de conceituá-lo é como o conjunto de documentos produzidos ou acumulados por uma entidade, pessoa ou família no exercício de suas atividades. Nesse sentido, os documentos devem ser organizados de acordo com sua origem sem misturar documentos de diferentes fundos de um arquivo (princípio da proveniência).

[18] Cf. original: "[...] llegó a esta ciudad a través de la familia Medici, y formó parte de los fondos de la Biblioteca Palatina, ubicada en el Palazzo Pitti, hasta que en 1771 fue cedido, junto con la mayor parte de los manuscrptos palatinos, a la Biblioteca Magliabechiana".

apresentam notações musicais, e as iluminuras das cantigas de loor (uma ao final cada conjunto de dez cantigas de milagre) retratam músicos tocando uma gama de instrumentos musicais. Porém, não apresenta notação musical e as iluminuras são poucas e menos elaboradas em relação ao Códice Rico.

O nosso acesso aos manuscritos das cantigas foi, em grande parte, indireto, apesar de termos consultado os manuscritos originais, não fizemos a transcrição paleográfica dos mesmos. No entanto, a versão adotada é a mais completa e confiável dentre as edições existentes.

A edição produzida entre 1959-1972 pelo filólogo Walter Mettmann (1926-2011) atentou-se a precisão filológica buscando conservar em seus três volumes as particularidades ortográficas e abreviaturas características do texto original, tornando a sua edição uma referência indispensável para estudiosos das Cantigas de Santa Maria[19]. Além disso, dispõe de um glossário, que facilita a compreensão dos termos medievais.

Posteriormente, uma nova versão foi publicada por Mettmann, desta vez pela Editorial Castalia (Madri) em 1986-89. Essa edição, no entanto, não inclui o glossário, mas traz uma introdução escrita pelo próprio filólogo, oferecendo *insights* valiosos sobre o contexto e a importância das Cantigas.

Outra edição mais antiga, de 1889, já havia sido publicada por Leopoldo de Cueto (1815-1901), marquês de Valmar, porém essa edição teve por objetivo cobrir mais o aspecto poético e religioso das cantigas, modernizando a linguagem e adaptando a ortografia, sem fazer o devido registros das variantes textuais presentes nos diferentes manuscritos das CSM[20].

A desabilidade é um processo cultural já que não está baseado em elementos objetivos e seus critérios são definidos não pelo impedimento corporal, mas por uma legislação que argumenta haver uma diferença radical

[19] O trabalho paleográfico de Mettmann (1959-1972) foi desenvolvido em diálogo com uma área denominada Ecdótica, ou Crítica Textual. Nessa área, Mettmann comparou as diferentes versões dos manuscritos das CSM, analisando as variações textuais presentes em cada um deles e propôs uma edição crítica. Para entender melhor essa metodologia, uma referência introdutória essencial é o trabalho de Segismundo Spina (1997). Para ele há uma distinção bastante clara entre a Ecdótica e a Diplomática. Enquanto a ecdótica se concentra no texto dito literário, a diplomática envolveria, assim, o estudo de documentos de natureza não literária, como cartas, contratos ou registros oficiais, além da tarefa de analisar o conjunto de características externas de um documento (suporte material, a caligrafia e os selos).

[20] Leopoldo de Cueto foi um acadêmico da RAE – Real Academia Española – e mais informações sobre sua vida e obra podem ser obtidas através do verbete: RAE - *Leopoldo Augusto de Cueto*. Online. Acessado em 23 de fev. 2025. Disponível em <https://www.rae.es/academico/leopoldo-augusto-de-cueto>.

entre eles e o restante da coletividade (os TABs), quando, em verdade, é ela própria (a codificação jurídica) que constrói essa diferença. Os impactos sociais dessa diferença serão rastreados em dois documentos afonsinos do século XIII que materializam e registram algumas das alegações e situações vividas pelos PCDs.

Para que isso aconteça, adotamos a perspectiva de Arostégui (2001) compreendendo, por sua vez, que “O método histórico capta seu objeto através de conceitualizações sobre os coletivos, mas também sobre os indivíduos” (2001, p. 356).

Além do conjunto jurídico apresentado, temos também como ponto focal sua maior obra literária, o cancioneiro mariano de Alfonso X (*Cantigas de Santa Maria*, CSM) os quais relatam histórias de milagres e cura a partir do poder divino. Assim, relacionando variados casos de deficiências e prescrições de cura, e punições de deficiências como forma de consumar o cristianismo e a fé mariana.

Desse modo, acredito ser possível responder às questões esboçadas anteriormente de modo a contribuir com a temática dentro do campo dos Estudos Medievais. Apesar de nenhuma das fontes que serão empregadas enfocarem particularmente a história das desabilidades, elas fornecem informações sobre a condição de vida das pessoas com deficiência nas sociedades medievais hispano-cristãs durante o reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284).

Este súdito castelhano-leonês poderia compor uma multiplicidade de outras identidades e frequentemente a condição social de origem, bem como o tipo de deficiência / disfuncionalidade apresentada poderia atenuar as consequências de sua condição. Dessa forma, um mesmo súdito poderia contar simultaneamente com espaços cuja aceitação era de reconhecimento público e espaços que o repeliam devido aos desvios corporais, sensoriais e cognitivos que apresentava, tornando-lhe, de fato, desabilitado em certos contextos.

A disposição dos capítulos visa concatenar a hipótese já mencionada, de que havia uma organização dos súditos com base na ideologia da habilidade, tal normatização jurídica afonsina, bem como as Cantigas de Santa Maria, além de participarem de um projeto político-ideológico e de uma ideia de

monarquia, foram o fomento a existência simultânea de espaços de integração e espaços exclusão. Dessa forma, a seguinte tese consiste em uma introdução ampla e outros três capítulos.

A introdução tem por finalidade apresentar ao leitor uma amplificação da noção de outro no campo dos estudos medievais que inclua também pessoas com desabilidades; o universo das fontes documentais empregadas e a problemática da pesquisa.

No capítulo 1 realizaremos uma defesa da pronta incorporação da "desabilidade" como ferramenta de análise dos processos históricos cuja usabilidade permite determinar e elucidar os mecanismos e processos de restrição social que a ausência de determinadas habilidades imporia a seus não possuidores. Esse capítulo possuí uma perspectiva mais teórica e metodológica, contudo, introduz discussões importantes sobre a compreensão dos corpos não normativos em Castela e Leão no século XIII.

Nesse sentido, entende-se a desabilidade como uma marcação que articula privilégios aos que não apresentam tais diferenças corporificadas ao mesmo tempo em que vem acompanhada de práticas de discriminação social que reafirmam as desigualdades ao restringir as oportunidades de participação comunitária a pessoas com tal marca[21].

Os capítulos 2 e 3 destacam os espaços de atuação social constituídos a partir da compreensão da variação humana, ou melhor, das diferenças corporificadas durante o século XIII nos reinos de Castela e Leão. O foco está em como essas diferenças foram interpretadas, reguladas e representadas nos contextos literário e jurídico do reinado de Afonso X, o Sábio.

[21] Distintamente do mundo contemporâneo que a artificialidade de certas marcações intenciona garantir tais como o cordão de quebra-cabeça ou o cordão de girassol, ou ainda, as cores das bengalas: branca (pessoa cega), verde (pessoa com baixa visão) e vermelha e branca (pessoa cega e surda). No século XIII, não encontramos nenhum símbolo, em particular, para caracterizar uma pessoa com deficiência que a diferencia simbolicamente do restante da sociedade. Porém, a partir da iconografia do período é possível distinguir uma pessoa com deficiência tendo como índice a associação de recursos de acessibilidade (bengalas, muletas, cães-guias, etc.). Ou dito de outra forma, nos textos do período que dispomos conseguimos discernir que a pessoa representada possui uma deficiência interpretando o conjunto de simbolizações iconográficas, mas seria possível perceber no convívio cotidiano essas marcações? Ao que indica, para participarem de comunidades diminutas era reconhecido como alguém com certa diferença corporificada, mas esta, sempre sendo relacionada, a conduta de alguém. Dos pais, quando uma criança com deficiência hereditária, e individual, nos casos, dos leprosos.

No capítulo 2 trata das instâncias nas quais o processo de exclusão e marginalização sobressaíram em relação ao fenômeno ou empenho da integração dentro projeto de monarquia estabelecido por Afonso X. A questão sobre a diversidade humana e a representação dos corpos híbridos no medievo[22]. Além disso, alguns espaços de exclusão se destacam: como o corpo, o matrimônio e as ocupações laborais contribuem para a estigmatização dos súditos com base no entendimento que as fontes selecionadas nos informam sobre a disfuncionalidade.

Por outro lado, no capítulo 3 apresentamos uma discussão sobre as *erechas*, compensações monetárias de forma a cobrir os danos corporais, sobretudo de súditos masculinos envolvidos nas guerras de expansão territorial. No capítulo 3 abordamos também, de forma mais detalhada, o conjunto de pessoas com desabilidades que constam nas CSM e SP, tais como os contrechos, cegos, surdos e gafos.

Ao se inspirar, sobretudo, na obra de Snyder e Mitchell *Cultural Locations of Disability* (2006), a tese emprega conceitos-chaves como integração e exclusão para inquerir a documentação literária e jurídica referentes a Castela e Leão própria do reinado de Afonso X, o rei Sábio, período marcado por um esforço de centralização do poder e de codificação jurídica, refletido em obras como as *Siete Partidas* e as *Cantigas de Santa Maria*. Entende-se que havia o desenho de um projeto político-social que propunha a regulação do corpo dos súditos e o corpo social encabeçada pelo rei Afonso X.

E, além disso, este projeto não estava solidamente restrito ou concentrado nas CSM e SP, mas se estendia a todo o conjunto de obras produzidas e traduzidas no *scriptorium* régio de Afonso X. Nesse item, [...] o texto [das SP] funciona exibindo fisicamente a manifestação jurídica do poder monárquico, sobre a base de conceitos políticos historicamente constituídos,

[22] Por representação entendemos que ela "[...] diz respeito à forma pela qual um indivíduo ou um grupo vê determinada imagem, determinado elemento de sua cultura ou sociedade" (SILVA; SILVA, 2009, p. 214).

diante da ausência do corpo físico do monarca (PANATERI, 2016, p. 179, tradução nossa)[23].

A construção da exclusão permeia a noção de “estigma” tal como foi desenvolvida e defendida pelo sociólogo e antropólogo Erving Goffman. A minha compreensão de desabilitado poderia ser muito bem definida como a de um “[...] indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (GOFFMAN, 1963, p. 7). No mesmo sentido, com alusões concretas ao cerceamento de pessoas com deficiências físicas, pretendo destacar como se situam no espaço castelhano-leonês, na medida em que as fontes me permitam

Por fim, considera-se a pesquisa uma tentativa de elucidar os mecanismos e locais culturalmente construídos ou espaços que desabilitavam determinados súditos da plena participação social em função dos discursos corpóreos. Delinear, portanto, as estruturas excludentes e as práticas que envolviam é fundamental para estabelecer historicamente como a desigualdade se definiu no conjunto de relações entre as pessoas temporariamente aptas e àquelas que, em decorrência destes mecanismos, se viram socialmente desabilitadas para inúmeras funções.

[23] Cf. original: “[...] el texto funciona exhibiendo físicamente la manifestación jurídica del poder monárquico, sobre la base de conceptos políticos históricamente constituidos, ante la ausencia o fragilidad del cuerpo físico concreto del monarca”.

1 A (des) habilidade como categoria histórica: revisitando as definições medievais de deficiência e desabilidade[24]

> Ao contrário do 'gênero', que já se estabeleceu como uma categoria histórica central, a 'des/habilidade' ainda é considerada um fenômeno tipicamente moderno. Nós, ao contrário, que entendemos a história da deficiência como parte de uma extensa história sociocultural do 'corpóreo', examinamos especificamente como as sociedades pré-modernas 'agiam' dentro desses limites da corporeidade. Consequentemente, a desabilidade não deve apenas ser estabelecida como uma nova categoria básica de análise histórica, mas deve ser estendida às sociedades pré-modernas (NOLTE; HALLE; KERTH; 2014, s.p)[25].

A discussão que abre o capítulo aponta para a importância de se empregar a "desabilidade" como um potente mecanismo para evidenciar as assimetrias sociais com base, como veremos, na ideologia da habilidade.

O conceito de (des) habilidade é de grande relevância por interromper uma trajetória nominativa assentada no modelo médico, rejeitando a ideia de que há uma pessoa particularmente incapacitada. Dessa forma, aponta para o entendimento de que todos os corpos possuem diferentes capacidades ou habilidades e, assim, a deficiência consiste essencialmente em uma variação da experiência.

Para escapar das armadilhas do modelo médico, Nogueira e Melo (2015) consideram imperioso revolucionar as formas com as quais nomeamos às PCDs no contexto lusófono. De tal forma, seria mais correto utilizarmos a designação "pessoa com desabilidade". Contudo, embora os autores primarem pelo abandono da forma "pessoa com deficiência", seguem-na utilizando em todo o *corpus* do mencionado artigo:

---

[24] O termo "desabilidade" é utilizado em virtude do campo teórico adotado a partir da introdução de uma perspectiva se constitui em diálogo com o modelo cultural da deficiência. A partir desta noção, entendo que as PCDs não sofrem passivamente as consequências de uma diferença corporal, sensorial e cognitiva. Entendemos a presença de um processo enfocado nas diferenças, que valoriza justamente as 'habilidades' que um determinado indivíduo não possui, e, portanto, dificulta a sua possibilidade de ser aceito na sociedade. Mas, muito mais do que isso, erige barreiras sociais significativas (sanções e restrições), isto é, lugares de exclusão. Esses significados se adequam aos discursos que propõem justificar essa diferença e a desigualdade e assimetria das relações sociais devido aos atributos estigmatizantes imputados.

[25] Cf. original: "Unlike "gender", which has already been established as a central historical category, "dis/ability" is still regarded as a typically modern phenomenon. We, in contrast, who understand dis/ability history as part of an extensive socio-cultural history of the 'corporeal', examine specifically how pre-modern societies 'acted' within these bounds of corporeality. Consequently, dis/ability is not only to be established as a new, basic category of historical analysis, but has to be extended to pre-modern societies.".

> Para deixar para trás o modelo biomédico, seria necessário que, no Brasil e em outros países de língua portuguesa, abandonássemos a palavra deficiência em favor de desabilidade, palavra já devidamente dicionarizada. Segundo o dicionário Houaiss, desabilidade significa "carência de habilidade; inabilidade". Por conseguinte, não se trata de criar um neologismo, mas de divulgar e ampliar o uso de um termo mais adequado à análise social dessa problemática. Pessoas com desabilidade é uma expressão que indica mais claramente a privação de uma capacidade humana de relacionamento com o mundo, devido a habilidades individualmente perdidas, mas socialmente reparáveis, em maior ou menor extensão. A dimensão biomédica dessa questão não pode ser confundida com a dimensão social. Ainda assim, neste artigo, continuaremos a usar a palavra deficiência para facilitar o entendimento dos leitores. (NOGUEIRA; MELO, 2015, p. 27).

O conceito de 'normalidade" se relaciona, de fato, ao século XIX às alegações eugênicas, que se pretendiam "científicas", vinculando a aptidão, racionalidade, até mesmo a moralidade, a certos tipos corporais. A eugenia de Francis Galton (1822-1911) cunhou a ideia de "corpo normal" seguindo os preceitos de Adolphe Quételet (1796-1874) sobre o homem médio (*homme Moyen*). Quételet criou a Antropometria, uma forma de aplicação prática dos métodos estatísticos a medição dos corpos, e através dessa técnica, chamada de índice de Quételet, observou a presença de curva média, ou uma regularidade de distribuição dos indivíduos selecionados[26]. Assim, empregou tal proporcionalidade para estabelecer a existência de um homem médio que compartilhava com outro conjunto de indivíduos os mesmos dados ou índices antropométricos.

Disto, Galton utilizou a média estatísticas de Quételet em seu estudo sobre hereditariedade, preocupando-se, principalmente nas variações na curva média, propondo a ideia de eugenia, isto é, do selecionamento das características humanas superiores. A eugenia atribuía aos indivíduos anormais, que se afastavam das características médias, a perspectiva de que suas vidas eram indignas e que tais corpos deveriam ser consertados.

As implicações dessa teoria podem ser claramente observadas nas formas horrendas de assassinato direcionado às pessoas com deficiências empregadas na Alemanha de Hitler durante o Terceiro Reich (1933-1945). Além disso, o corpo normal ocasionou a sujeição de todos os corpos

[26] O método de Quételet foi rebatizado em 1972 como IMC – Índice de Massa Corporal. O resultado obtido permite classificar um indivíduo em abaixo do peso, peso normal, sobrepeso e obesidade. Após um exame físico para determinar a altura e o peso de um indivíduo, deve-se proceder com a divisão de seu peso pela altura ao quadrado.

divergentes: "O mito do corpo normal criou as condições para o surgimento e a sujeição do corpo deficiente, do corpo racializado, do corpo de gênero, do corpo de classe, do corpo geriátrico — e assim por diante" (DAVIS, 2013, p. 2, tradução nossa)[27].

Por outro lado, Lennard Davis (2013) identificou a substituição no período mais recente do imperativo da normalidade pela noção da "diversidade":

> A ideia de *diversidade* tem muitas coisas a recomendá-la em relação ao conceito de normal. Na superfície, é melhor abandonar algum padrão universal para corpos e culturas e reconhecer que não há um corpo ou cultura reinante ou ideal — que todos estão em jogo em relação uns aos outros e devem ser igualmente valorizados. A diversidade é, de fato, um conceito muito mais democrático do que a normalidade, pois a diversidade se aplica à ampla gama da população, ao contrário da normalidade, que, claro, evita o anormal (DAVIS, 2013, p. 2, tradução e grifo nossos)[28].

No entanto, Davis (2013) faz apontamentos precisos e necessários destacando o lastro ideológico do discurso sobre a diversidade. A principal crítica é a de que este discurso funciona para atender às premissas do neoliberalismo. Sendo assim, o discurso sobre a diversidade torna-se parte do marketing empresarial atraindo novos consumidores e investidores comprometidos com a inclusão. Desse modo, passamos a encontrar diferentes tipos de pessoas com as mais diversas origens, gêneros e raças e, ainda assim, a recorrente presença no ambiente laboral de situações de racismo, capacitismo e sexismo. Assim, a diferença e o diferente são celebrados com muita artificialidade já que suprime o caráter político da opressão envolvido na desigualdade de oportunidades, ou seja, a diversidade só é aceita mediante a despolitização da diferença.

Este capítulo argumenta em favor da utilização da "(des) habilidade" como categoria de análise para entender as relações e articulações entre pessoas com desabilidades e TABs a partir de uma perspectiva diacrônica. O

---

[27] Cf. original: "The mythos of the normal body has created the conditions for the emergence and subjection of the disabled body, the raced body, the gendered body, the classed body, the geriatric body—and so on.".

[28] Cf. original: "The idea of diversity has many things to recommend it over the concept of normal. On the surface we are better off abandoning some universal standard for bodies and cultures and acknowledging that there isn't one regnant or ideal body or culture—that all are in play concerning each other and should be equally valued. Diversity is in fact a much more democratic concept than normality since diversity applies to the broad range of the population unlike normality, which of course eschews the abnormal.".

termo atinente às intenções propostas é o de desabilidade, ao contrário da forma corrente deficiência. A diferença é também conceitual, focaliza, sobretudo, os aspectos sociais, as barreiras e limitações específicas estruturadas por cada cultura e sociedade as pessoas com diferenças sensoriais, físicas e cognitivas divergentes do grupo hegemônico. Além, portanto, de se apresentar as escolhas teórico-metodológicas que orientam e embasam as discussões sobre as práticas e discursos exercidos e formulados sobre e para as pessoas com deficiências físicas em Castela e Leão, tem-se aqui também a intenção de pontuar aspectos/ desdobramentos do corpo com deficiência na história.

Os modelos individuais da deficiência visam enfrentar o dilema assentado na aderência de um indivíduo a uma condição cujas causas precisam da intervenção de especialistas da área médica, correspondendo este fato ao de uma efetiva “tragédia” pessoal. Nesta tese têm-se o entendimento de que a deficiência decorre de circunstâncias sócio-políticas estabelecidas em acordo entre os TABs sobre como deveria ser conduzida a vida das pessoas com desabilidades. De tais acordos a transformação de ambientes e espaços em lugares inacessíveis nos quais o fracasso e a inadequação de pessoas com deficiência é uma imposição e desafio em diferentes níveis quer sejam de oportunidades quer sejam de acessibilidade.

Duas organizações promoveram o debate sobre readequação do design dos ambientes, inclusão e acessibilidade: a *Union of the Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS) - União dos Incapacitados Físicos contra a Segregação – em português. A segunda organização foi o *Independent Living Movement* (IL), ou, em português, Movimento de Vida Independente. Surgido nos anos 70 na Califórnia com a fundação do Centro de Vida Independente (CIL) teve grande repercussão por defender a desinstitucionalização e alçar as escolhas individuais ao primeiro plano reduzindo e questionando a dependência dos PCDs aos cuidados institucionais.

Douglas C. Baynton (1997), parafraseando Joan Scott, definiu a deficiência (*disability*) como uma “categoria útil de análise histórica” cuja relevância requer um domínio próprio e deve reivindicar para si um papel de destaque por fundamentalmente permear as relações sociais nas mais diversas temporalidades, assim como classe, gênero e raça.

A centralidade exigida, efetivamente, reflete o envolvimento e silenciamentos demandando mais do que o reconhecimento de que as PCDs interagiram e participaram da História, como também foram moldados e se mobilizaram contra percepções e projeções sobre sua condição física. No entanto, Catherine Kudlick (2003) foi quem questionou a necessidade de um outro 'Outro' nos estudos históricos argumentando em favor da necessária inclusão da deficiência na pesquisa histórica a fim de cimentar transformações sociais mais amplas na forma como as pessoas com deficiências são pensadas e percebidas.

Carolyne Bynum (1995), por outro lado, também destacou que apesar do boom nos estudos sobre o corpo, estes concentraram-se, de fato, em questões de sexualidade e gênero, marginalizando outros aspectos temáticos sobre o corpo como a sua relação com a velhice e morte. Para além dessa afirmativa, defende-se ser cada vez mais necessária a produção de uma reflexão sobre os corpos com deficiências, suas experiências e os processos produtores das desabilidades. Bynum (1995) constatou a presença de uma "cacofonia de discursos" sobre o corpo, o que não seria equivalente a afirmar que:

> Não seria mais correto dizer que médicos medievais, rabinos, alquimistas, prostitutas, amas de leite, pregadores e teólogos tinham "um" conceito de "corpo" do que seria dizer que Charles Darwin, Beatrix Potter, um caçador, e o açougueiro da aldeia tinha "um" conceito de "coelho" (BYNUM, 1995, p. 8, tradução nossa)[29].

Ao mesmo tempo em que as autoridades religiosas recomendavam uma fuga do corpo ou o seu desprezo, era o corpo, ou melhor, as diferenças corporais estruturantes de uma composição social. Assim,

> [...] o cultivo da experiência corporal como um lugar de encontro com o significado, um *locus* de redenção, não é uma "fuga" do corpo. Nem poderia ter sido em uma religião cujo princípio central era que o divino havia escolhido oferecer a redenção tornando-se carne (BYNUM, 1995, p. 15, tradução nossa)[30].

A variabilidade da experiência ocorre não apenas entre pessoas, mas em função dos contextos culturais em que tais PCDs se apresentam, bem

---

[29] Cf. original: "It would be no more correct to say that medieval doctors, rabbis, alchemists, prostitutes, wet nurses, preachers, and theologians had "a" concept of the body" than it would be to say that Charles Darwin, Beatrix Potter, a poacher, and the village butcher had "a" concept of "the rabbit".

[30] Cf. original: "the cultivation of bodily experience as a place for encounter with meaning, a locus of redemption, is not "flight from" the body. Nor could it have been in a religion whose central tenet was that the divine had chosen to offer redemption by becoming flesh".

como segundo uma perspectiva diacrônica, aos momentos históricos. Além disso, a diversidade de discursos sobre o corpo doente e sobre a natureza do pecado complexificam ainda mais as possíveis definições sobre esta experiência. Nesse aspecto, trata-se de um conjunto polissêmico, portanto, descrito adequadamente na sua forma pluralizada, 'as deficiências'.

A marginalização historiográfica das pessoas com deficiência, encontra-se dentro de um escopo denominado por Michelle Perrot (2017) como os 'excluídos da história', isto é, personagens frequentemente anônimos ausentes da história oficial. Perrot (2017) não lida diretamente com a problemática das PCDs, mas incentiva a incorporação de vozes e perspectivas periféricas no registro histórico[31].

A defesa por uma sociedade mais inclusiva e voltada para a diversidade deve permear as formas narrativas que dão conta de inquerir o passado, e as suas evidências disponíveis, a partir das questões mais prementes do presente. Nesse sentido, o rigor da crítica documental e o manuseio metodológico das problematizações evita uma compreensão comprometida sobre as pessoas com deficiência visto que é mediada por instrumentos metodológicos e teóricos com estreita vinculação aos processos produtores das desabilidades nas sociedades castelhano-leonesas das últimas décadas do século XIII.

Deste modo, procuramos propor que a deficiência não é, portanto, uma condição natural e não é dada *a priori* pelas diferenças objetivas entre os corpos. Procura-se discutir como as narrativas e as percepções sobre as pessoas com disfuncionalidades e limitações físicas marcam a vida e suas experiências particulares num contexto especialmente multicultural como aquele que se apresenta no século XIII na Península Ibérica. Este fenômeno das desabilidades incide indistintamente sobre pessoas muçulmanas, cristãs e judaicas e um retrato minimamente preciso deve dar conta de encontrar no seio destas entidades religiosas os argumentos, as práticas e as representações que modelam e erigem as barreiras físicas e sociais pelos quais tais indivíduos

[31] A obra de Michelle Perrot (1928-) se insere nas discussões alçadas ao debate público pela "história vista de baixo", tendo sido, profundamente influente nesse movimento de mudança ocorrido na historiografia dos anos 70. Antes de se destacar no âmbito da História das mulheres, Perrot contribuiu demasiado para a história social abrindo espaço para que as massas anônimas fossem compreendidas como participantes dos processos históricos e suas histórias valorizadas.

encontram-se incapacitados. O *cenit* destas indagações é relacionado, principalmente, ao horizonte de respostas gerados pela governança régia, físicos e religiosos cristãos. Porém, como foi sugerido anteriormente, de alguma maneira a diversidade de condições físicas, mentais e sensoriais têm como pilar estrutural também um leque cultural variado de significados sobre a diferença corporal que exigem a pronta incorporação de compreensões sefarditas e mudéjares sobre a deficiência nos respectivos reinos.

A ausência de uma política de confinamento sistematizada sob a alegação de oferecer tratamento e cuidado comparáveis àquelas desenvolvidas a partir do capitalismo industrial. A política do grande confinamento do século XVII gerou os *hôpitaux généraux* [hospitais gerais], isto é, uma mistura de asilo e prisão supervisionados, mas sem a ocorrência paliativos médicos. Distintamente do modelo social, Foucault já sugeria, em 1954, em sua tese de doutorado uma conexão entre o individual, isto é, o *impairment*, e o meio sociocultural. A abordagem cultural de Foucault permitiu refutar a noção de doença mental, questionando a atuação psiquiátrica que vinculou a loucura aos párias sociais.

A percepção sobre as pessoas com deficiência mudou não apenas em função de contextos culturais distintos, como também historicamente, uma mesma sociedade ofereceu respostas sociais e médicas marcadas, sobretudo, pela heterogeneidade. Assim, contraria-se a noção de um desabilitado absoluto, a-histórico e cuja condição invariavelmente manteve-se inalterada no curso do tempo, sendo, essencialmente, indispensável simples tratamento individual. Pontos de pressão ou inflexão que se constituíram sobre a experiência de vida deste coletivo múltiplo e disperso nas fontes medievais sugerem uma procura pela reabilitação corporal.

A procura da intervenção e cura intermediada por entes divinos levou a peregrinação e o aparecimento de santuários em locais santos estratégicos, atraindo não apenas pessoas doentes como também com deficiências. Destas fontes, destacam-se as narrativas de milagres, como as *Cantigas de Santa Maria* (CSM). O milagre traz em si a ideia da reversibilidade da condição. Aqui, substancialmente, expressa de modo claro: qual a necessidade de rejeitar o seu corpo e por que outra forma alternativa de existência corporal deve ser buscada?

Nesse sentido, propõe-se determinar o papel do corpo físico na formação da identidade e nos processos interação sociais ocorridos no século XIII em Castela e Leão. O corpo é visto como um instrumento que unifica um determinado segmento de percepções, predominantemente heterogêneas, que criam este outro, o sujeito incapacitado, impactando sua experiência de individualidade.

No capítulo “Medieval theoretical concepts of the (impaired) body”, Metzler (2006), centrando a discussão na fisicalidade do corpo, sustenta que

> [...] os corpos nunca são apenas objetos físicos, a serem descritos de maneira neutra, ‘científica’, mas são objetos cuja compreensão é determinada pela cultura intelectual da época. O que um corpo é ou que significado pode ter está, portanto, sujeito a mudanças culturais (METZLER, 2006, p., tradução nossa)[32].

Porém, a concepção de uma vinculação entre todas as pessoas com deficiência é um aspecto mais recente, encontra-se na gênese dos *Disability Studies* a partir dos anos 1980. Durante o governo afonsino, por exemplo, cada deficiência ou condição estigmatizada era abordada de forma específica, resultando em gradações normativas de discriminação. Essas regulamentações traduziam um discurso corpóreo que delineava restrições sociais variadas, fundamentadas em concepções teológicas e jurídicas.

O “ocularcentrismo”, isto é, a percepção de ser a visão superior aos demais sentidos, sobretudo, nos séculos finais do medievo foi destacada por Ong (1991). A predominância da visão nessa época influenciou a forma como as deficiências sensoriais eram percebidas e tratadas, reforçando hierarquias entre os sentidos e moldando discursos sobre capacidades humanas. Nesse sentido, Ong reafirma as atitudes socioculturais como desdobramentos de reorganização cultural do sensório. Ou seja, o autor sugere que as sociedades habitualmente tendem a enfatizar determinados sentidos enquanto negligencia ou atenua a relevância dos demais:

> A relação do som e da própria palavra com o mundo da vida humana também varia. O som e a própria palavra devem, portanto, ser considerados em termos das relações mutáveis entre os sentidos. Essas relações não devem ser consideradas apenas abstratamente, mas em conexão com as variações nas culturas. Nesse sentido, é útil pensar nas culturas em termos da organização do sensório. Por sensório entendemos aqui todo o aparato sensorial como um

[32] Cf. original: “[...] bodies are never just physical objects, to be described in a neutral, 'scientific' way, but are objects whose understanding is determined by the intellectual culture of the time. What a body is or what meaning it can have is therefore subject to cultural change.”.

> complexo operacional. As diferenças de cultura que acabamos de sugerir podem ser pensadas como diferenças no sensório, cuja organização é em parte determinada pela cultura, mas ao mesmo tempo faz a cultura (ONG, 1991, p. 28, tradução nossa)[33].

Para Hsy, a deficiência era um estado eminentemente transitório e variável. De tal forma, as PCDs eram frequentemente representadas como sujeitos com habilidade únicas e positivas como retratam as hagiografias do período. Os santos manifestavam deficiências como cegueira, surdez, paralisia, lepra (atual hanseníase) – enquanto provações divinas que enfatizavam a manutenção da fé em meio às adversidades circunstanciais da vida – a deficiência é o instrumento ou oportunidade para o crescimento espiritual do indivíduo. Assim, a concessão da graça, isto é, o milagre ocorre através do abandono da restrição física, sensorial ou cognitiva operante. Porém, esta perspectiva se relaciona, principalmente com a noção de prótese narrativa salientada por Snyder e Mitchell:

> Nas narrativas literárias, a deficiência muitas vezes funciona como uma ferramenta ou "muleta" (suporte) para promover o propósito de um contador de histórias, e as "histórias" tendem a não estar interessadas em relatar experiências vividas e condições sociais de pessoas que vivem com deficiência, mas sim em explorar o que uma pessoa com deficiência pode representar simbolicamente (HSY, 2017, p. 2, tradução nossa)[34].

Conforme apontado por Jonathan Hsy (2017), em sua leitura da obra de Snyder e Mitchell, o empenho no emprego de formas metafóricas ou simbólicas de termos alusivos às deficiências decorre da necessidade de transmissão de mensagens morais, religiosas das pessoas que produziram tais relatos hoje considerados literários. Neste cenário, não havia a preocupação entre os escritores hagiográficos e literários de expor e compor uma narrativa fidedigna retratando a experiência das pessoas com desabilidades.

---

[33] Cf. original: "The relationship of sound and of the word itself to the human lifeworld varíes, too. Sound and the word itself must thus be considered in terms of the shifting relationships between the senses. These relationships m·ust not be taken merely abstractly but in connection with variations in cultures. In this connection, it is useful to think of cultures in terms of the organization of the sensorium. By the sensorium we mean here the entire sensory apparatus as an operational complex. The differences in cultures which we have just suggested can be thought of as differences in the sensorium, the organization of which is in part determined by culture while at the same time it makes culture".

[34] Cf. original: "In literary narratives, disability often works as a tool or "crutch" (prop) to advance a storyteller's purpose, and "stories" tend not to be interested in relating lived experiences and social conditions of people living with disabilities but rather in exploring what a disabled person might represent symbolically".

Nas *Cantigas de Santa Maria*, esses relatos, enquanto 'próteses narrativas', corroboram a argumentação sobre a hegemonia do caráter moral presente nas narrativas. A intercessão da Virgem Maria é retratada como essencial para a reversão das condições adversas, funcionando como uma resposta à fé extremada dos devotos.

A Virgem pode levar a luz aos cegos, esta é frequentemente a mensagem intensamente trabalhada e expõe um sentido recompensador prometido pela devoção mariana promovido aos ouvintes destas cantigas. No entanto, a trama narrativa reforça a perspectiva de que a limitação ou restrição sensorial não é destino recomendável, já que a cura pode ser alcançada através da fé e continuar com deficiência é uma condição indesejável a um verdadeiro devoto.

Outro exemplo possível é evidenciado em Berceo, *A Vida de Santo Domingo de Silos*, “A mulher de Castro”, em que a intercessão do confessor Domingos de Silos é o motor para a própria cura. Abandonando-se da vida militar e convertendo-se a um mosteiro a deficiência sucumbe frente a forte piedade e penitência em seus atos. Vide:

> Alegre e muito saudável, ela entrou na corrida: / não sei se estava de pé ou cavalgando, / adoeceu de forma tão violenta, / que ficou dura como madeira. / Ela perdeu os dois pés, não conseguia se mover, / não conseguia segurar os dedos das mãos, / seus olhos estavam tão perturbados que ela não conseguia ver, / nenhum dos membros tinha qualquer poder (BERCEO, 1250, tradução nossa)[35].

O enrijecimento dos membros, comparado à rigidez da madeira, evidencia a gravidade da enfermidade, descrita como uma total incapacidade funcional. Essa metáfora reforça a ideia de paralisia absoluta, transformando o corpo em algo imóvel e impotente. Aqui, a narrativa não apenas detalha o estado físico da mulher, mas também utiliza sua condição para destacar a importância da intervenção divina.

Para além do aspecto mencionado, da deficiência como “prótese narrativa”, ela também era amplamente utilizada metaforicamente para designar a falta de conhecimento espiritual.

---

[35] Cf. original: “Alegre e bien sana metióse en carrera: / non lo sé bien si bien si iba de pie, o caballera, / enfermo a sos oras de tan fiera manera, / que se hizo tan dura como una madera. / Perdió ambos los piedes, non se podíe mover, / los dedos de las manos non los podíe tener, / los ojos tan turbados, que non podíe ver, / ningunos de los membros non avíen su poder.”.

As evidências apontam para a preponderância da audição, entendendo a sua ausência como comprometedora da capacidade cognitiva, nesse sentido, interpretam a prática pedagógica um exercício essencialmente sonoro – excluindo ou limitando a experiência de pessoas com surdez[36]. As representações visuais abundantes nas igrejas e arquitetura demarcam a contemplação e contatos divinos através da visualização do sagrado[37].

Além disso, a práticas médicas correntes diagnosticavam a partir da visualização dos sintomas e sinais externos do corpo, vide o caso da análise de urina a partir da consistência, cor, presença de muco, sangue ou parasitas. Esse teste nomeado de “uroscopia” apesar de compartilhar uma longa tradição, somente a partir do século XIII viu um reflorescimento da prática, o funcionamento interno do corpo era percebido através de uma inspeção visual. Hoje, ainda ocorre a urinálise (ou exame de urina) – chamada até o século XVIII como uroscopia[38]. Além disso, os manuscritos da época representam visualmente diagramas com rodas de urina que registram diferentes cores, consistências e aspectos da urina que poderiam ser utilizados para que um físico interpretasse a condição do paciente. Dessa forma, a prática da “uroscopia” transformou-se em uma “arte” e um componente fundamental do treinamento médico da época:

> A uroscopia tornou-se uma arte que utilizava a inspeção visual da urina em um frasco ou frasco de vidro transparente, em forma de bexiga, chamado matula ou “maftul”, que em árabe significa “torcido”

[36] O caso de Teresa de Cartagena é bastante emblemático por se tratar de uma freira surda que desenvolveu a competência escrita, publicando em vida a obra *Arboleda de los enfermos*, 1491. A obra consiste em um relato pessoal no qual a autora expõe sua condição de surda no começo de sua vida adulta. Cartagena sublinha que o silêncio (ou a surdez) é uma solidão abençoada.

[37] Os vitrais e afrescos nas catedrais góticas como as que encontramos na catedral de Chartres revelam uma função de se conectar através das mensagens imagéticas com a verd

[38] O desenvolvimento no conhecimento foi apresentado por Milani e Jialal (2023): “Ismail de Jurjani, um médico do século XI, reconheceu que a comida e o envelhecimento alteravam a composição da urina e foi o primeiro a propor a coleta de urina de 24 horas. No final do século XII, um estudioso francês chamado Gilles de Corbeil ensinou e classificou 20 tipos diferentes de urina, registrando diferenças no sedimento e na cor da urina. De Corbeil também introduziu a " matula", um recipiente de vidro no qual um médico podia avaliar a cor, a consistência e a clareza.” (MILANI; JIALAL, 2024, tradução nossa). Além disso, durante o século XIII é possível observar que a tradução das obras *Peri ouron* (Sobre urina) de Teófilo, obra grega do século VII, e o *Liber urinarum* de Isaac Israeli ben Solomon (832-932), obra árabe do século IX. Essa última é uma produção de um físico judeu elaborada em árabe. Nesse sentido, toda a tradição acerca da funcionalidade que a operação de filtragem é realizada pelos rins, transferidos para a bexiga, e excretados por meio da urina.

> devido ao formato do gargalo do recipiente (ÂNGULO; VIRSEDA-CHAMORO, 2024, p. 2, tradução nossa)[39].

Tamanha a importância que o frasco ou garrafa de urina, chamado de matula, tornou-se símbolo da prática médica durante o tardomedievo. Posteriormente, o bastão de Asclépio (deus romano Eusculápio), com uma serpente enroscada em um bastão, passaria a simbolizar a medicina e aos ofícios médicos[40]. Segundo Katherine Harvey (2023), o exame uroscópico foi importante, sobretudo na identificação de certas condições, como a lepra:

> [...] A urina era uma ferramenta particularmente útil para diagnosticar a lepra, porque se acreditava que a causa fisiológica imediata era um fígado com defeito — um órgão que era central para o processo digestivo e, portanto, quaisquer problemas seriam visíveis na urina (HARVEY, 2023, s. p., tradução nossa)[41].

É necessário, no entanto, destacar que tal perspectiva está fortemente influenciada pela teoria humoral, que associava fluidos corporais a estados de saúde e desequilíbrio fisiológico. Os fluídos já eram de conhecimento e investigação desde os médicos greco-romanos, contudo, apenas durante o medievo seriam associados a temperamentos específicos[42].

Julie Singer sugere efeitos opostos aos desejáveis na pesquisa a imputação das formas contemporâneas de nomeação destes fenômenos, visto que, as pessoas com deficiência não eram e não participaram de uma comunidade paralela às redes de relações sociais comuns. Apesar das distinções e, em determinadas ocasiões, a expressão física e mental da sua individualmente comportar uma radical diferença, em

> [...] termos genéricos pré-modernos articulando um equivalente ao conceito moderno de “deficiência” (em línguas acadêmicas e vernáculas) é apenas o sinal mais aparente da inadequação dos Estudos da Deficiência contemporâneos, seus métodos e suas terminologias, para capturar as experiências sociais de pessoas medievais que manifestavam os sintomas físicos ou mentais de

---

[39] Cf. original: “Uroscopy became an art that used the visual inspection of urine in a transparent, bladder-shaped glass bottle or flask, called the matula or “maftul”, which in Arabic means “twisted” because of the shape of the neck of the container.”.

[40] O símbolo não deve ser confundido com o caduceu, representado por duas serpentes entrelaçadas em torno de um cajado com asas, associado ao deus romano Mercúrio e ligado ao dinheiro e ao comércio. A serpente, por sua vez, carrega um significado simbólico de renascimento.

[41] Cf. original: “Urine was a particularly useful tool for diagnosing leprosy, because the immediate physiological cause was thought to be a malfunctioning liver — an organ which was central to the digestive process, and thus any problems would be visible in the urine.”.

[42] Estes temperamentos são: o colérico, o fleumático, o sanguíneo e o melancólico.

> condições que hoje os identificariam como 'deficientes' (SINGER, 2012, p. 135, tradução nossa)[43].

Esta pesquisa descarta uma gama de caminhos já trabalhados em momentos específicos, no âmbito dos ditos Estudos Medievais, tais como o modelo social (Irina Metzler), ou o modelo religioso (Edward Wheatley), ou ainda, o modelo cultural (Wendy J. Turner). Assume como referências na estrutura interpretativa que segue o modelo sociocultural (Mitchell e Snyder, 2006). Segundo esse modelo, as relações entre pessoas com deficiência e sem deficiência se produzem devido a locais ou espaços incapacitantes. A adoção deste novo modelo permite engendrar novas rotas e compreensões sobre a deficiência, o corpo e o sujeito nas linhas de investigação expostas. Assim, busca-se apontar os cenários de integração e exclusão que propiciaram um recuo das formas de expressão das individualidades, cerceando ou restringindo legalmente as possibilidades de participação social (capítulos 2 e 3).

Em suma, estes corpos, e os sujeitos que neles habitam, foram postulados no discurso teológico e médico dos séculos XII e XIII, recorrentemente, como transgressores devido a sua capacidade de perturbar a ordem das relações e categoriais sociais pré-existentes. A teologia e a medicina praticadas na época buscaram justificar tais diferenças corporais e cimentar um conjunto de compreensões comuns sobre o fenômeno. Ao pretender retirar o aspecto marginal implicado nas pessoas com deficiência prescreveram uma série de recursos paliativos (capítulo 4) que buscavam subtrair a diferença corporal ao invés suscitar um combate às atitudes discriminatórias dos TABs e às implicações sociopolíticas de sua condição.

A interpretação mais corrente presente nos escritos produzidos pela igreja romana vincula a deficiência, nos séculos XII e XIII, a ideia de pecado (punição divina) e possessão demoníaca. A dimensão dessa abordagem, contudo, é contrastada com abordagens mais positivas como Tomás de Aquino. Na opinião de John P. Sexton (2020), a questão do pecado é mais mencionada nos casos de deficiência:

---

[43] Cf. original: “The absence of premodern catch-all terms articulating an equivalent to the modern concept of ‘disability’ (in scholarly and vernacular tongues alike) is but the most apparent sign of the inadequacy of contemporary Disability Studies, its methods and its terminologies, to capture the social experiences of medieval people who manifested the physical or mental symptoms of conditions that would today identify them as ‘disabled’”.

> A diferença congênita oferecia menos pistas para uma interpretação correta. Na ausência de uma causalidade clara, o corpo infantil atípico fornecia uma tabula rasa para inferência cultural, com causas médicas e gestacionais competindo com as possibilidades de pecado (ou descuido) dos pais, inferioridade (ou punição) da família, desnutrição da mãe, infidelidade e assim por diante (SEXTON, 2020, p. 27, tradução nossa)[44].

As deficiências e as suas reivindicações impulsionariam um consistente movimento social promovendo engajamento de pessoas, reivindicando uma gama de direitos cívicos[45].

A presença do corpo nos discursos sobre a deficiência é notadamente marcante, este fato impossibilita ao pesquisador desprezá-lo enquanto referencial para compreender como os sujeitos sociais são construídos e, especialmente, como se produzem as desabilidades. Não é o caso de se colocar uma história do corpo como fim desta pesquisa, mas apenas evidenciar as conexões existentes entre os discursos sobre a diferença corporal e o surgimento do desabilitado nas sociedades castelhano-leonesa no final do século XIII.

Portanto, mapear estes registros que influenciaram várias linhas de interpretação sobre a condição das pessoas com deficiência, definindo ou pautando expectativas de ação dos TABs a este outro que emerge não diretamente de suas características corporais específicas, quando existentes. Desse modo, urge uma utilização e análise que não esteja baseada no corpo, enquanto cultura material, mas nas suas diversas representações constituídas historicamente.

Irina Metzler distinguiu este fato biológico nomeado como *impairment*, ou seja, a lesão/condição incapacidade produtora de limitação funcional, parcial ou

---

[44] Cf. original: “Congenital difference offered fewer clues as to correct interpretation. In the absence of clear causation, the atypical infant body provided a tabula rasa for cultural inference, with medical and gestational causes competing with the possibilities of parental sin (or carelessness), inferiority (or punishment) of the family, malnutrition of the mother, infidelity, and so on”.

[45] Tomás de Aquino (Tommaso d'Aquino, em italiano), por exemplo, defendia que, o que nominamos na tese como pessoas com desabilidades, compunham uma ordem do universo, divino, tinham um propósito e um lugar na criação divina e não poderiam ser excluídos do convívio comunitário. Na *Suma Teológica*, Aquino argumentava que todas as pessoas, independentes de suas particularidades cognitivas, físicas e sensoriais, poderiam obter a salvação. Essas deficiências, ou caracterizações disfuncionais, aparecem nomeadas enquanto “defeitos corporais”, contudo, não se justificam enquanto punição divina individual, mas antes, aparecem como manifestações da punição do pecado original (ROSS, 2017). Uma edição, em Língua Portuguesa, da Suma Teológica bastante aprimorada e cuidadosa foi publicada pela editora Loyola (2009-2012).

completa do *disability*, isto é, das representações e construções sociais que efetivamente constroem as desabilidades. Seus livros desde a publicação expuseram a relevância do tópico, fornecendo um convite e, ao mesmo tempo, um lembrete da necessidade de engajamento de pesquisadores contemporâneos, particularmente medievalistas, no campo dos *disability studies*.

Cory James Rushton (2013) enfatizou a aproximação social da PCD com o monstruoso mesmo com a manifestação da caridade (*caritas), isto é*, do amor e caridade ao próximo, pelos clérigos e a cristandade:

> Uma vez que a diferença física, onde quer que esteja localizada, é admitida como tornando a pessoa menos que humana, **a deficiência empurra a pessoa para mais perto do monstruoso e para longe do humano**. Isso não significa que a sociedade medieval não fosse capaz de ajudar as pessoas com deficiência ou sentir simpatia, mas soa como um aviso de que, no mínimo, as pessoas com deficiência na Idade Média poderiam esperar perder o acesso a muitas coisas que ainda eram totalmente humanas (RUSHTON, 2013, p. 10, grifo e tradução nossas)[46].

Além dessas interpretações, uma longa série de respostas aos corpos divergentes foram lançadas, ora representando a emanação do pecado ou o pecado dos pais; ora sugerindo ser a diferença corporal uma graça divina; ora evidenciando desequilíbrios humorais, dentre outras justificativas.

Muita tinta foi consumida para descrever a importância dos corpos sagrados e o culto aos santos. A elaboração de relicários-recipientes e o seu culto exibem hoje uma singularidade própria que caracterizou as práticas romanas em relação aos mortos:

> O mundo romano mantinha fortes tabus contra mover os mortos, dividir seus corpos ou enterrar eles dentro das muralhas da cidade. E, de fato, um dos horrores do martírio para os primeiros cristãos foi o fato de que o resultado fragmentação de corpos por execução ou queima muitas vezes impossível o enterro pacífico e respeitoso devido aos mortos (BYNUM, 1997, p. 3, tradução nossa)[47].

---

[46] Cf. original: “Once physical difference, wherever it is located, is admitted as making one less-than-human, disability pushes one closer to the monstrous and way from the human. This does not mean that medieval society was not capable of assisting disabled people or feeling sympathy, but it does sound a warning that, at the very least, disabled persons in the Middle Ages could expect to lose access to many things their still-fully human”.

[47] Cf. original: “The Roman world held strong taboos against moving the dead, dividing their bodies, or burying them within city walls. And indeed, one of the horrors of martyrdom for early Christians was the fact that the fragmentation of bodies resulting from execution or burning often made peaceful and respectful burial due to the dead impossible.”.

Contudo, convém mencionar que as PCDS não estão aparte do tecido social, mas constituem uma categoria interseccional: assim, mesmo clérigos estavam aptos a desenvolver alguma desabilidade em seu curso de vida e isso frequentemente acontecia no medievo. Ademais, salienta-se que as desabilidades nem sempre derivavam de patologias, pode decorrer em função do envelhecimento ou de uma queda acidental de cavalo que produzira uma fratura mal curada ou ferimento de guerra, dentro outras.

As pessoas consideradas com deficiências físicas eram nomeadas *contrechos* que expunham irregularidades físicas, tais como em Castela, em particular, a legislação afonsina, sobretudo, as *Siete Partidas* (SP) conferiram os contornos de ação dos desabilitados, restringindo-lhes o direito de acesso ao sacerdócio, a execução de atividades enquanto juízes ou testemunhas em um tribunal real. Outras atividades corriqueiras do cotidiano também acabaram limitadas, como a possibilidade do casamento de pessoas com deficiências e, por fim, a proibição de transmissão de bens via testamento já que as opiniões e desejos destas pessoas frequentemente não eram reconhecidas como legítimas. Em alguns casos em particular, em relação à hanseníase vemos o desenvolvimento de instituições destinadas a abrigar e cuidar dos leprosos chamadas de leprosários ou gafarias. Para John P. Sexton (2020)

> Mesmo dentro de um único contexto cultural e cronológico, não podemos falar da experiência de “capaz” ou “deficiente”, “típico” ou “atípico”. Nem podemos, com qualquer confiança, falar da resposta medieval ao corpo atípico. A ideia de uma abordagem medieval única para a deficiência, ou mesmo de uma compreensão universal do que constituía um corpo atípico, é mais do que redutiva. Em quase todas as culturas, o significado de um corpo com deficiência ou atípico era contingente (SEXTON, 2020, p. 23, tradução nossa)[48].

Por outro lado, Rushton (2013) destaca a postura restritiva existente na jurisprudência medieval em relação as pessoas consideradas legalmente incapazes.

> O indivíduo medieval com deficiência, então, não era universalmente marginalizado nem permanentemente do lado errado de uma linha fisicamente apta/desabilitada: a flexibilidade das ideias medievais de tempo e trabalho, limitadas apenas pelas estações e pelos ritmos naturais do dia, significava que, em termos práticos do dia-a-dia, “habilidade” era vista em um espectro. A lei, no entanto, é uma

[48] Cf. original: “Even within a single cultural and chronological context, we cannot speak of the experienceof “able” or “disabled,” “typical” or “atypical.” Nor can we, with any confidence, speak of the medieval response to the atypical body. The idea of a single medieval approach to disability, or even a universal understanding of what constituted an atypical body, is beyond reductive. In nearly all cultures, the meaning of an impaired or atypical body was contingent.”.

> história diferente. Em questões jurídicas, a capacidade – entender as acusações contra alguém, tomar decisões racionais sobre seus bens, controlar suas emoções – realmente importava, e as autoridades medievais não eram diferentes das autoridades modernas quando se trata de traçar uma linha estrita entre competência e incompetência em questões jurídicas (RUSHTON, 2013, p. 4, tradução nossa)[49].

Assim como em Castela, evidências corporais eram utilizadas para respaldar acusações de estupro como as bocas rasgadas.

Assim como nem todas as doenças são visíveis desde pessoas com diabetes, HIV (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida) e depressão há uma certa correlação em relação às desabilidades visto que nem todas as tipologias de desabilidade são visíveis. Contudo, elas representam uma diferença corporificada já que a partir da sua presença o sujeito passa a dispor de uma vida permeada de restrições e estigmas.

1.1 Corpo e deficiência na História

As tecnologias do eu, conceito trabalhado por Michel Foucault (1926-1984) no livro *Tecnologías del yo y outros textos afines* (1990), podem aludir a um aspecto interessante sobre a participação social das pessoas com desabilidades ao propor a atuação estratégica destes em relações as possibilidades sociais de exercício de sua liberdade e cidadania:

> Tecnologias de si, que permitem aos indivíduos efetuar, por seus próprios meios, ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus próprios corpos e almas, pensamentos, condutas e modos de ser, de modo a se transformarem para atingir um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade (FOUCAULT, 1990, p. 35-36)[50].

---

[49] Cf. original: “The medieval impaired individual, then, was not universally marginalized nor permanently on the wrong side of an ablebodied/ disabled line: the flexibility of medieval ideas of time and labour, limited only by the seasons and by the natural rhythms of the day, meant that in practical everyday terms “ability” was seen on a spectrum. The law, however, is a different story. In legal matters, ability – to understand the charges against one, to make rational decisions regarding one’s goods, to control one’s emotions – really did matter, and medieval authorities were not dissimilar from modern authorities when it comes to drawing a strict line between competence and incompetence in legal matters.”.

[50] Cf. original: “[...] aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural”.

Essas tecnologias do “eu” estiveram marcadas de forma significativa pelos lugares culturais da deficiência que produziram espaços e discursos elaborados visando estes grupos específicos. A pesquisa de Foucault foi amplamente diagnóstica de técnicas disciplinares que produziram o “anormal”, o desviante, principalmente durante o século XIX: os manicômios, tribunais, clínicas, prisões (FOUCAULT, 2004).

O manuseio operativo das categorias “tecnologias do eu” (FOUCAULT,1990) e das “localizações culturais” da deficiência (SNYDER; MITCHELL, 2006) visa sustentar a argumentação de que os espaço construídos enquanto tecnologia de dominação e poder sobre a pessoa marcada como desabilitada, também foram utilizados como uma forma destes indivíduos agirem sobre si mesmos. Estes locais ou localizações culturais da deficiência podem ser caracterizados como:

> [...] espaços culturais que foram criados exclusivamente para os cidadãos com deficiência, como os sistemas de caridade do século XIX; instituições para os débeis durante o período da eugenia; a indústria internacional de pesquisa sobre deficiência; oficinas abrigadas para as pessoas com “multideficiências”; representações de deficiência em filmes documentais e com base médica; e tendências atuais da pesquisa acadêmica sobre deficiência. Caracterizamos esses locais como locais culturais de deficiência nos quais as pessoas com deficiência se encontram depositadas, muitas vezes contra sua vontade (SNYDER; MITCHELL, 2006, p. 3, tradução nossa)[51].

A proposta que será desenvolvida e apresentada ao longo desta pesquisa consiste em considerar as atuações sociais deste grupo de indivíduos em suas dimensões política, social e sexual, a partir de um modelo alternativo, nomeado sociocultural (SNYDER; MITCHELL, 2006). As definições responsáveis pela produção do desabilitado, os discursos incapacitantes sobre o corpo e a distinção corporal nos séculos XII e XIII que promoveram as desabilidades, negando ou restringindo a própria racionalidade, dentre outros aspectos, enquanto construção cultural são explicitadas na análise das fontes.

---

[51] Cf. original: “[...] cultural spaces that were created exclusively for citizens with disabilities, such as the charitable systems of the 19th century; institutions for the weak during the period of eugenics; the international disability research industry; sheltered workshops for the “multidisabled”; representations of disability in documentary and medically based films; and current trends in academic research on disability. We characterize these places as cultural places of disability in which people with disabilities find themselves deposited, often against their will.”.

A preocupação com o envelhecimento do corpo, a morte e a possibilidade de cura ou superação de uma lesão incapacitante adquirida, ou de uma condição hereditária que limitou parcial ou totalmente o exercício de determinadas habilidades privilegiadas socialmente. Para intermediar tais questões inúmeras maneiras foram pensadas desde a aproximação ao conhecimento médico disponível até a recorrente procura aos lugares santos na busca de uma cura milagrosa incentivada pelo discurso religioso, cenário bastante explorado nas narrativas de devoção dos séculos XII e XIII.

O apelo emocional e religioso convergia com os discursos limitantes sobre a condição do desabilitado nas comunidades urbanas e rurais nos rincões de Castela e Leão. As diversas condições ou desabilidades, motora, física e intelectual, serão constantemente apresentadas e relacionadas às tentativas de encaixe social. Essas maneiras e formas pensadas sobre e para as pessoas com deficiência forneceram subsídios interpretativos para as mais variadas situações de diferenças corporais e cognitivas. É certo que a determinação e enquadramento de pessoas dentro dos conceitos elaboradas no período surge como uma atividade irrealizável e difícil dada as amplas lacunas de evidências e fontes existentes, dentre elas a reconhecida escassez de registros pessoais de indivíduos que experenciaram as desabilidades. Contudo, o cerne do fenômeno incapacitante, isto é, os discursos textuais (e visuais) que materializam no núcleo comunitário uma posição e relacionamento distinto com este “Outro”, se originam de alegações subjetivas baseadas na diferença corporal, buscando criar ou depositar no guarda-chuva onomástico, o desabilitado.

O conjunto de termos usados na caracterização resulta de tal forma imbricado em inferências vinculadas ao corpo, que o desprezar, como ocorre na modelo social, sugerindo ser o próprio e suas diferenças um mero aspecto supérfluo não é consistente com a sua devida relevância.

> Autoridades e instituições eruditas, bem como comunidades leigas, discutiam, negociavam e discutiam constantemente sobre comportamento e ordem bons ou maus, apropriados ou impróprios, moderados ou excessivos, normais ou desviantes. Do ponto de vista espiritual, mental e social, a moderação era um ideal durante a Idade Média na dieta, no pensamento e no comportamento, bem como no vestuário. No entanto, na prática, foi frequentemente contestado por

> perturbações, como hábitos e condutas extremos (KATAJALA-PELTOMAA; NIIRANEN, 2014, p. 5, tradução nossa)[52].

O interessante é que tal comportamento divergente foi profundamente inquerido no âmbito legal castelhano-leonês. Apesar de os séculos XII e XIII carecerem de uma produção textual própria, elaborada e pensada por indivíduos desabilitados, fornecem registros jurídicos com vistas a regular a vida social de um indivíduo afetado por uma condição incapacitante. As *Siete Partidas* permitem recompor o entendimento de como os desvios da norma, segundo os critérios definidos por Afonso X, produzem um ser social atípico, o desabilitado. É, portanto, nesta deformação criadora que emerge o objeto de nossa pesquisa.

1.2 “Corpos que importam”: ativismo político e a conquista dos direitos civis pelas pessoas com deficiências

Esse subtítulo remete ao texto seminal da filósofa estadunidense Judith Butler (1956-) titulado *Corpos que importam: Os limites discursivos do "sexo"* (1993). Nessa obra, Butler (1993) volta sua atenção aos modos pelos quais o discurso sobre o sexo produz o gênero, isto é, como o corpo se materializa a partir das práticas discursivas. Assim, a experiência de uma pessoa com deficiência encontra-se relacionada profundamente com as formulações discursivas sobre o corpo. Se, no caso de Butler, mencionado acima, fora imputado a uma hegemonia heterossexual como formadora dos discursos corporais em relação ao gênero; na perspectiva dos DS, prevaleceu por muito tempo o corpo de uma pessoa com deficiência vinculado a ideia de normalidade. Esses corpos e pessoas lançadas a categorias marginalizadas importam e merecem ser trazidos à luz de nossa pesquisa, bem como o conjunto de circunstâncias que os empurraram a uma posição de vulnerabilidade. Portanto, este tópico busca delinear os principais caminhos

[52] Cf. original: “Learned authorities and institutions, as well as lay communities, were constantly discussing, negotiating and arguing about good or bad, appropriate or improper, moderate or excessive, normal or deviant behaviour and order. From spiritual, mental and social perspectives, moderation was an ideal during the Middle Ages in diet, thought and behaviour as well as in attire. Yet, in practice, it was often contested by disturbances, like extreme habits and conduct.”.

para que as PCDS sejam reconhecidas como parte integrante e fundamental da cidadania no mundo contemporâneo.

As lutas pela aquisição dos direitos civis das PCDS avançaram significativamente durante o século XX. A proliferação cada vez mais acentuada de organizações e instituições pró-direitos civis das pessoas com deficiência fizeram avançar a causa demandando a elaboração de políticas públicas de acessibilidade e inclusão pelos Estados. Porém, apesar de uma convergência de objetivos estas organizações divergiram profundamente em suas metodologias empregadas. Dentre o conjunto de divergências, Tom Shakespeare (1993) mapeou as distinções existentes nos desenvolvimentos dos movimentos nos Estados Unidos e Reino Unido:

> Uma das principais inspirações do movimento nos EUA foi o exemplo da as campanhas pelos direitos civis e o movimento das mulheres no final dos anos 1960. Outro foi os danos generalizados causados pela guerra do Vietnã e o aumento do número de jovens com deficiências. Um grande elemento do movimento na América do Norte nasceu do consumismo e da autoajuda: por exemplo, nos centros de vida independentes esta ênfase desempenha um papel importante. [...] Na Grã-Bretanha, embora esta ênfase na cidadania seja um fator considerável [...] a ação direta é uma parte muito importante do movimento de pessoas com deficiência: por exemplo, [...] uma manifestação no bairro de Londres *Oxford Street*, que envolvia cadeirantes acorrentados a ônibus, e bloqueios regulares de espetáculos televisivos de arrecadação de fundos, como *Telethon* e Crianças necessitadas (SHAKESPEARE, 1993, p., tradução e grifo nosso)[53].

[53] Cf. original: “One of the main inspirations of the movement in the USA was the example of the civil rights campaigns and women's movement of the late 1960s. Another was the widespread injury caused by the war in Vietnam, and the increase in the numbers of young disabled people. A large element of the movement in North America has stemmed from consumerism and self help: for example, in the independent living centres this emphasis plays a large part. This is a particularly US tradition, of self-reliance and of individual rights. Many writers focus on consumer involvement whereas British approaches would stress political autonomy and democratic participation, not the market. US disability campaigns focus on admitting disabled people to wider society, demanding the extension of existing social rights to them, as a group. In Britain, although this citizenship stress is an important (and developing) emphasis, there has been a radical rejection of social normality, and a structural stress on changing the system that produces disability. In Britain, as in North America, direct action is a very important part of the disabled people's movement: for example, the Campaign for Accessible Transport (CAT) and the Campaign against Patronage (CAP). Both groups have organised highly visible and controversial actions-for example, a demonstration in London's Oxford Street, which involved wheelchair users chaining themselves to buses, and regular blockades of television fund-raising spectaculars such as Telethon and Children in Need. Such mobilisations are reminiscent of the tactics of the women's suffragists in the years before the First World War, but also of the struggles of the 1960s”.

Como se viu no trecho acima, ainda que estes movimentos lidassem com a deficiência para além de uma limitação funcional e como simples resultado de avaliações clínicas, tinham cada qual interesses muito específicos. Assim, no entender de Shakespeare (1993), os EUA pretendiam efetivamente fazer da PCD uma consumidora, ou seja, torná-la mais uma engrenagem do sistema capitalista. Por outro lado, no Reino Unido era central a transformação da PCD em um ator social com direitos políticos e inserção do mesmo no processo democrático. Desse modo, é possível perceber que as conquistas em torno dos direitos civis das pessoas com deficiências só ocorreram devido à combinação de fenômenos, entendimentos e movimentos políticos que se diferiam substancialmente, mas que permitiram produzir redes de apoio fundamentais para a organização e reivindicação das aspirações sociais desejadas.

Uma analogia possível se dá em relação à percepção social das pessoas com deficiência cujos discursos e práticas dos TABs costuraram os limites e possibilidades de atuação. Um balanço do histórico das incapacidades foi fornecido por Blackie e Moncrieff (2022). Estes autores localizaram a década de 1980 como uma virada/ transformação nas formas de se compreender o incapacitado, sobretudo, em função da atuação do Movimento pelos direitos das pessoas com deficiências (DRM), ou, em inglês, *Disability Rights Movement*. As reverberações deste ambiente ocorreriam uma década depois com a redação da ADA, *Americans with Disabilities Act*, em 26 de julho de 1990. Essa lei contribuiu para o combate à discriminação das PCDS ensejando maior igualdade e respeito. A aprovação de tal lei dos direitos civis ocasionou protestos de empresas de transporte público que não desejavam se adequar aos novos regulamentos que determinavam regras de acessibilidade. Contudo, desde a década de 1970, nos Estados Unidos, com a Lei de Reabilitação (1973), cuja seção 504 propunha a obrigatoriedade de inclusão de pessoas com deficiência (PCDs) nos serviços federais.

A História Social da Medicina debruçou-se inicialmente sobre a questão das deficiências ao relacionar a sociedade e o conhecimento médico, contudo, a ênfase na doença ou no indivíduo com deficiência como paciente expôs seu erro: o reducionismo da desabilidade a doença. Apesar de ambos aspectos estarem interligados, a deficiência não mereceu a atenção devida por parte

destes historiadores médicos, principalmente durante a primeira geração destes historiadores entre os anos 1930 a 1940 foi marcada pelo domínio da história das doenças. Essa resistência dos historiadores médicos de incorporar a deficiência na escrita historiográfica está centrada em aspectos como a própria instabilidade do significado do que é ser alguém com deficiência e das condições que ocasionam as desabilidades.

Apenas durante a década de 1950 que novos profissionais, dentre os quais, sociólogos e psicólogos dedicaram especial atenção a deficiência, tais como Erwing Goffman (1963), Ivan Illich e Irving Zola. Zola teve ainda durante a infância perda parcial da visão e como sociólogo defendeu a busca das pessoas com deficiências pelos direitos civis. Nesse sentido, favorecia a perspectiva dos pacientes sobre suas vidas contribuindo para a solidificação do modelo social da deficiência.

Recentemente, as desabilidades deixaram de ser percebidas como um problema médico, individual, e tornaram-se fruto de intensos debates em torno do movimento pelos direitos civis. Por outro lado, a concepção biomédica da deficiência como uma doença, como cegueira e paraplegia[54], e a saúde como ausência de doenças deixaram de ser aceitas. A incapacidade decorrente da impossibilidade de manifestar-se habilidades pessoais básicas, como a capacidade de exercer movimento muscular, de ouvir coisas, de enxergar objetos.

Contudo, determinadas habilidades básicas como a capacidade de metabolizar o açúcar[55] ou a capacidade de transmitir impulsos da retina ao cérebro não são observáveis diretamente. Neste sentido, Ron Amundson (1992) resumiu que a ausência de uma condição não torna uma pessoa incapacitada socialmente visto que não afeta a sua interação com o ambiente imediato. Porém, tal deficiência (como a paraplegia) converte-se em desvantagem pessoal ou incapacidade na medida em que isola um indivíduo de alguma necessidade ou objetivo (AMUNDSON, 1992).

[54] A paraplegia pode ser definida como a incapacidade de exercer movimentos musculares nas duas pernas. Pode derivar de um ferimento à bala, acidente, poliomielite, dentre outros fatores.
[55] A incapacidade de metabolizar o açúcar é conhecida popularmente como diabetes e refere-se a síndrome Diabetes Mellitus - DM. Nessa condição, a insulina produzida no pâncreas é insuficiente para metabolizar a glicose presente no organismo de um indivíduo.

Desse modo, a performance social é comprometida, sobretudo, pelas barreiras sociais e pelo design não inclusivo dos ambientes, restringindo a participação plena de uma gama de pessoas. Assim, uma pessoa cadeirante pode não ter deficiência de mobilidade se dispor de uma cadeira de rodas apropriada, acesso a prédios com portas e a elevadores adaptados, dentre outros aspectos. Outro exemplo é o armazenamento de informações apenas visualmente. De fato, a deficiência experimentada por uma pessoa com cegueira não deriva da ausência de visão, mas do impedimento socialmente imposto de indivíduos com tal condição de obter informações de formas acessíveis e adaptadas às suas necessidades.

A história social da medicina passou por transformações, sobretudo, durante os anos 40 do XX quando emergiu "uma história médica vista de baixo". Nesse momento, ocorreu a incorporação de prontuários médicos permitindo aos historiadores construírem uma narrativa sobre os pacientes institucionalizados. O grande defensor desta perspectiva foi Roy Porter. Porter destacava em 1985 o enfoque muito centrado na doença e não no paciente: "[...] temos histórias admiráveis de epilepsia e histeria, mas significativamente nenhuma de epilépticos ou histéricos" (PORTER, 1985, p. x, tradução nossa). Essa história alternativa da prática médica segundo a perspectiva do paciente apregoada por Porter levou a revisitação das categorias utilizadas e das metodologias empregadas na produção de uma história médica. Apesar do ensejo de Porter, esta forma não incorporou significativamente reivindicações de grupos sociais como as pessoas com deficiências.

Para John Wiltshire (2007), uma história da medicina que considere as experiências dos pacientes teria que ser escrita, porque a história até aquele momento construída dizia respeito a uma perspectiva histórica da própria profissão:

> Dizer que a verdadeira história da medicina ainda não foi escrita pode soar absurdo. Existe um vasto arquivo de artigos, revistas e livros apenas sobre este tema – a história da medicina. Mas esta é, antes, a história de uma profissão, a história da prática médica, vista do ponto de vista profissional. Ele reprime o sujeito epistemológico, ou – para dizer de forma menos filosófica – ignora, em geral, o paciente que vivencia (WILTSHIRE, 2007, p. 370, tradução nossa)[56].

[56] Cf. original: "To say that the true history of medicine has not yet been written can sound absurd. There is a vast archive of articles, journals and books on just this topic – the history of medicine. But this is, rather, the history of a profession, the history of medical practice, seen

Por outro lado, os DS provocaram uma revolução na forma como a deficiência e as pessoas com desabilidades eram compreendidas ao mesmo tempo que ensejou disputas disciplinares. Nesse sentido, Mitchell e Snyder argumentaram:

> Os estudos sobre deficiência são reconhecidos como uma ameaça e uma espécie de graça salvadora entre as ciências da saúde. Representa uma ameaça no sentido de um objeto antes silenciado, agora com o poder de responder às profissões que falariam sobre sua inferioridade; uma graça salvadora na medida em que a inclusão de pessoas com deficiência de qualquer forma significativa sugere campos que estão além de reprovação em seus compromissos humanitários (MITCHELL; SNYDER, 2006, p. 189, tradução nossa)[57].

Há uma distinção fundamental entre a história social da medicina e a história produzida por historiadores da deficiência: a história social da medicina enxerga as pessoas com deficiências como pacientes, seres vitimizados por agentes patogênicos, focando no déficit; os estudos das deficiências (DS) utilizando uma perspectiva interdisciplinar, destacam as construções sociais das diferenças e desigualdades, tendo uma faceta vinculada especialmente à articulação política de ativistas que cobram para si uma sociedade mais igualitária e inclusiva.

Em outras palavras, enquanto os primeiros historiadores sociais da medicina não tinham como problemática a ser discutida o reconhecimento de uma existência social mais ampla destes indivíduos com desabilidades – por essa não ser uma questão latente no período em que estavam inseridos -, os estudos das deficiências atualmente passam a exigir que as normas e valores sociais sejam revisitados colocando no centro das discussões as narrativas das pessoas com deficiências sobre suas experiências pessoais.

Se hoje a medicina constitui uma área amplamente enraizada em nossas sociedades, com expertises e práticas variadas, que operam de forma a propiciar a reabilitação corporal a um estágio percebido como indispensável ao

---

from the professional point of view. It represses the epistemological subject, or – to put it less philosophically – ignores, by and large, the experiencing patient".

[57] Cf. original: "Disability studies is recognized as both a threat and a saving grace of sorts among the health sciences. It represents a threat in the sense of a once silenced object now given the agency to talk back to the professions that would speak its inferiority; a saving grace in that the inclusion of disabled people in any meaningful way suggests fields that are beyond reproach in their humanitarian commitments".

gozo pelo da existência. Nos séculos XII e XIII, a medicina era fortemente moldada por definições teológicas e religiosas, refletindo o contexto intelectual e cultural do período.

A Igreja romana dispunha do controle discursivo sobre o que significava ser uma pessoa com deficiência e como tais pessoas deveriam atuar nos espaços sancionados. Apesar do monopólio discursivo da igreja romana outras versões concorrentes se assomavam ao leque sociocultural de definições que embasavam a compreensão da condição do desabilitado nestas sociedades[58].

A pesquisa de 2018 de Connie Scarborough consiste na primeira publicação sobre as deficiências medievais no cenário medieval e, portanto, é de considerável relevância. Contudo, Iona McCleery (2018) defende em relação ao trabalho de Scarborough ser necessária uma advertência, e, ao mesmo tempo, esboça uma indignação:

> Em nenhum momento é citado o trabalho de Luis García Ballester sobre a saúde na Castela medieval. Nenhuma atenção foi dada aos textos e contextos catalães, portugueses ou navarros, apesar de todo o trabalho que muitos estudiosos têm feito sobre a saúde ibérica mais ampla, nem à grande necessidade de comparação entre reinos e toda a Europa (McCLEERY, 2018, s.p., tradução nossa)[59].

De fato, além dos já mencionados aspectos ausentes na obra de Scarborough, o trabalho de García Ballester é fundamental para se compreender as trocas e intercâmbios entre os diferentes sistemas médicos presentes nos territórios medievais que hoje abrangem a Espanha. Estas formas de tratamentos compreendem conhecimentos advindos das culturas judaica, islâmica e cristã. Provém de Ballester (2001) a afirmação de que Castela aderiu de modo muito hesitante ao modelo médico inicialmente. O modelo judaico se estabeleceria de forma mais intensa no reino de Castela a partir da década de 1320 (GARCÍA BALLESTER, 2001).

Além de Scarborough, a obra de Encarnación Juárez-Almendros assume-se de grande relevância para uma cronologia imediatamente posterior,

---

[58] Nesse sentido, o islamismo e o judaísmo também fomentaram, em suas dinâmicas, respostas para justificar as diferenças físicas, sensoriais e cognitivas. No entanto, esta tese foca necessariamente nas formulações expressas em textos devocionais marianos, como é o caso das CSM.

[59] Cf. original: “At no point is any of the work of Luis García Ballester on health in medieval Castile cited. No attention has been paid either to Catalan, Portuguese, or Navarrese texts and contexts, despite all the work that has been done on wider Iberian health by many scholars, or to the great need for comparison across kingdoms and across Europe”. In: McCLEERY, Iona. Review of Scarborough, Connie L., Viewing Disability in Medieval Spanish Texts: Disgraced or Graced. H-Disability, H-Net Reviews. December, 2018.

sobretudo, no que se refere aos textos literários do século XVI, orientado pelas teorias feministas[60]. Juárez-Almendros compara o corpo feminino ao corpo com deficiência ambos frequentemente categorizados como inferiores ao corpo dos homens.

Através da presente pesquisa propõe-se não apenas a utilização do material literário, incluindo no arcabouço documental investigado fontes médicas da Antiguidade clássica e dos séculos XII e XIII, bem como documentação jurídica do período. O diálogo realizado incorpora, efetivamente, uma compreensão interacionista entre dois campos distintos 1) *Disability Studies – DS* e 2) História Social da Medicina, ou, *Social History of Medicine - SHM*[61]*.* O corpo é apresentado como um dado relevante visto que as representações constituídas sobre tais indivíduos derivaram de argumentos baseados no corpo e na alma. Os proponentes do modelo sociocultural, Mitchell e Snyder, objetivamente forneceram um quadro analítico para circunscrever o repertório de perguntas suscitadas no *corpus* da tese. As aplicações desse modelo permitem teorizar e conduzir uma avaliação sobre as representações e os ambientes culturais de integração e exclusão alçados as pessoas com desabilidades concomitantemente que elucida os processos produtores da desabilidade. Através desta perspectiva, a deficiência/ desabilidade deve ser compreendida como uma "revelação corporificada", ou seja, uma corporeidade que não deve ser descartada, contudo, produza experiências de dor devido a potencial discriminação:

> [...] o modelo cultural tem um entendimento de que a deficiência é tanto a variação humana que encontra obstáculos ambientais quanto a diferença socialmente mediada que empresta identidade de grupo e perspectiva fenomenológica […] Essa visão transforma a deficiência de uma patologia médica ou significante de discriminação social em uma fonte de revelação corporificada" (SNYDER; MITCHELL, 2006, p 10, tradução nossa)[62].

---

[60] Seu livro *Disabled Bodies in Early Modern Spanish Literature: Prostitutes, Aging Women and Saints* - Corpos com Deficiência na Literatura Espanhola Moderna: Prostitutas, Mulheres Envelhecidas e Santos, sem tradução ao português - é um aporte substancial ao campo.

[61] Desde 1970, a revista *Bulletin for the Social History of Medicine* é responsável pela publicação das pesquisas no campo da História Social da Medicina. Trata-se de uma revista trimestral do Instituto Johns Hopkins de História da Medicina.

[62] Cf. original: "[...] the cultural model has an understanding that impairment is both human variation encountering environmental obstacles and socially mediated difference that lends group identity and phenomenological perspective […] This insight shifts disability from either a medical pathology or signifier of social discrimination into a source of embodied revelation".

O processo de recuperação/reabilitação corporal, bem como suas relações com a compreensão da deficiência será discutido de forma mais completa ao longo do capítulo 5. A ressonância e abrangência das pesquisas contrastam com o panorama limitado de pesquisas e publicações em nosso país.

Embora a história do corpo tenha proporcionado e instaurado novas relações com um objeto convenientemente relegado a histórica médica, e, mais recentemente, a história social da medicina tenha acrescentado nuances importantes a este objeto. O foco das análises deste estudo decorre das leituras e reflexões provenientes dos Estudos sobre as deficiências - *Disability Studies* - que permitiram a inserção, a partir de meados dos anos 80 do século XX, como parte de um processo social produtor das desabilidades. É isso que Tobin Siebers propõe quando define as singularidades tratadas pelos *Disability Studies* (DS):

> [...] não tratam doenças ou deficiências, na esperança de curá-las ou evitá-las; estuda os significados sociais, os símbolos e os estigmas associados à identidade da deficiência e pergunta como se relacionam com os sistemas impostos de exclusão e opressão (SIEBERS, 2008, p. 3, tradução nossa)[63].

Essa categoria define um grupo heterogêneo em função do discurso histórico calcado mais na diferença vívida e as representações criadas sobre essa diferença que, efetivamente, nas limitações e restrições biofísicas. A deficiência não representa uma aberração ou um fracasso individual que invariavelmente envolve os indivíduos em uma agonia. Nossa proposição é, no entanto, estabelecer a imagem mais aproximada das relações entre o corpo e as deficiências, a historicidade destas relações, e o vínculos destas com as representações construídas pelas pessoas sem deficiências em Castela e Leão entre 1252 a 1284.

Com base no modelo interpretativo desenvolvido pelos *Disability Studies (DS)*, tal como definiu Tom Shakespeare, consideramos as deficiências:

> [...] como sendo o produto de uma sociedade incapacitante, não do corpo patológico individual. Ser 'deficiente' pela sociedade é sobre os processos gêmeos de discriminação [Barnes 1992] e preconceito

[63] Cf. original: "Disability studies does not treat disease or disability, hoping to cure or avoid them; it studies the social meanings, symbols, and stigmas attached to disability identity and asks how they relate to enforced systems of exclusion and oppression".

> [Shakespeare 1994a], que restringem os indivíduos com deficiência (SHAKESPEARE; WATSON; 1996, p. 1, tradução nossa)[64].

De acordo com Davis (1995) a deficiência sucede de um processo social que caracteriza e regula os corpos, estabelece padrões de comportamento daqueles considerados normais e daqueles que se encontram fora da norma. Desse modo, portanto, resulta evidente não se tratar de uma condição natural, mas uma construção, marcada pela aprendizagem social e reprodução de práticas discriminatórias no processo de socialização. Assim, Davis (1995) exemplifica ao afirmar que uma PCD sofre as restrições sociais e sua identidade é conformada pelos discursos e não em função da materialidade de um objeto que utiliza em seu cotidiano (este é o caso da bengala), vejamos:

> A deficiência não é uma questão menor relacionada a um número relativamente pequeno de pessoas infelizes; faz parte de um discurso historicamente construído, uma ideologia de pensar o corpo em determinadas circunstâncias históricas. A deficiência não é um objeto – uma mulher com uma bengala – mas um processo social que envolve intimamente todos os que têm um corpo e vivem no mundo dos sentidos. Assim como a conceituação de raça, classe e gênero molda a vida daqueles que não são negros, pobres ou mulheres, o conceito de deficiência regula os corpos daqueles que são "normais" (DAVIS, 1995, p. 2, tradução nossa)[65].

Assim, o intuito deste estudo é o de analisar os procedimentos de fabricação da pessoa com desabilidade e das concepções de deficiência, conforme evidenciado nas formas narrativas presentes na documentação textual castelhano-leonesa. Portanto, propõe-se investigar de que maneira essas sociedades medievais abordavam a diferença corporal e como os testemunhos remanescentes refletem as dinâmicas de relações sociais assimétricas que moldaram as experiências coletivas desses indivíduos.

O epicentro destas indagações reside em como a identidade das pessoas com deficiências foi mediada por estes discursos incapacitantes, bem

---

[64] Cf. original: "[...] as being the product of a disabling society, not the individual pathological body. Being disabled by society is about the twin processes of discrimination [Barnes 1992] and prejudice [Shakespeare 1994a], which restrict individuals with impairment".

[65] Cf. original: "What does not occur to many people is that disability is not a minor issue that relates to a relatively small number of unfortunate people; it is part of a historically constructed discourse, an ideology of thinking about the body under certain historical circumstances. Disability is not a object – a Woman with a cane – but a social process that intimately involves everyone who has a body and lives in the world of the senses. Just as the conceptualization of race, class, and gender shapes the lives of those who are not black, poor, or female, so the concept of disability regulates the bodies of those who are 'normal'".

.

como a necessidade ou desejo pessoal de ser integrado socialmente com as pessoas sem deficiências (TABs) teve de enfrentar as experiências socioculturais de exclusão, marginalização e situações limítrofes. Seguindo este desafio, busca-se estabelecer o rastreio de contextos inclusivos (capítulo 1) para a participação das pessoas com deficiências e os locais de exclusão para estes indivíduos.

A seguir daremos seguimento a tais questões que acabamos de enunciar. Deste modo, buscamos contemplar o principal desafio ao campo das deficiências conforme Bianca "intervir nas imagens culturais da deficiência que influenciam as nossas respostas e formas de imaginar as diferenças humanas", considerando que:

> [...] todas as culturas precisam e produzem imagens, representações pictóricas, entre outras [...] podem nos ajudar a estudar as imagens multifacetadas pelas quais a deficiência pode ser construída social e culturalmente e como as diferenças humanas foram abordadas e compreendidas nas sociedades passadas (FROHNE, s.p, tradução nossa)[66].

Em suma, mudar a maneira como as sociedades percebem e tratam as pessoas com desabilidades é o imperativo que permeia a elaboração dessa pesquisa. De tal modo, ainda que os impedimentos corporais não possam ser transformados ou desvinculados, trata-se, antes, de uma narrativa de aceitação e valorização da condição e existência dessas pessoas. Investigar as diferenças sensoriais, físicas e cognitivas nos séculos XII e XIII se refere ao cerne desta história. Nesse sentido, compreender a construção dos espaços de integração e exclusão e as justificativas e representações sociais da diferença reclama sua urgência.

1.3 "A deficiência antes da deficiência": parâmetros de estudo para as desabilidades no século XIII

Este subtítulo tem como inspiração o projeto DBD – *Disability before Disability* - vinculado ao Rannsóknasetur í fötlunarfræðum við Háskóla Íslands -

[66] FROHNE, Bianca. **Learning How to See Crip: (Non-)Visual Cultures of Disability in the Middle Ages**. Online. Acessado em 14 jan. 2023. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=qygRI87s4jA&t=1563s

Centro de Pesquisa para Estudos sobre Deficiência - da Universidade da Islândia. Os pesquisadores do projeto DBD, utilizando a perspectiva dos *Disability Studies* (DS), investigaram um grupo social amplamente ignorado, segundo eles, empregando uma diversidade de fontes (vestígios materiais, sagas islandesas, narrativas pessoais) desde os primeiros assentamentos islandeses (c. 874 a 930) até a publicação, em 1936, da Lei de Seguridade Social (Lög um almannatryggingar).

A utilização da "deficiência" (*disability*) para categoricamente compor uma resposta a variabilidade humana advém do século XIX. Prevalecia nos séculos XII e XIII uma pluralidade de termos que qualificavam especificamente a modalidade do problema enfrentado individualmente. As dificuldades em se investigar as desabilidades no período medieval iniciam-se com a própria escolha terminológica a que o pesquisador se vê encurralado a adotar em seu trabalho. Isso ocorre já que muitas das palavras utilizadas para descrever a condição corporal daqueles indivíduos hoje são ofensivas (tais como "aleijado", "deformado", dentre outras) e o vocabulário moderno ou contemporâneo são anacrônicos.

Foi dito que o termo correlato mais aproximado ao de desabilidade disponível é o de *infirmus* para designar em latim alguém doente ou enfermo, uma condição, portanto, transitória. Contudo, muitas condições ou deficiências são permanentes e não permitem a reversibilidade do quadro geral. Outros termos recorrentes também já foram apontados como prováveis substitutos como *deformans* (deformados), *impotens* (impotentes), *debilitans* (debilitados), *defectus*, porém exprimem uma ideia depreciativa.

Nos documentos selecionados, as SP e as CSM, há prevalência do vocábulo *contreyto* ou *contrechos*, isto é, para designar os coxos e pessoas com dificuldade de mobilidade. Em meio as dificuldades de definir de forma geral a pessoa com deficiência, devido a incompatibilidade de um termo englobante suficientemente amplo quanto a forma moderna, busca-se utilizar e respeitar às formas locais como aparecem nos textos analisados ao longo da tese. Porém, o termo *infirmus* não consta nas CSM nem nas SP, nem qualquer outra forma englobante, é um sinal de que não era uma tida como identidade coletiva e nem a desvantagem social fora vivenciada de igual forma, pois cada

grupo de pessoas (surdos, cegos, contreitos e leprosos) tiveram restrições específicas que cobriam apenas o grupo que participavam.

A ausência de um termo englobante, como *infirmus*, nas *Cantigas de Santa Maria* (CSM) e nas *Siete Partida*s (SP), indica que a deficiência não era compreendida como uma identidade coletiva. Em vez disso, a desvantagem social variava de acordo com cada grupo específico (surdos, cegos, contreyto, leprosos), cujas restrições eram delimitadas às suas condições particulares. Assim, opta-se por respeitar os termos locais utilizados nos textos, reconhecendo a diversidade dessas experiências.

Metzler (2006) enfatizou que as pessoas incapazes de sustentar a si mesma compunham uma categoria social específica e abrangente, tornando as distinções entre deficiência congênita e adquirida pouco evidentes. Dessa maneira, indivíduos desvalidos, pobres, idosos e com deficiências partilhavam da mesma atenção social. Ou seja, não haveria, portanto, uma construção da diferença corporal direcionada particularmente às pessoas com deficiências.

Contudo, em determinados contextos culturais certos corpos eram excluídos e determinadas habilidades sobrevalorizadas incapacitando quem não as possuía, como veremos nos capítulos 2 e 3. Pelo entendimento instaurado pelo modelo social utilizado por Metzler estabelece-se que a deficiência não é uma doença, mas que, de fato, constitui em uma diferença na maneira como determinadas pessoas funcionam. Apesar dos avanços proporcionados por esta abordagem nas formas de se pensar a deficiência ela é falha ao ignorar os efeitos incapacitantes de determinadas condições sensoriais, físicas e intelectuais.

1.3.1 Corpos desviantes: o corpo e a sociedade em Castela e Leão

Os corpos desviantes aqui referidos dizem respeito ao afastamento intrínseco relacionado aos dogmas ou valores compreendidos dentro do contexto cultural abrangido pela igreja romana nos reinos nortenhos da Península Ibérica, principalmente, a Castela e Leão. Estes desvios ou inadequações suscitaram práticas de marginalização e estigmatização pelas sociedades em que estes indivíduos se relacionaram e produziram sua vida.

.

No medievo, as pluralidades sexual, étnica e física, sensorial e intelectual eram nitidamente presentes e dependentes da aceitação comunitária, suscitando posicionamentos ambíguos ora excluindo ora integrando os parcialmente. Perceber como essa presença afetou e marcou o relacionamento das pessoas temporariamente aptas e como modelou a compreensão jurídica do período têm acarretado debates em torno do assunto. Em síntese, o dilema principal reside justamente na forma como os dados utilizados pelos historiadores são produzidos.

Assim, a pergunta mais apropriada seria, então, como dar sentido a essas experiências recortadas em um universo pulverizado de fontes elaborados por outrem sem a concordância destes indivíduos e cujos propósitos diferiam eventualmente em sua totalidade daquela que desejaríamos: o de propor um retrato destes aspectos que animam e suscitam a pesquisa e o trabalho árduo de inúmeros historiadores atualmente. É lugar-comum relembrar do papel da espiritualidade na compreensão e estruturação simbólica da visão de mundo medieval.

Temos que ter em vista que a padronização dos discursos e produções sobre as pessoas com deficiência só passa a acontecer a partir do século XVI, justificando, dessa forma, a pulverização e concorrência de escritas contraditórias entre si sobre o espaço e o lugar do desabitado nos séculos XII e XIII. Inquerir os artefatos culturais que materializam essas contradições é desafiador, mas permite abordar os mecanismos sociais que marcaram o desabilitado. Esse dado deriva das análises de Sara Newman, em *Writing Disability - A Critical History* (2013), que observou uma convergência em torno da padronização discursiva sobre a deficiência coincidente com a criação da impressão por tipos móveis por Gutenberg e sua disseminação e o aparecimento da palavra ‘deficiência’ nas línguas europeias.

Newman (2013) destacou, assim, que justamente no momento de emergência de uma padronização discursiva surge uma reconceituação do corpo com deficiência como uma máquina que precisaria ser consertada: “Nesse momento, a presença de problemas físicos e sua reconceituação como deficiências adquiridas um ar de autômato; o corpo de alguém funcionava

corretamente ou estava quebrado, incapacitante e necessário reparo" (NEWMAN, 2013, p. 7, tradução nossa)[67].

Contudo, Newman compreendeu que parte destas considerações já estariam postas no momento imediatamente anterior que incluía, inclusive, a reparação das almas e dos corpos para que a salvação espiritual da alma fosse uma possibilidade no pós-vida:

> [...] a presença de condições físicas problemáticas foi associada a questões espirituais, adquirindo especialmente a salvação. Dentro desse modelo, corpos terrenos imperfeitos, fracos e muitas vezes femininos eram obstáculos, ou seja, deficiências, a serem removidos do bloqueio do caminho para a salvação, uma meta que exigia corpos e almas perfeitos (NEWMAN, 2013, p. 6, tradução nossa)[68].

Para as interpretações que relacionam a deficiência a uma punição divina, subscrevem-se o caráter dúbio, ao mesmo tempo em que o *impairment* (condição física, sensorial ou intelectual) implicava uma enfermidade espiritual, ocorria também uma ênfase no sofrimento corporal como marca ou insígnia de um portador de santidade:

> [...] o sofrimento corporal se tornou um pré-requisito para a santidade no final da Idade Média, algo que selou conclusivamente sua existência santa. O sofrimento passou a ser valorizado e glorificado, mostrando os santos como verdadeiros seguidores e imitadores de Cristo (KUULIALA, 2020, p. 13, tradução nossa)[69].

Nos relatos hagiográficos, atitudes de devoção pessoal são fisicamente compensadas com a concessão da graça: a libertação da condição intrínseca do sujeito seja ela congênita ou adquirida. Deste gesto e esforço pessoal vê-se abundantes exemplos nas *Cantigas de Santa Maria* de Alfonso X, o Sábio. Aportam-se em tais relatos descrições vívidas, mas que frequentemente consideram apenas a PCD ou, a pessoa com desabilidade, como uma metáfora para uma narrativa de cunho moralizante.

De fato, Alain Boureau (1994) destaca a nítida presença da sacralidade enquanto marca do corpo e dos discursos corporais medievais. A suposta

---

[67] Cf. original: "At that moment, the presence of physical problems and their reconceptualization as acquired deficiencies had an air of automaton; someone's body functioned properly or was broken, disabling and in need of repair".

[68] Cf. original: "[...] the presence of problematic physical conditions was associated with spiritual issues, especially acquiring salvation. Within this model, imperfect, weak, and often female earthly bodies were obstacles, i.e. deficiencies, to be removed from blocking the path to salvation, a goal that required perfect bodies and souls.".

[69] Cf. original: "[...] bodily suffering became a prerequisite for sainthood in the late Middle Ages, something that conclusively sealed their holy existence. Suffering came to be valued and glorified, showing the saints as true followers and imitators of Christ".

redescoberta do corpo no alvorecer do renascimento do século XVI é um dos principais e recorrentes abusos em relação a temática. A nascente visão turva do corpo no milênio medieval surge como um projeto de pensadores renascentistas, e não foi determinada pela própria historiografia.

As bases religiosas do cristianismo foram assentadas sob o ideário da encarnação, segundo o qual Deus assume um corpo mortal e frágil para proporcionar a salvação humana. Muito foi escrito sobre a diferenças anatômicas entre os corpos de homens e mulheres, mas ainda persiste a necessidade de reflexão sobre a polivalência dos discursos sobres os corpos anômalos, deformes ou com desabilidades durante o período pré-moderno.

Assim, a pesquisa de doutorado apresenta em seu escrutínio a proposta de vistoriar e contextualizar um conjunto coordenado de narrativas sobre a desabilidade e os corpos com desabilidades, dando especial ênfase aos processos de produção da pessoa com deficiência como uma entidade corpórea e social atípica em função das desabilidades e dos discursos construídos por pessoas temporariamente aptas (TABs).

A relevância do estudo reside em seu papel como uma ferramenta para o fortalecimento da cidadania, ao investigar um contexto específico - o reinado de Afonso X (1252-1284) – e a atuação das instituições legais em estabelecer os contornos da participação jurídica e social dos súditos com diferenças corporais marcantes. Nesse sentido, a cidadania não variava apenas em função da filiação religiosa (tendo os cristãos mais direitos que mudéjares e sefarditas), mas também havia certamente uma disposição em diferenciar os súditos em função do corpo[70]. Portanto, a construção da atipicidade corpórea atendia aos interesses de classificação e hierarquização dos súditos castelhano-leoneses. Tal classificação era um dos critérios para a distribuição dos direitos, privilégios e definiam a extensão da capacidade de participação social de cada um.

A revolução sexual da década de 70, a adesão às cirurgias plásticas, a luta pela igualdade racial, combate à discriminação da homossexualidade e às pessoas LGBTQIA+ reacenderam os debates em torno das definições do corpo

[70] A questão da desigualdade de oportunidades em relação à filiação religiosa e os conflitos religiosos existentes em Castela foram abordados durante o mestrado e resultaram na dissertação *Os conflitos étnico-religiosos em Castela durante o reinado de Alfonso X (1252-1284)*, defendida em 2021.

a partir de contestações pontuais às demandas sociais que reivindicavam direitos civil e maior liberdade e oportunidades às PCDs. Dessa maneira, estes movimentos colaboraram por estabelecer o entendimento que as dificuldades sociais e o processo que resultou em exclusão não era produto da lesão física que projetava um impedimento a PCD, e sim as codificações culturais que estipulavam certas condutas e lugares a que era pertinente estar uma pessoa com deficiência.

No Reino Unido, a história do movimento pelos direitos civis das pessoas com deficiências remonta aos residentes do *Le Court Cheshire Home* deram origem a União dos Deficientes Físicos Contra a Segregação (UPIAS) – em inglês, *Union of the Physically Impaired Against Segregation.*

A deficiência (*disability*) e a incapacidade (*impairment*) encontram-se separados entre é o que é cultural e o que é físico no modelo social da deficiência. Assim, os problemas que caracterização a condição de incapacidade são percebidos como estranhos ao preconceito e marginalização social direcionados a estes. Segundo Oliver (1992), o modelo social da deficiência é o responsável pela inversão de uma “ordem causal” produtora da incapacidade, isto é, o deslocamento do corpo para as barreiras construídas (físicas, culturais, etc.) que impossibilitam a plena participação das pessoas com diferenças corporais. Escolas que segregam; layouts projetados por arquitetos e urbanistas não inclusivos; reuniões sem o uso de interpretes que utilizem a linguagem de sinais.

Todavia, Tom Shakespeare (2006) destaca a fragilidade dos pressupostos que se ancoram na compreensão de um mundo sem barreiras. Desafiando outras perspectivas, o modelo social sinaliza a presença de uma experiência coletiva nas quais seria possível demover quaisquer barreiras de acesso existente entre a pessoa com deficiência e seu ambiente imediato. No entanto, Shakespeare atesta que tamanha suposição esbarra é inúmeras dificuldades para se tornar plenamente realizável. Vide:

> Por exemplo, muitas partes do mundo natural permanecerão inacessíveis para muitas pessoas com deficiência: montanhas, pântanos, praias são quase impossíveis para usuários de cadeira de rodas atravessar, enquanto o pôr do sol, o canto dos pássaros e outros aspectos da natureza são difíceis para aqueles que não têm visão ou audição vivenciarem. Em ambientes urbanos, muitas barreiras podem ser mitigadas, embora edifícios históricos muitas vezes não possam ser facilmente adaptados. No entanto, as

> acomodações são às vezes incompatíveis porque pessoas com diferentes deficiências podem exigir soluções diferentes: pessoas cegas preferem degraus e meios-fios definidos e pavimentação recuada, enquanto usuários de cadeira de rodas precisam de rampas, meios-fios rebaixados e superfícies lisas. Às vezes, pessoas com a mesma deficiência exigem diferentes soluções: algumas pessoas com deficiência visual acessam texto em Braille, outras em letras grandes, fita de áudio ou arquivos eletrônicos (SHAKESPEARE, 2006, p. 201, tradução nossa)[71].

Como as compreensões medievais do corpo com deficiência permitem revelar aspectos políticos, sociais e culturais de contexto histórico castelhano-leonês e aragonês entre os séculos XII e XIII? Essa questão de fundo percorre as laudas da pesquisa buscando apresentar as principais formas de se relacionar com esse "outro'', o desabilitado: pessoas com mobilidade reduzida, disfunções cognitivas, dificuldades sensoriais.

Essa pesquisa é uma contribuição ao enfrentamento da exclusão social de pessoas com deficiências e o combate ao capacitismo[72]. Tendo em conta as premissas já mencionadas, pretende-se trazer à escrita histórica sujeitos há muito escondidos, trancafiados no seio familiar, longe das reflexões e preocupações de historiadores possuem uma história que importa e merece ser contada. De qualquer forma, essa história é por demais extensa e abrangente, cheia de nuances e meandros, que vários recortes se fazem necessários.

Segundo Barnes (2016), o "capacitismo" têm uma acepção polissêmica, abrangendo mais que o preconceito individual, já que está diretamente relacionado à maneira como cada sociedade se estrutura:

> Utilizo o termo "capacitismo" para designar o preconceito social e o estigma dirigidos contra as pessoas com deficiências em virtude do fato de serem desabilitadas, tal como as pessoas utilizam o termo "racismo" para designar o preconceito social e o estigma dirigidos

---

[71] Cf. original: "For example, many parts of the natural world will remain inaccessible to many disabled people: mountains, bogs, beaches are almost impossible for wheelchair users to traverse, while sunsets, birdsong and other aspects of nature are difficult for those lacking sight or hearing to experience. In urban settings, many barriers can be mitigated, although historic buildings often cannot easily be adapted. However, accommodations are sometimes incompatible because people with diferente impairments may require different solutions: blind people prefer steps and defined curbs and indented paving, while wheelchair users need ramps, dropped curbs, and smooth surfaces. Sometimes, people with the same impairment require diferente solutions: some visually impaired people access text in Braille, others in large print, audio tape or electronic files".

[72] Por capacitismo (ou *ableism*, em inglês) consideramos as ideias e expressões que pressupõem as pessoas desabilitadas como inferiores as demais. Nesse sentido, a LBI – Lei Brasileira de Inclusão – busca punir pessoas e organizações capacitistas. De forma geral, podemos dizer que o capacitismo é uma forma de preconceito contra as pessoas com deficiências. E somente através do combate às posturas capacitistas é que poderemos erigir uma sociedade permeada pela equidade, inclusão e justiça social.

> contra as pessoas de uma determinada raça em virtude do fato de serem membros dessa raça. Mas este preconceito abrange mais do que apenas atitudes pessoais – pode **incluir a forma como a nossa sociedade está estruturada e organizada**. Assim, por exemplo, um mundo livre de incapacidades não é simplesmente um mundo onde nenhum indivíduo nutre pensamentos preconceituosos sobre as pessoas com deficiências, é também um mundo que não contém enormes barreiras de acessibilidade para as PCDs (BARNES, 2016, p. 5, tradução nossa)[73].

Diversos pesquisadores como Metzler (2006; 2013) e Le Goff (2005) têm sugerido um grande contingente populacional de PCDs nas sociedades medievais. Porém, ainda que não existam estimativas que permitam o cálculo do porcentual adequado, sua invisibilidade social é precisamente conhecida. Scarborough (2018) propõe discutir a noção de "capacidade" através do que se definia como normativo para acomodar as pessoas fora da norma como anômalos ou desviantes. Porém, observa que a ideia de corpo ideal ou perfeito é uma formulação excessivamente recente, não tendo correspondência no século XII e XIII. Os escritores medievais para aludir ao corpo, destacavam sempre que o corpo ideal fora perdido a época do Jardim do Éden, como forma de se punir o pecado original, e que só poderia ser alcançado em uma existência não terrena (SCARBOROUGH, 2018, p. 15).

Deste modo, busca-se argumentar que o corpo de uma PCD é um corpo legítimo que não requer cura ou intervenções. Apresentarei nos capítulos subsequentes cenários de acolhimento e exclusão de pessoas com deficiência em Castela e Leão ressaltando a atitude contraditória e alternante presente em tal universo cultural perfazendo, assim, um quadro difuso de posturas e compreensão forjadas sobre e para as PCDs. Além disso, as narrativas não consensuais da desabilidade serão analisadas juntamente com as fontes selecionadas, oriundas do reinado afonsino no século XIII, sobretudo, as *Siete Partidas* (SP) e as *Cantigas de Santa Maria* (CSM).

---

[73] Cf. original: "I use the term 'ableism' to mean social prejudice and stigma directed against the disabled in virtue of the fact that they are disabled, just as people use the term 'racism' to mean social prejudice and stigma directed against those of a particular race in virtue of the fact that they are members of that race. But this prejudice encompasses more than just personal attitudes—it can include the way our society is structured and organized. So, for example, a world free of ableism is not simply a world where no individuals harbor prejudiced thoughts about the disabled, it's also a world that doesn't contain massive accessibility barriers for the disabled".

1.4 Corpus documental analisado: as *Cantigas de Santa Maria* (CSM) e as *Siete Partidas* (SP)

Nas CSM é invariavelmente o povo o grande protagonista dos milagres e a biblioteca do palácio de El Escorial é responsável pela salvaguarda de numerosas fontes sobre o reinado afonsino (1252-1284).

Os manuscritos preservados das Cantigas de Santa Maria (CSM) apresentam 429 canções sacras distribuídas em quatro códices: 1) Códice To, localizado em Madrid, 100 cantigas; 2) Códice T, ou Códice Rico, arquivado em El Escorial e, recentemente digitalizado – uma versão ampliada do códice T e mais tardia[74]; 3) Códice F, em Florença.

As CSM retratam o momento de constituição de uma cultura letrada em galego-português ao mesmo tempo que refletem a ascensão de uma cultura popular. Voltando-se a esta questão, Domínguez Rodrígues (1991) destacou ser uma sociedade profundamente impregnada pelos ideais franciscanos e, ao mesmo, distanciada das perspectivas dogmáticas produzidas pelos dominicanos.

No entanto, estas cantigas eram destinadas à apreciação sonora. Com a inclusão de textos, iluminuras em muitas das cantigas e melodias consistem numa obra monumental e de relevância ímpar ao estudo das desabilidades medievais já que apresentam uma diversidade de casos e situações nas quais pessoas com deficiências físicas são o cerne da narrativa. Em termos imagéticos, são uma obra exemplar do gótico já que nenhuma outra produção religiosa (saltério, livro de horas) recebeu iluminações até os Reis Católicos: Isabel (Castela) e Fernando (Aragão).

Dessa forma, analisar as CSM em seu conjunto permite estabelecer não apenas os entendimentos sociais que dimensionam as deficiências físicas, mas também especificar em que medida estas deficiências contrastam com tais definições justamente devido a sua qualidade de inaturais, ou seja, ao fato de derivarem de formulações sociais, de construções que ao incidir sobre as PCD

[74] Cantigas de Santa Maria, Códice Rico. RBME Digital – Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Online. Acessado em 03 jan. 2024. Disponível em https://rbme.patrimonionacional.es/s/rbme/item/11337#?xywh=-3852%2C-312%2C11446%2C6240

excluem, limitam, invalidam e desabilitam muitas das perspectivas de engajamento comunitários partilhados com os grupos não marginalizados.

Neste projeto de sociedade erigido no quadro das disposições legais sancionadas por Afonso X, o sábio, algumas deficiências encontram-se privilegiadas em detrimento de outras, mesmo aquelas que denotam e expõe aspectos físicos muito marcantes em alguma medida são merecedoras de certos benefícios sociais. Afinal, esta particular representação destoa das representações utilizadas no Antigo Testamento.

Acerca das formulações definidas em Levíticos, Irina Metzler (2009) apontou que apenas as deficiências que ocasionavam alterações ou deformações visíveis eram condenadas e punidas com a exclusão de seus possuidores das atividades compartilhadas pelas pessoas consideradas saudáveis. Assim, temos que:

> Pessoas cegas, mancas, com costas tortas e pessoas com várias outras "manchas/marcas" visíveis não estão autorizadas a fazer sacrifícios no altar, i. e. para se tornarem sacerdotes, mas os surdos não estão excluídos. Mas então a surdez não tem quaisquer sinais visíveis, uma vez que na aparência externa a pessoa surda não é de forma alguma diferente da pessoa que ouve, de modo que se **a principal preocupação em Levítico era excluir pessoas que cometiam uma 'ofensa' visível**, então não havia nenhuma razão para excluir os surdos (METZLER, 2009, p. 79, tradução nossa)[75].

A devoção a Virgem Maria e a sua infiltração no imaginário popular foi devidamente registrado textual, material e visualmente numa gama bastante diversa de suportes e artefatos culturais do século XIII, bem como está registrado o empenho do rei e seu trovador, Alfonso X, em promover o seu culto[76]. Este aspecto se relaciona à preocupação do monarca em ocupar o espaço até aquele momento coberto pelo santuário de Santiago de Compostela e consolidado através da rota de peregrinação que se desenvolveu em seu entorno. Tal rota impulsionou o surgimento de novas cidades, edificação de alojamentos, leprosarias e estruturas para acomodar estes peregrinos.

---

[75] Cf. original: "Blind, lame, crooked backed people and people with various other visible 'blemishes' are not permitted to make sacrifices at the altar, i. e. to become priests, but the deaf are not excluded. But then deafness does not have any visible signs, since in outward appearance the deaf person is in no way different from the hearing person, so that if the prime concern in Leviticus was to exclude people who gave visible 'offence', then there was no reason to exclude the deaf.".

[76] A representação de Maria amamentando seu filho Jesus não é uma invenção do século XIII propriamente vide que no Egito faraônico os mesmos motivos iconográficos aparecem para representar a deusa Isis ao amamentar seu filho Osíris.

As SP surgiram ancoradas em códigos jurídicos e eclesiásticos anteriores tais quais as leis visigodas e justinianas. Da redação do texto final participaram um comitê de juristas chefiados por Alfonso X, entre os quais o mais proeminente foi o italiano Giacomo Giunta (1220-1294) mais conhecido como mestre Jacobo. O texto começou a ser escrito em 1256, sendo finalizado apenas em 1265 e aspirava a substituir os *fueros* até então vigentes em Castela. O que é mais intrigante é a relevância que tal codificação assumiu em sua posteridade. Gassmann (2021) apontou devidamente essa amplitude:

> As *Siete Partidas* foram importantes para as leis de Castela, depois da Espanha e depois das colônias espanholas, influenciando também as leis dos antigos estados espanhóis dos EUA, como Louisiana, Texas, Arizona e Califórnia. Embora largamente substituídos pelas codificações baseadas nos modelos napoleónicos, os princípios estabelecidos nas *Siete Partidas* ainda ecoam nos sistemas jurídicos ibéricos e relacionados (GASSMANN, 2021, p. 3, tradução nossa)[77].

A própria prática jurídica ensinada em Salamanca e Palencia estava baseado no sistema bolonhês. Escrito castelhano, o novo código de leis abrangia sete dimensões (ou partes), sendo cada uma delas subdividida em títulos (são 182) e, a seguir, em leis (2.802 leis em seu conjunto). Em 1555 recebeu a glosa ou comentários jurídicos do glosador Gregório López (1496-1560) em uma versão incunábula[78].

O maior problema em relação às SP foi apontado por García-Gallo (1984) e se trata da ausência de manuscritos produzidos durante o reinado de rei sábio. Para García-Gallo (1984):

> Traço comum a todas as obras legais atribuídas a Afonso X é que não se conhecem em seu original, mas somente em cópias dos séculos XIV e XV e mais ainda do século XVI, o que deixa aberta a possibilidade de que o texto originário tenha sido interpolado ou reelaborado (GARCÍA-GALLO, 1984, p. 101, tradução nossa)[79].

Inspirava-se primariamente na obra justiniana, mas não como mero imitador como destacou adequadamente Casalduero (1988):

---

[77] Cf. original: “The *Siete Partidas* was of importance to the laws of Castile, then Spain, and then the Spanish colonies, influencing also the laws of formerly Spanish US States such as Louisiana, Texas, Arizona, and California. Though largely superseded by the codifications based on the Napoleonic models, the principles set out in the *Siete Partidas* still echo through Iberian and related legal systems”.

[78] Trata-se de um texto impresso elaborado através do uso de tipos móveis durante os inícios da tipografia.

[79] Cf. original: “Rasgo comun a todas las obras legales atribuidas a Alfonso X es que no se conocen en su original, sino sólo en copias de los siglos XIV y XV y aun del XVI, lo que deja abierta la posibilidad de que el texto originario haya stdo interpolado o reelaborado”.

> Acontece que Alfonso pretende algo mais do que imitar Justiniano; pretende escrever uma obra comparável à sua; Ele pretende igualá-lo, portanto. Portanto, Afonso não quer, ao se aproximar dos sete, parecer que se aproxima porque Justiniano o fez, mas sim como Justiniano o fez, como deveriam fazer todos aqueles que ensinam e compõem (CASALDUERO, 1988, p. 208, tradução nossa)[80].

Contudo, a substituição legal pretendida por Afonso X, o sábio só veio a ocorrer tardiamente já que, precisamente, pouco tempo a finalização do trabalho jurídico um protesto em 1272 obrigou o monarca a reafirmar os *fueros* já estabelecidos e que precediam o seu reinado. Essa revolta nobiliária foi descrita na Crônica de Afonso X e tinha como foco a eliminação de muitos privilégios da nobreza castelhana-leonesa sancionada pelo mais extenso dos códigos jurídicos produzidos por Afonso X[81]. Os nobres revoltos obtiveram na época o apoio do sultão de Granada, Maomé I (1194-1273) que ofereceu suprimentos alimentares e logísticos para respaldar o levante.

O século XIII foi marcado pelo governo de Afonso X por uma breve trégua expansão territorial rumo a Andaluzia. Nessa altura o estado de granada era vassalo e tributário ao rei sábio. No entanto, os conflitos religiosos e as disputas religiosas entre judeus, cristãos e muçulmanos são evidentes à despeito da clássica ideia de "tolerância" difundida a respeito da convivência com a diversidade. Uma importante característica do cenário de Castela e Leão pelo plurilinguismo, tal situação foi muito bem descrita por Carlos Folgar (2016):

> É uma situação bastante heterogénea, com convivência de idiomas diferentes. No que diz respeito às variedades linguísticas do tipo neolatino, encontramos, indo do ocidente para o oriente, as três grandes línguas da Coroa de Castela: o galego-português, o leonês e o castelhano. A estas três há que acrescentar outra, não românica, que é o vasconço, limitado aos territórios bascos, que desde os começos do século XIII se encontravam incluídos no reino castelhano, uma vez que Navarra tinha sido coagida a cedê-los a Castela. Finalmente, temos de mencionar outras línguas também não indo-europeias, que são o árabe e o hebreu. É patente, pois, o cenário de plurilinguismo (FOLGAR, 2016, p. 24).

Essa diversidade linguística não caracterizou apenas o cotidiano das pessoas que viveram em tal temporalidade como também está refletida nos documentos escritos produzidos no reinado afonsino.

---

[80] Cf. original: "Es que Alfonso pretende algo más que imitar a Justiniano; pretende escribir una obra a su obra comparable; pretende igualarle, por lo tanto. De ahí que Alfonso no quiera, al acercarse al siete, parecer acercarse porque lo hizo Justiniano, sino como lo hizo Justiniano, como debieran hacerlo todos los que enseñan y componen".

[81] Dentre o conjunto legislativo abarcado neste amplo projeto jurídico empreendido por Alfonso X destacamos o Espéculo (1258), Fuero Real e as Siete Partidas.

Para apoiar nossas análises e traduções acessamos o projeto investigativo da universidade Valladolid "*7 Partidas Digital"* que promoveu uma atualização bibliográfica e estabeleceu uma nova edição crítica das SP a partir do cotejo das quatros versões existentes das mesmas, vide: Alonso Díaz Montalvo (1491), Francisco de Velasco (1528), Gregório López (1555) e *Real Academia de la Historia* (1807). Nesse sentido, torna-se útil esclarecermos o que entendemos por edição documental. Para tanto adotamos a diferenciação estabelecida por Elena Pierazzo (2014):

> A **edição documental** difere da transcrição no sentido de que uma edição documental se destina a ser distribuída publicamente, enquanto a transcrição representa a primeira etapa privada do trabalho editorial; uma transcrição pode tornar-se uma edição documental no momento em que o seu criador (o editor) decide que é suficientemente precisa e segue as convenções académicas aceites suficientemente bem para ser distribuída publicamente (PIERAZZO, 2014, p. 2-3, tradução e grifo nosso)[82].

Ou seja, entre essas duas etapas do trabalho editorial mencionados por Pierazzo (2014), a edição é aquela que comporta maior refinamento em relação ao texto produzido, obtendo também autoridade adicional ao conteúdo já que o editor confere não apenas confiabilidade, como também acentua a precisão das informações contidas no documento.

1.4.1 Rastreando as desabilidades nas CSM: demarcação das ocorrências narrativas

Para melhor compreender a presença de pessoas com desabilidades nas ocorrências narrativas do *corpus* das CSM, empreguei o tabelamento dessas ocorrências no registro literário-devocional da época. As CSM são um verdadeiro monumento, uma bíblia estética do século XIII, e, em várias passagens encontramos representadas as PCDs. Foram composições poéticas elaboradas em galego-português, a língua utilizada pelas elites castelhano-leonesas no século XIII. Em boa parte destes relatos encontramos a participação direta do próprio rei Alfonso X, o Sábio.

---

[82] Cf. original: "The documentary edition differs from transcription in the sense that a documentary edition is meant to be publicly distributed, while a transcription represents the private first stage of the editorial work; a transcription can become a documentary edition in the moment its creator (the editor) decides it is accurate enough and follows accepted scholarly conventions well enough to be distributed publicly.".

O conjunto desta obra afonsina abrange 427 poemas. Esses poemas marianos são comumente divididos em dois tipos. O primeiro deles é o que se chama as cantigas de milagres que narram, conforme o próprio nome antecipa, milagres e histórias nas quais a Virgem Maria participa ativamente; o segundo tipo são as cantigas de louvor que adotam um tom mais profundo e místico destinadas, portanto, a uma espécie de oração ou prece à Virgem Maria.

Os manuscritos das CSM que chegaram até nós além de contarem com iluminuras dispõem também das notações musicais com as quais era possível entoar os cânticos devocionais[83]. A corte afonsina era multicultural e multirreligiosa, tendo em seu *scriptorium* régio, ou, como conhecemos, a Escola de Tradutores de Toledo, trovadores e compositores de culturas como a moçárabe e a mudéjar.

Assim, aliada à necessidade de se realizar uma escolha sobre qual grupo de PCDs privilegiar dentro das análises e discussões travadas no campo dos DS propõe-se sintetizar as ocorrências contidas no, já enfatizado, vasto corpus documental que constituem as CSM. Para isso realizamos um levantamento quantitativo das cantigas buscando construir uma base de dados suficientemente ampla para assegurar a interpretação mais acurada das informações obtidas.

De certo modo, a recorrência dos casos é um meio de se justificar e disponibilizar aos leitores uma exposição e argumentação dos fenômenos que intenciono descrever, isto é, o de elucidar ou dar a conhecer as normas do sistema social castelhano-leonês às quais menosprezam determinadas habilidades ao passo que premiam outras, sobretudo, em relação a diferença corporificada.

Em síntese, essa dimensão pode ser melhor explicada pela separação entre atributo corporal, aspecto corporal esperado pelo conjunto da sociedade da qual um indivíduo participa, e, o estigma, que evoca a ruptura destes padrões corporais desejados e estabelecidos como naturais e comuns (GOFFMAN, 1963).

---

[83] São 4 manuscritos, e foram interrompidos com a morte de seu “autor” Alfonso X. Entendo aqui a autoria a partir de uma perspectiva ampla, como a forma em que se apresentam as cantigas do cancioneiro mariano afonsino. Embora a maioria delas não tenham sido escritas pelo rei Afonso X, foi ele quem deu os contornos definitivos do texto que hoje conhecemos e é o seu ponto de vista que permeia todo o material narrativo.

Neste mencionado aspecto, temos que se perguntar por um momento qual seria, deste modo, a utilidade social destas discrepâncias. Goffman (1963) salienta que a discrepância entre a realidade física desejada e a realidade física existente conduz os indivíduos a uma reclassificação de caráter negativa nomeada pelo autor como sendo o “estigma”. Nas palavras de Goffman, neste momento, portanto, nos quais as duas realidades não se correspondam em sua totalidade

> [...] deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande - algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem (GOFFMAN, 1963, p. 6).

Para Goffman como consequência do estigma podemos apontar a emergência de uma “interação angustiada” em “situações sociais mistas”, nas quais estejam presentes os ditos normais e os estigmatizados. Esse tipo de relação é evidentemente problemático haja vista que as pessoas tendem a evitar o contato com os estigmatizados. Por outro lado, este panorama de depreciação do outro força os estigmatizados a uma condição de autoisolamento que muitas vezes é referida na obra de Goffman como “exclusão social”.

E, também é possível depreender uma terceira dimensão advinda desse contexto – essa se observa pela dificuldade inerente dos estigmatizados em compreender o que é pensado sobre eles e por aqueles que não possuem os mesmos atributos corporais desviantes. Em geral, essas características observáveis são percebidas como indignas, desacreditáveis e não são toleradas sem que sua identidade pessoal não seja contaminada e a pessoa que a possua fique marcada por essa ausência/ diferença.

Uma das questões centrais dessa discussão é compreender os mecanismos pelos quais se constrói e se dissemina o conhecimento sobre o estigma. Em outras palavras, trata-se de investigar como ocorre a comunicação social da diferença corporificada – uma diferença que, como vimos, frequentemente reduz a pessoa com deficiência à condição de sujeito marginalizado, ou seja, alguém cuja identidade é definida pela desabilidade.

Esse aspecto, em particular, dialoga com a hipótese central da tese, que aponta que as representações das identidades das PCDs e o conceito de

'desabilitado' são construções fundamentadas na ideologia da habilidade. Essa ideologia privilegia corpos normativos e marginaliza aqueles considerados divergentes, promovendo formas negativas de apropriação dessa identidade e condicionando a inserção do 'outro', corporalmente divergente, na agenda política afonsina.

A inserção da pessoa com desabilidade na organização jurídica delineada pelo rei Afonso X frequentemente resultava na diminuição e precarização de sua existência social. As SP codificaram normas marcadamente assimétricas, utilizando dispositivos jurídicos para restringir direitos fundamentais, como o casamento, a herança e a participação cívica. Essas disposições refletem uma interconexão entre as práticas culturais e a cultura jurídica da corte afonsina, destacando como a legislação era instrumentalizada para consolidar hierarquias sociais e marginalizar corpos considerados divergentes.

O objeto particular de nosso estudo são as pessoas com deficiências físicas e suas possibilidades de existência no século XIII. Finalmente, a seguir será traçado um quadro de como tais deficiências se apresentam e os dados mais relevantes esboçados nas narrativas de milagres das CSM.

Na *Segunda Partida*, precisamente, Alfonso X incumbe aos físicos (médicos) e a Física o tratamento do corpo:

> Física, segundo mostraram os sábios antigos, tanto quer dizer sabedoria para conhecer as coisas segundo a sua própria natureza, [...] e por ela bem sabem podem fazer muitos bens e eliminar muitos males, e sobretudo proteger a vida e a saúde aos homens, desviando deles as enfermidades pelas quais sofrem grandes lacerações e vem à morte. **E aqueles que isto fazem são chamados físicos**, que não apenas hão de se esforçar para sanar as enfermidades aos homens, mas guardar ainda a saúde de maneira que não enfermem (SEGUNDA PARTIDA, Título 9, Lei 10, tradução e grifo nosso)[84].

Com isso, distintamente do que as CSM realizam, as SP atribuem aos físicos o dever de compor estratégias de reabilitação corporal e a preservação da saúde do corpo. Contudo, não implica ainda haver uma cisão entre os

[84] Cf. original: “Física, según mostraron los sabios antiguos, tanto quiere decir como sabiduría para conocer las cosas según naturaleza cuáles son en sí, y qué obra hace cada cual en las otras cosas; y por ella lo que esto bien saben, pueden hacer muchos bienes y quitar muchos males, y señaladamente guardando la vida y la salud a los hombres, desviando de ellos las enfermidades por las que sufren grandes lacerias y vienen a la muerte. Y los que esto hacen son llamados físicos, que no tan solamente han de esforzarse por quitar las enfermedades a los hombres, más guardarles aún la salud de manera que no enfermen, y por esto es menester que los que el rey trajere consigo, que sean muy buenos.”

físicos e os religiosos, haja vista que a maior parte dos físicos são religiosos, e quando não encontram respaldo na física imputam a religião o desafio da cura. Nesse sentido, deixam ao âmbito religioso a condição da deficiência, por esta não ser exatamente uma enfermidade, uma doença tratável, mas que através da manifestação do divino, pode se tornar transitória. Porém, mesmo com a transitoriedade, a deficiência ainda é um fator que marca e sedimenta através de atos estigmatizantes, que pouco a pouco afastam esses indivíduos da cidadania plena, uma posição social inferiorizada.

A expressão deste conteúdo estigmatizante que compõe as disposições legais sancionadas pelo rei Alfonso X, o sábio, veiculavam às pessoas com deficiências perdas significativas das possibilidades de integração social.

A compreensão destes como um fenômeno advindo de um processo social de distinguir-se do outro a partir da diferença física aparente causa não apenas constrangimento como implica aos diferentes atores sociais uma desigualdade de oportunidades que se tipifica nas interações sociais e nas impossibilidades das mesmas – vide o caso de pessoas com doenças cutâneas. Assim, a frequente repetição de estereótipos num dado conjunto ou grupo selecionados permite deslindar como a atuação jurídica afonsina confluiu para compor uma cidadania demasiado restritiva às PCDS.

O termo “mudo” muito corrente nos textos medievais é hoje considerado inadequado em virtude da surdez não se relacionar especificamente a uma incapacidade de funcionamento do aparelho fonador, ou seja, não nenhum problema inerente às cordas vocais. Assim, a comunidade surda não o aceita devido aos prejuízos implicados pela sua utilização. Como aponta a *National Association of the Deaf* (NAD), organização estadunidense: “As comunidades surdas são diversas, com pessoas se identificando como surdas, surdo cegas, surdo deficientes, deficientes auditivos e com surdez tardia” (NAD, s.d, tradução nossa)[85]. Porém, o entendimento estabelecido é de que não existem pessoas “surdo-mudas”, pois todos aqueles que são surdos possuem cordas

[85] Cf. original: “Deaf communities are diverse with people identifying as Deaf, DeafBlind, DeafDisabled, Hard of Hearing, and Late-Deafened. There are variations in how a person becomes deaf, level of hearing, age of onset, educational background, communication methods, and cultural identity”. *In*: Community and Culture – Frequently Asked Questions. NAD – National Association of the Deaf. Online. Acessado em 17 out. 2024. Disponível em: < https://www.nad.org/resources/american-sign-language/community-and-culture-frequently-asked-questions/>.

vocais e, principalmente, se comunicam, pois é a comunicação não é uma habilidade exclusiva dos ouvintes. Desse modo, de forma precisa, “Eles usam linguagem de sinais, leitura labial, vocalizações e assim por diante para se comunicar. A comunicação não é reservada somente para pessoas ouvintes, e usar a voz não é a única maneira de se comunicar” (NAD, s.d., tradução nossa)[86].

É notável nas narrativas das CSM o emprego concomitante dos termos surdo e mudo para qualificar os indivíduos com surdez. A concomitância aparece inclusive no título da cantiga, como é o caso da cantiga 69: “hizo oír y hablar al que era **sordo y mudo** en Toledo” (Cantiga 69, CSM, grifo nosso). Outra característica de relevo nesta cantiga é atribuição de um nome e um sobrenome ao indivíduo em questão, era chamado Pedro de Solaranas. Ou, ainda, o caso da cantiga 234, “Cómo Santa María de Villasirga hizo que oyese y hablase un chico que era **sordo y mudo**” (Cantiga 234, CSM, grifo nosso).

Contudo, apesar da comunidade surda, composta tanto pelas pessoas surdas como os CODAs (*Children of Deaf Adult*, em inglês), filhos de pais surdos, e os próprios intérpretes das mais variadas línguas de sinais existentes – não admitirem o uso, ele será aplicado aqui, conforme a sua significação no *corpus* das CSM visto que a palavra ‘mudo’ quando associada ao surdo nas cantigas marianas tem por finalidade destacar uma deficiência que é hereditária, distinguindo-se dos casos nos quais a surdez fora adquirida por quaisquer circunstâncias que não o nascimento. Isso fica explícito, por exemplo, na cantiga 324 “De cómo Santa María curó en Sevilla a un mudo que hacía dos años que no hablaba”, vemos, como o título da narrativa nos informa, se tratar de uma condição recente.

Portanto, para sintetizar esse conjunto de ocorrências descritas nas CSM, apresenta-se a Tabela 1, a qual estabelece a origem da desabilidade de forma suscinta e indica o local de manifestação do milagre. Vejamos:

[86] Cf. original: “They use sign language, lip-reading, vocalizations, and so on to communicate. Communication is not reserved for hearing people alone, and using one’s voice is not the only way to communicate.”. Community and Culture – Frequently Asked Questions. NAD – National Association of the Deaf. Online. Acessado em 17 out. 2024. Disponível em: < https://www.nad.org/resources/american-sign-language/community-and-culture-frequently-asked-questions/>.

Tabela 1: Classificação das ocorrências de desabilidades nas CSM

Cantiga	PCDs	Descrição	Origem	Local do milagre
17	Contreyto	Mulher comete incesto ficando grávida do filho	Punição com doença: o fogo de São Marçal	Roma
37	Contreyto	Homem com pé amputado	Adquirida. É curado enquanto dorme.	Berria (FR)
41	Sandeu (louco)	Um cambista chamado Garin enlouqueceu	Atentado pelo diabo	Seixons
53	Lepra	Morte predita de um menino com inflamação nos pés	Adquirida. A inflamação atinge um menino pegureiro (guardador de gado)	Soissons
54	Leproso/ hanseático	“doença fedorenta do rosto”	Indefinida	Indefinido
57	Contreytos, “mudos” e cegos	Um cavaleiro chamado Raimundo e seu bando que eram ladrões ficaram paralíticos e cegos.	Punição divina: A Virgem pune com deficiências os ladrões.	Montserrat
69	Surdos e “mudos”	Um homem chamado Pedro de Solarana	Nascimento	Toledo
77	Contreyta	Mulher contorcida/ paralítica; mãos encolhidas;	Adquirida. Levada em uma liteira, obtém a graça da cura em uma vigília.	Lugo
81	Deformidade facial/ Fogo de San Marçal	Uma mulher chamada Gondianda tem o nariz consumido por enfermidade.	Doença. A intervenção da Virgem foi decisiva para a recomposição do tecido fácil afligido pela	Soissons
92	Cegos	Padre que ficou cego	Cegueira adquirida: “ficou cego”. A Virgem aparece em um sonho prometendo sua cura.	Indeterminado
93	Lepra (gafeen)	Filho de um burguês que era gafo	Adquirida. É o resultado dos vícios cometidos.	Indeterminado
101	Surdos e “mudos”	Rapaz surdo-“mudo” de dezoito anos levado ao santuário da Virgem	Nascimento	Soissons
125	Loucura	Uma jovem é	Deficiência	Auvérnia

		atentada por demônios convocados por um padre apaixonado	adquirida: ataques de demônios através de conjuração	
134	Contreyto	Uma multidão que padecia do mal dos ardentes e um homem paralítico, com perna amputada por complicações da enfermidade	Cegueira adquirida	Constantinopla
138	Cegos	João Crisóstomo tem os olhos arrancados por pagãos em Constantinopla	Martírio. Torna-se cego através da violência de pagãos.	Constantinopla
163	Contreyto e “mudo”	Um jogador de dados que perde todos os seus bens no jogo acaba renunciando à Virgem Maria. No correr da narrativa, fica aleijado e mudo.	Punição: torna-se aleijado e mudo por negar a Madre de Deus.	Huesca
166	Contreyto	Um homem ficou paralítico por cinco anos	Punição com doença pelos pecados cometidos	Salas
179	Contreyta	Mulher ficou paralítica	Paralisia adquirida	Salas
189	Leproso / cego	Um peregrino que ficou gafo ao encontrar um dragão em seu caminho	Ao cortar o dragão ao meio é atingido pelo seu sangue. responsável pela perda da visão	Salas
218	Contreyto e cego	Comerciante da região Alemanha aleijado e cego	Acometido por doença não especificada.	Vilasirga
228	Tolleita	Uma mula coxa	Animal sofria de gota: “mula gotosa”	Terena
234	Surdos e “mudos”	Menino levado ao santuário de Vilasirga para ser curado	Nascimento	Saldaña (Palencia)
237	“Muda”	Prostituta violada sexualmente por ex-cliente; tem a garganta cortada	Adquirida: a mulher é violada e degolada por deixar de oferecer seus serviços sexuais para se dedicar aos afazeres	Santarém

			eclesiásticos, como participar da missa num sábado.	
247	Cegos	Menina que nasceu cega abandonada pela mãe	Nascimento	Salas – Astúrias (ES)
249	Contreyto	Pedreiro que caiu durante a construção da igreja de Almazán em Castrogeriz	Acidente de trabalho.	Castrogeriz
262	Surdos e “mudos” e coxa	Mulher surda-“muda”	Nascimento	Puy, Gironda, FR
263	Contreyto	Homem aleijado/ paralítico	Adquirida: “ficou manco". Obtém cura após louvar a Virgem Maria com música em uma missa.	Cudejo
268	Contreyta	Uma mulher nobre ficou paralítica, com pés e mãos disformes. Tendo de ser carregada	Adquirida. A peregrina do reino dos francos viaja até Vila Sirga onde é curada pela Virgem	Villalcazar de Sirga
278	Cegos	Peregrina cega viaja em busca da cura desde a França	Nascimento	Santiago
289	Contreyto	Agricultor fica paralítico por colher trigo	Punição por trabalhar durante a festa de São Quirico	Atocha (bairro de Madri)
314	Cego / louco	Cavaleiro torna-se cego e louco por blasfemar	Punição com a cegueira e loucura por blasfemar. Cavaleiro estava insatisfeito por sua esposa não querer dormir com ele em sua tenda, fazer orações longas à Virgem e criticar a igreja como um espaço “vil”.	Segóvia
317	Contreyto / mudo	Escudeiro tenta estuprar uma menina. É punido com a mudez e torna-se paralítico	Punição: chutar a porta de uma capela dedicada a Virgem. Tem suas pernas quebradas por Cristo.	Santa Maria da Montanha - Galiza
324	Surdos e “mudos”	Homem “mudo” curado na festa	Punição divina. Adquirida.	Sevilha

		da Natividade da Virgem Maria; uso de linguagem de sinais		
327	Contreyto	Um padre acorda com os membros inferiores torcidos (calcanhares e pernas)	Punição: roubo de um pedaço de tecido de linho por um padre – o pano era para ser usado uma toalha para o altar (e o padre usa para fazer cuecas!). O arrependimento leva à cura	Odemira (em Beja, Portugal)
333	Contreyto	Homem paralítico que usava cadeira de rodas há 15 anos	Adquirida. Foi curado no santuário de Terena.	Terena, Portugal
338	Cego	Um servo fica cego arando a terra com bois	Cegueira por acidente de trabalho	Évora - Portugal
343	“Muda”	Menina manceba e “muda” falou por estar possuída pelo Diabo	Punição divina	Caorce / Rocamador
357	Contreyta	Uma mulher chamada Dona Sancha desfigurada (paralisia facial)	Adquirida. Foi curada após realizar suas novenas à Virgem Maria	Santa Maria do Porto
362	Cego	Um ouriveres cego fabrica um relicário para a catedral de Lyon	Um exímio ourívers cego é agraciado com a visão pela qualidade da metalurgia praticada	Chartres
385	Contreyto	Peregrino foi atingido na cabeça por uma pedra ficando paralítico.	Acidente. A fé do peregrino, realização de novelas e o fato de levar uma vela acesa até o santuário da Virgem é central para a sua cura.	Sevilha
391	Contreyta	Criança manca com os pés torcidos	É abençoada com a cura após cumprir as novenas dedicas a Virgem Maria	Santa Maria do Porto

Fonte: elaborado pelo autor.

Na construção da tabela 1 foi indispensável para a identificação dos locais de ocorrência das narrativas relatadas o acesso ao repositório *The*

Oxford Cantigas de Santa Maria Database que fornece informações sobre os 429 poemas das CSM[87]. Esse banco de dados além de apresentar links de entrada para sinopses para as cantigas, fornece indicações bibliográficas referentes a cada uma delas, e, além disso, situa espacialmente as ocorrências. Nesse sentido, é um importante instrumento de pesquisa que permite compreender melhor as cantigas, sobretudo, em relação à edição de Walter Mettmann (1986-1989).

Os termos *contreyto* e *tolleito* aduzem, respectivamente, a alguém com o corpo ou suas partes paralisadas. Nesse sentido, é comum que sejam utilizados como sinônimos para indicar a privação de movimento nos membros inferiores.

As CSM se tornaram um importante canal de informação e difusão sobre as deficiências físicas. Contudo, não consideramos a cantiga 276 como um caso de paralisia. A pesquisadora Connie Scarborough (2017) a inclui como mais uma ocorrência de paralisia. Contudo, nesta cantiga o caçador que é o personagem principal não conseguia se mexer (ou como Scarborough se refere ficou paralítico). Porém, essa não é, de fato, uma situação de deficiência, vide: "Numa outra Cantiga – nº 276 – um dos caçadores do rei entra numa capela e começa a tocar os sinos. Um dos sinos cai, esmagando sua cabeça e deixando-o incapaz de andar" (SCARBOROUG, 2017, p. 45, tradução nossa)[88].

O caçador não realizava movimentos corporais porque havia caído um sino da igreja em sua cabeça. Ou, em outras palavras, ele não estava paralítico, ele estava morto. A cantiga 276 é muito esclarecedora, neste sentido, já que afirma que a cabeça dele havia ficado tão esmagada que parecia pera madura ou manteiga derretida. Assim, ainda que no curso da narrativa recupere seus movimentos, ele os recupera não por estar incapacitado de andar, mas por ter sido ressuscitado pela Virgem Maria.

A partir da tabela 1 é possível depreender que muitos relatos aconteceram em Villalcazar de Sirga, hoje um município do departamento de Leão, mas que na segunda metade do século XIII integrava o caminho de

[87] The Oxford Cantigas de Santa Maria Database. Online. Disponível em <https://csm.mml.ox.ac.uk/?p=database>. Acessado em 16 mar. 2024.
[88] Cf. original: "In another Cantiga – No. 276 – one of the king's huntsmen enters a chapel and begins to ring the bells. One of the bells falls, crushing his head and leaving him unable to walk.".

Santiago de Compostela. Uma série de santuários são evocados nos quais os eventos milagrosos acabam por acontecer. Um mapeamento dos locais de milagres mencionados nas Cantigas de Santa Maria (CSM) é apresentado aqui com o objetivo de elucidar, do ponto de vista geográfico, os contextos espaciais em que esses eventos foram registrados. Veja a figura 1:

Figura 1: Principais santuários marianos nas CSM

Fonte: FRACO, 2006, p. 214

Como vemos, a grande maioria dos santuários encontram-se ao norte do território da Península Ibérica, principalmente na região em que no século XIII havia dois reinos unificados sobre a tutela do mesmo rei – Castela e Leão.

A triagem do *corpus* das CSM nos permitiu estabelecer algumas regularidades sobre os grupos que sofreram sanções em virtude das diferenças discursivas e representacionais da corporeidade.

A partir da análise da tabela 1 podemos sintetizar as deficiências apresentadas em cinco categorias: 1) Surdos; 2) Mudos; 3) Contreytos/ tolleitos; 4) Sandeus e 5) Gafos. Abaixo encontram-se discriminadas a

quantidade de ocorrências no conjunto devocional mariano organizado por Alfonso X, na segunda metade do século XIII:

Tabela 2: Porcentagem de PCDS por grupos

Deficiências	Ocorrências	Porcentagem
Surdos	5	9,80 %
Surdos e Mudos	11	21,57 %
Contreytos/ tolleitos	19	37,25 %
Cegos	10	19,61 %
Sandeus	2	3,92 %
Gafos	4	7,84 %

Fonte: elaborado pelo autor[89].

No conjunto documental das CSM podemos encontrar 41 cantigas com 51 menções sobre a deficiência e as pessoas com deficiências. Os *sandeus*, por vezes designados como loucos, corresponderiam hoje as pessoas com deficiência intelectual (DI) consistem no grupo menos representado no conjunto das narrativas, compondo apenas 3,92 % das cantigas. As evidências textuais de sandeu são escassas e se concentram na lírica medieval, sobretudo, em castelhano. Poderia ser traduzido adequadamente como insano ou "sem sanidade"[90]. Além de se tratar do aspecto menos discutido nas CSM, também será ignorado em nossa pesquisa por ela enfocar, principalmente, nas condições nas quais os discursos desabilitam devido a sobrevalorização das habilidades físicas e sensoriais.

Observa-se a seguir o detalhamento das cantigas das CSM identificadas como contendo narrativas sobre pessoas com deficiência: Surdos (69, 101, 57, 234, 262 e 324), Mudos (69, 101, 57, 234, 262 e 324), Contreytos / tolleitos (57,

[89] Sandeus: [41, 125], Contreytos: [17, 37, 57, 77, 134, 163, 166, 179, 218, 249, 263, 268, 289, 314, 317, 327, 333, 357, 391], Cegos: [92, 138, 163, 189, 218, 247, 278, 314, 338, 362], Gafos': [53, 54, 93, 189], Surdos: [69, 101, 234, 262, 324], Surdos e "Mudos": [69, 101, 163, 218, 234, 262, 324, 317, 327, 333, 343].

[90] Segundo González (2017), no campo da teoria humoral, o desequilíbrio da atrabilis (bile negra) ocasionava variadas ocasiões de delírio, como a licantropia, isto é, a ilusão de que é possível se transformar em um animal; a cinantropia, ideia de que alguém consegue se virar um cão; e, por fim, o delírio do amor, percebido como uma enfermidade com consequências físicas e mentais. Essa manifestação seria produtora da desordem psíquica relacionada com comportamentos impulsivos devido a demasiada concentração de sangue no organismo e de biles negra.

17, 77, 166, 179, 218, 249, 263, 268, 289, 327, 333, 357, 385, 391 e 317), Cegos (92, 138, 247, 278, 314, 338, 362, 218), sandeus (41 e 125) e gafos (93, 53, 54 e 189). Nas cantigas referentes a surdez e mudez do cancioneiro frequentemente aparecem combinadas como “surdo-mudez”. Assim, as CSM não distinguem entre surdo e mudo. Na verdade, como veremos no último capítulo, replicam as concepções aristotélicas de que a linguagem e a cognição são formadas através da audição.

Essa questão terminológica foi explicada por Metzler (2016) e é apresentada a seguir. Além disso, a autora pontua o século XIV como um marco que denota a constituição de uma nova perspectiva acerca da aquisição da linguagem falada, esta passa a ser vinculada mais a um componente social que propriamente a incompetência de se mobilizar recursos cognitivos:

> A maioria das pessoas congenitamente surdas, nos dias antes da educação especial se tornar disponível, também eram funcionalmente mudas, mesmo que fisicamente capazes de falar, porque para aprender a falar é preciso primeiro ser capaz de ouvir a linguagem falada, portanto, no argumento a seguir, ambas as deficiências serão discutidas juntas. "Legal" será entendido em seu contexto mais amplo, portanto, não apenas o cânone medieval e o direito civil, mas também outros textos normativos que moldaram ou refletiram mentalidades medievais. Assim, textos teológicos e filosofia natural são tão relevantes para meu argumento quanto códigos de direito. Enquanto após o início do século XIV algumas autoridades medievais começaram a perceber que a aquisição da linguagem é um evento social, outras autoridades ainda consideravam os surdos como equivalentes a ‘deficientes mentais’ (METZLER, 2016, p. 59, tradução nossa)[91].

Através de Goffman (1963) é possível estabelecer três tipos principais de estigmas que atuam no tecido social. O primeiro são os desvios relacionados à deficiência intelectual; o segundo refere-se aos desvios ou deformação do corpo e, o terceiro, diz respeito, sobretudo, aqueles aspectos que se relacionam a uma raça, religião, etnia, ideologia específicos.

Portanto, tendo em conta os dados obtidos do tabelamento das CSM nos restringiremos a abordar de maneira mais detalhada o segundo tipo de

[91] Cf. original: “Most congenitally deaf people, in the days before special education became available, were also functionally mute, even if physically capable of speech, because to learn to speak one must first be able to hear spoken language, hence in the following argument both disabilities will be discussed together. ‘Legal’ will be understood in its widest context, hence not just medieval canon and civil law, but also other normative texts that shaped or reflected medieval mentalities. Thus theological texts and natural philosophy are just as relevant for my argument as codes of law. While after the beginning of the 14th century some medieval authorities began to realise that language acquisition is a social event, other authorities still regarded the deaf as equivalent to mentally impaired”.

estigma descrito por Goffman (1963) por sua particular relevância aos objetivos delineados pela pesquisa, ou seja, o de buscar compreender como a atribuição física fora do espectro da desejabilidade costurou, durante o reinado afonsino (1252-1284), nas relações interpessoais experiências de socialização conflituosas.

De outra forma, intenciona-se dar visibilidade aos estigmatizados ao elucidar os mecanismos (jurídicos, discursivos, dentre outros) de estigmatização que incidiram sobre pessoas ou grupos que destoavam a noção de norma socialmente compartilhada. O poder central, a monarquia afonsina, primava pela exaltação dos aspectos que enfatizavam as diferenças corporais entre as pessoas com deficiências e os TAB's. Contudo, Geremek salienta são as discriminações sociais precedentes a quaisquer imposições institucionais, vide:

> [...] São de fato as instituições da ordem estabelecida que procedem à exclusão dos grupos e dos indivíduos considerados como inúteis à ordem comum ou indignos. Estas instituições, através de decisões legislativas e do exercício da justiça, afirmam os modelos de vida e condenam a recusa de participar deles (GEREMEK, 2004, v. 38, p. 190).

A identidade das pessoas sem deficiências se formava pelo afastamento dos atributos corporais desejáveis e pela constituição de uma diferença negativa assentada nas distinções legais elaboradas pelo rei, e calcadas em tradições discursivas precedentes aliadas a uma prática jurídica que frequentemente mantinha tais distinções sociais entre um PCD e uma pessoa sem deficiência.

Por outro lado, é inadequado pensar que as pessoas com deficiência, enquanto sujeitos marginalizados, não mantivessem pontos de intersecção com as pessoas sem deficiência. Esses indivíduos podiam compartilhar a mesma religião e participar dos mesmos ritos e cerimônias, desde que a religião e as igrejas que seguiam tais diretrizes lhes permitissem certa adesão a essas práticas.

Ninon Dubourg (2024) defende que as PCDs não sofreram marginalidade, pois a deficiência estaria tão espraiada pelas esferas sociais, e por consequência estes desempenhavam inúmeros papéis sociais, inclusive de liderança, e, portanto, não haveria uma clara inevitabilidade da marginalização.

Contudo, isso não pode ser aplicado a todos os contextos e igualmente coberto por todas as deficiências. Ao se analisar as CSM e as *Siete Partidas* torna-se inegável admitir justamente o oposto do que expõe Dubourg, isto é, claramente se demarca como a relação entre TABs e PCDs estimulou a definição de fronteiras entre os grupos atribuindo, assim, uma identidade própria, estigmatizada, deteriorada, e uma condição social muito particular, a de desabilitado.

Tabela 3: Deficiências nas SP

Partida e Lei	PCDs	Descrição
Primeira Partida, Título 6, Lei 25	Pessoas com desabilidades	Define de formas sob as quais a perfeição corporal poderia ser conhecida
Primeira Partida, Título 20, Lei 6	Leprosos	Isenção ao pagamento do dízimo concedida aos leprosos
Segunda Partida, Título 21, Lei 12	Pessoas com desabilidades	Determina a supressão das atividades eclesiásticas e bélicas (cavalaria) de uma pessoa com deficiência
Segunda Partida, Título 25, Lei 2	Contreytos	Estipula os termos de uma compensação/reparação de feridos nas campanhas militares afonsinas. Ferimentos de guerra incapacitantes.
Terceira Partida, Título 4, Lei 4	Surdos e “mudos”, cegos	Não podem ser juízes; surdos não podem herdar propriedades
Terceira Partida, Título 6, Lei 2	Surdos, loucos	Estabelece quem pode ser vocero, isto é, advogado de acusação/defesa em um pleito. Quando chamada em juízo para esclarecer determinados fatos não poderiam ser menores de 17 anos, surdos completos (pessoas com deficiência auditiva são excluídas de tal restrição), louco ou desmemoriado, clérigo ou secular.
Terceira Partida, Título 6, Lei 3	Mulheres e cegos	As mulheres não podem ser advogadas (atividade tipificada como prática de varões); cita o caso de Calpurnia desqualificando-a como uma mulher sem vergonha que causava nojo aos juízes. Alguém que seja cego dos dois olhos não pode exercer a advocacia por não poder enxergar o juiz.
Terceira Partida,	Cego	Impõe que o testador quando na condição

Título 16, Lei 33		de cego utilize oito testemunhas que respaldem suas intenções para a aprovação de um acordo.
Terceira Partida, Título, Lei 60	"Mudos", zurdos	Destaca as medidas que devem ser tomadas para a venda de bens imóveis do órfão quando o tutor. A venda de tais bens imóveis deveriam ser aprovados por um juíz, sobretudo, quando os bens se refiram a órfãos mudos, surdos, desmemoriados e perdulários.
Quarta Partida, Título 2, Lei 6	Castrados, loucos, menores de idade	Indica algumas condições nas quais os casamentos não poderiam ser realizados. Assim, cita os castrados (sem membros reprodutores), menores de idade (devido à falta de entendimento/ incapacidade de consentir); alguém permanentemente louco/louca. Apresenta a ressalva de que, em casos, em que a loucura é intermitente, nos escassos momentos de lucidez o casamento poderia ser validado.
Quarta Partida, Título 2, Lei 7	Cegos, surdos, contrechos	Nenhum dos companheiros pode ser desamparado após o casamento devido a uma deficiência (cego, surdo, louco ou deformado) ou se já tiver se casado antes.
Quarta Partida, Título 2, Lei 17	Louco	Cansar-se estando "louco" é uma justificativa para que o casamento seja desfeito.
Quarta Partida, Título 1, Lei 8	Louco, deformado	Apresenta as razões segundo as quais um compromisso de casamento pode ser desfeito (tornar-se louco, perder o nariz ou qualquer situação ainda mais "inconveniente").
Quarta Partida, Título 8, Lei 4	Contrechos (castrados)	Alguém que tenha perdido os órgãos masculinos destinados a procriação antes do casamento não podem se casar. Se houver se casado em tal condição, o casamento é invalidado. Mas se a castração ocorrer após o casamento ele deverá ser mantido.
Quarta Partida, Título 9, Lei 5	Deficiências físicas e sensoriais	Delimita o campo de acusações possíveis de serem alegadas para o término de um enlace.
Quarta Partida, Título 2, Lei 5	"Mudos"	Estipula que se um dos cônjuges for "mudo" deve ser realizado o casamento por através de sinais que demonstrem consentimento.

Quarta Partida, Título 25, Lei 6	“Mudos”, cegos, enfermos/	Coloca entreves para a recebimento do feudo por herança o suserano que tiver filho ou neto “mudo”, cego, enfermo ou defeituoso.
Quinta Partida, Título 11, Lei 2	“Mudos”, surdos	A promessa deve ser feita por palavras e não por sinais (*indicaciones*). Assim, decreta, em virtude de tais critérios preditos, o impedimento de que mudos e surdos façam acordos e promessas
Quinta Partida, Título 11, Lei 4	Locos	Aponta quais seriam as pessoas habilitadas a receber uma promessa. Exclui os loucos ou desmemoriados, menores de sete anos
Quinta Partida, Título 4, Lei 1	Louco/desmemoriado	A doação de quaisquer bens que disponha feita por alguém louco, desmemoriado ou perdulário (despilfarrador) será invalidada.
Sexta Partida, Título 5, Lei 13	Surdo, “mudo”, louco, desmemoriado	Delibera sobre a quem é permitida a possibilidade de se elaborar um testamento. Os impedimentos são bastante abrangentes atingindo desde pessoas surdas e mudas desde o nascimento (deficiência hereditária), desmemoriados, meninos menores de 14 anos e menina menor de 12 anos, pessoas que não sabem escrever. Ao mesmo tempo sanciona a permissão de produzir seus próprios testamentos um homem letrado que não seja surdo de nascimento – ainda que seja “mudo”.
Sexta Partida, Título 1, Lei 14	Cego	Em geral, é recomendado que uma pessoa cega não realize testamentos. Mas quando isso aconteça estabelece as maneiras pelas quais uma pessoa cega pode realizar um testamento.
Sexta Partida, Título 1, Lei 9	“Mudos” e surdos, loucos	A dita lei explicita aquelas pessoas que não podem participar enquanto testemunhas de um testamento. Tal inventário implica na exclusão de mulheres, pessoas loucas, mudas, surdas, menores de 14 anos, servos, perdulários, apóstatas (cristãos que se tornaram judeus ou mouros).
Sexta Partida, Título 3, Lei 2	Cuerdo (são), loco, mudo, sordo, ciego	Apresenta as condições em que uma pessoa pode ser designada herdeira de outra. A depender da situação [...] todo homem, seja pai, seja filho ou senhor, ainda mais o são, louco, mudo, surdo, cego ou gastador de seus bens, e até mesmo um clérigo, leigo

		ou monge” podem herdar.
Sexta Partida, Título 3, Lei 20	Contrechos e cegos.	Quando a herança de um testador é destinada aos pobres de alguma cidade específica esta deverá ser destinada, preferencialmente àqueles com problemas de locomoção. Porém, nas situações em que o testador especificar o local/ subúrbio a ser encaminhado seus bens, estes deverão ser igualmente repartidos entre todos os “pobres”.
Sexta Partida, Título 16, Lei 4	“Mudos”, surdos	Restringe a possibilidade de alguém ser tutor de um órfão e dos bens que este disponha em função de ser surdo ou mudo, ou perdulário.
Sexta Partida, Título, Lei 14	“Mudos”, surdos	Reitera que surdos e mudos não podem oferecer custódia a crianças órfãs.
Sétima Partida, Título 8, Lei 3	Loco/	Este dispositivo legal precisa os casos em que a morte de um homem por outro homem não poderia engendrar punição como homicida. Louco, desmemoriado, menino menor de 10 anos
Sétima Partida, Título 7, Lei 16	Surdos, “mudos”, menores de 14 anos, contrechos	Esta lei fala sobre as punições que deveriam ter quaisquer servos que vejam seu senhor ser morto ou o seu filho e não lhes prestem socorro. Condena a morte, o servo que por vileza permitir a morte de seu senhor.
Sétima Partida, Título 2, Lei 6	Loucura	Desobriga a imputação de penas a pessoas que fazem ofensas ao rei na condição de embriaguez, loucura e
Sétima Partida, Título 14, Lei 27	Loucos/ desmemoriados	A pena por furto não deve ser aplicada a menores de dez anos e meio, loucos e desmemoriados.
Sétima Partida, Título 23, Lei 2	Loucura/ desmemoriados	Tem tom de advertência. Aconselha a não se empregar a necromancia, isto é, a arte de encantar “espíritos maus”, fazer imagens de cera e de metal ou feitiços com a finalidade de se produzir o enamoramento, pois isso resultaria em estados permanentes de loucura e desmemoriamento.

Fonte: elaborado pelo autor.

Em ambas as tabelas (1 e 3), foi fundamental o esforço para recuperar os registros legais e literários referentes às deficiências em busca de

estabelecer os arranjos sociais colaborantes na complexa dinâmica que contribuiu na construção dos estigmas e dos desabilitados.

Uma das principais questões discutidas neste capítulo foi o desenvolvimento de um mapeamento dos registros literários e jurídicos que tornavam uma pessoa com deficiência uma pessoa com desabilidade. O objetivo destas considerações foi construir um panorama abrangente do conjunto de leis analisado nos capítulos seguintes, com o intuito de evidenciar um projeto político do reinado afonsino voltado para o controle e a limitação das práticas de ação de pessoas com deficiências.

2 Espaços de exclusão: testando os limites da integração social em Castela e Leão

> Corpos ainda sujeitos a esquemas de normalização encontram-se disciplinados quanto ao desempenho de habilidades e funções que lhes são estranhas (ou fora de seu alcance)" (SNYDER; MITCHELL, 2006, p. 7-8)

Este capítulo surge da necessidade de se compreender as práticas e espaços excludentes que marcavam o outro como desabilitado em Castela e Leão durante o século XIII. Nesse sentido, objetiva-se compor um mapeamento dos espaços que desfavoreciam ou restringiam a integração deste outro com base em formulações socioculturais sobre a corporalidade. O entendimento é de que esse processo de contração do horizonte de possibilidades de uma pessoa com desabilidades dialoga com uma organicidade promovida pelo poder régio ao organizar tanto o corpo social quanto o corpo dos súditos.

Argumenta-se, assim, que as diferenças entre estes indivíduos e aquele temporariamente aptos (TABs) não eram objetivas ou naturais, mas decorriam de um processo de distinção e condicionamento advindo de alegações baseadas numa gama de interpretações sobre o pecado e o corpo, e pouco fundamentada em diferenças corpóreas, isto é, em uma motivação física, sensorial e intelectual.

Embora esses espaços reproduzam as desigualdades suscitadas pelos discursos sobre o corpo com deficiência, e necessitem dos requisitos legislativos para efetivar a situação desfavorável de uma pessoa com deficiência - representada na verticalidade das prerrogativas sociais que estruturava privilégios e direitos de um TAB – não estava restrita propriamente em ambientes espaciais que excluíam. E, portanto, isso justifica a não utilização do modelo social como vertente interpretativa, já que este se concentra sobremaneira nas barreiras físicas. Por outro lado, tal exclusão se manifestava por outras instâncias já que desvalorizavam as habilidades que as PCDs possuíam e valorizavam justamente aquelas habilidades que estavam ausentes.

As SP são de grande valia nessa pesquisa, pois definem claramente as barreiras legais e jurídicas, isto é, os processos que impossibilitavam a um

PCD exercer certas funções sociais com base no discurso da habilidade. Nesse sentido, através da corporalidade se estabelecera o entendimento de que não poderiam contribuir com atividade cívica tendo em conta as capacidades individuais serem vistas como insuficientes ao acesso de todos os mecanismos que um cristão sem deficiência teria direito. Desse modo, como veremos ao final da pesquisa, nos processos judiciais não podiam participar nem como juízes nem como testemunhas, e muitas atividades legais possíveis até a efetivação de um laço matrimonial enfrentava severas restrições. Essa desvantagem corporal alimentou o estigma social de um conjunto multifacetado de agentes históricos que possuíam alguma deficiência.

Porém, no andamento das investigações, a combinação dos dados obtidos das CSM e as SP, permitiram-nos concluir a presença de um itinerário distinto daquele que se estabeleceria a partir da Revolução Industrial. Ainda que as pessoas com desabilidades se sujeitassem a amplas restrições jurídicas e sociais, essa não aludia ao espaço econômico. Observamos que, apesar de sua dependência comunitária, a pessoa com deficiência desempenhava um papel produtivo nas famílias camponesas, contribuindo para o sustento econômico e participando ativamente das atividades produtivas, sem ser excluída desse processo (GLEESON, 2001).

2.1 Mapeamento dos locais culturais da deficiência

Assim, antes de tudo, devemos afirmar o que entendemos por espaço. Muito mais que locais socialmente construídos também abrange a própria corporalidade já que a partir dela os “atos estigmatizantes” se tornam visíveis. O corpo é o intermediador, por excelência. Através dele que o indivíduo interage com sua comunidade e é a partir dele, em clara relação com os discursos sobre seu corpo, que constrói a sua identidade.

De tal modo, é a corporeidade o espaço primário pelo qual se aplica o estigma e em torno do qual se materializa a marginalidade e a exclusão destes indivíduos. O corpo desviante foi punido com marcações que afirmavam perante a comunidade a sua desigualdade. Essas marcações ou, a visualidade dessa diferença, tomava em conta atributos também estranhos a sua condição física visto que engendraram definições legais restritivas.

Portanto, não apenas os locais em que o diferente é jogado, lançado ou que lhe é permitido estar, mas também o local próprio pelo qual sua diferença (a deficiência) é tornada visível, isto é, o corpo, são igualmente merecedores de particular atenção já que aparecem em uma interrelação contínua no conjunto desta pesquisa.

Segundo Tobin Siebers (2016): "[...] a ideologia cria, em virtude da sua natureza excludente, locais sociais fora de si mesma e, portanto, capazes de fazer afirmações epistemológicas sobre ela. [...] os locais sociais oprimidos criam identidades e perspectivas" (SIEBERS, p. 2016, tradução nossa)[92]. A ideologia da habilidade entende que o corpo de uma pessoa com deficiência é uma entidade limitada, imperfeita e que se encontra em desalinho com uma norma. Mais que uma construção abstrata, a ideologia da habilidade é, desse modo, um pilar para o julgamento destes indivíduos e para o fomento de legislações e práticas excludentes. O corpo com deficiência funciona, nesse sentido, como um lugar ou local gerador de exceções.

Assim, tomando de empréstimo Giogio Agamben (2007), nenhuma lei pode ser aplicada ao caos, e para se estabelecer a ordem era necessário fabricar as exceções na forma jurídico-político. Dessa forma, caracterizamos a exceção da seguinte maneira:

> A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é aquilo que é excluído não está, por causo disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta (AGAMBEN, 2007, p. 25).

No que diz respeito às SP, é evidente que o arcabouço legal elaborado pelo rei Afonso X teve como propósito fundamentar uma ordem não apenas jurídicas, mas sobretudo social. Essa ordem foi responsável pela construção de divisas entre os súditos e este fato é corroborado pelas várias exceções que fornece no texto entre PCDs e TABs.

As *Siete Partidas* devem ser encaradas como promotoras de uma política de identidade já que constroem, quando restringem, identidades

[92] Cf. original: "ideology creates, by virtue of its exclusionary nature, social locations outside of itself and therefore capable of making epistemological claims about it. The arguments that follow here are based on the contention that oppressed social locations create identities and perspectives".

coletivas distintas nas interações sociais. Assim, além da função reguladora também estabelecem o controle social: colocam os cristãos e os TABs no topo da sociedade enquanto inferioriza e fabrica assimetrias relegando a um papel de coadjuvantes grupos como àqueles vinculados a grupos étnico-religiosos (sefarditas e mudéjares), e, principalmente, as pessoas com desabilidades.

Essas normas estabelecem os comportamentos aceitáveis e os lugares possíveis de integração, impondo numerosas restrições a esses grupos, como se tais limitantes sociais proviessem de ordem das coisas considerada ao mesmo tempo natural e que antecede as ditas prescrições.

Deste modo, admitem e propõem, por sua vez, a naturalização de uma desigualdade, a de que cabe a esses indivíduos compor apenas uma posição de subordinados, vista como necessariamente objetiva e natural. Assim, além de reconhecer essa "identidade deteriorada" com base em uma extensa política de identidade, servem para também perpetuar a marginalização dos PCDs, pois fornecem alimento para os discursos e atos discriminatórios. Isto é, retroalimentam os estigmas que as ocasionam.

É nesse cenário que as CSM agem: empenham-se em enfrentar conscientemente as diferenças que colocam em dúvida a pretensa homogeneidade do corpo e das capacidades sensoriais. Seu alvo preferencial são indivíduos considerados atípicos e tem como arma a própria natureza narrativa de condenação que estigmatiza as pessoas com desabilidades. Desse modo, María Dolores Bollo-Panadero (2008) destaca que o funcionamento estrutural de cada narrativa busca reprimir a alteridade:

> [...] cada poema existe para reforçar a relação entre o remetente – o monarca e o autor - e o destinatário da mensagem, preservando a ordem estabelecida através da codificação cultural. As Cantigas destinam-se principalmente aos cristãos, uma comunidade que deve ser mantida unida de forma homogênea, aniquilando as diferenças e eliminando todas as possibilidades de existência de alteridade (BOLLO-PANADERO, 2008, p. 169, tradução nossa)

Portanto, para melhor compreendermos essa relação de "repressão" das alteridades, uma das definições de maior interesse a ser destacadas na pesquisa, de igual importância ao conceito de identidade, é o de espaço.

O espaço é aqui compreendido para além do "espaço interacional" proposto por Goffman, isto é, como o espaço público organiza e impõe certa "ordem" às interações sociais. O espaço do corpóreo é, antes de qualquer

outro, um prelúdio para a estigmatização social, dele partem as reações comportamentais, principalmente de desaprovação. Essa desaprovação é reforçada discursivamente nas CSM com mensagens linguísticas nas quais a rejeição ao corpo atípico é um suplemento a restrição de acesso a espaços sociais mais amplos devido a manifestação física e sensorial na qual se apresentam.

Um dos pontos mais intrigantes é compreender o custoso processo de reconhecimento da deficiência como identidade. Essa demora para tal reconhecimento pode ser vinculada ao fato de que há grande resistência em considerar a deficiência enquanto um "modo de vida":

> Fora da estufa dos estudos sobre deficiência e estudos científicos, as deficiências são comumente vistas como anormais, determinadas pelo médico e certamente não construídas socialmente. Isto pode dever-se ao facto de a deficiência não ser vista como uma identidade da mesma forma que muitos veem a raça, o género e outras identidades incorporadas. E a razão para isso é que a deficiência é amplamente percebida como um problema médico e não como um modo de vida que envolve escolhas (DAVIS, 2013, p. 7, tradução nossa)[93].

Davis aponta uma longa lista, e muito precisa, que elencamos para pensar em como a quebra das expectativas normativas é concebida como algo que precisa de intervenção médica, o que se dá nos seguintes termos:

> A maioria das pessoas ainda quer colesterol, pressão arterial e funções corporais normais. A palavra que a maioria das pessoas quer ouvir de um obstetra após o parto é que o bebê é "normal". Ninguém está defendendo uma celebração do câncer (embora celebremos pessoas que estão lutando contra o câncer), de doenças crônicas e condições debilitantes. A área do normal se aplica não apenas a deficiências físicas, mas também a transtornos cognitivos e afetivos. [...] Intervenções cirúrgicas e farmacêuticas são projetadas para devolver a normalidade ou a aparência de normalidade para corpos aberrantes. Crianças baixas nos Estados Unidos recebem agora cada vez mais medicamentos para aumentar a sua altura, baixa estatura agora é vista como uma deficiência hormonal coberta pelo seguro. Não celebramos dentes tortos; nós os corrigimos para sua posição "normal". O ponto é que a tolerância para variação no reino medicalizado é muito menos flexível e inclusiva do que no mundo da raça e do gênero (DAVIS, 2013, p. 8, tradução nossa)[94].

---

[93] Cf. original: "Outside of the hothouse of disability studies and science studies, impairments are commonly seen as abnormal, medically determined, and certainly not socially constructed. This may be because disability is not seen as an identity in the same way as many see race, gender, and Other embodied identities. and the reason for that is that disability is largely perceived as a medical problem and not a way of life involving choice.".

[94] Cf. original: "The word most people want to hear from an obstetrician after a birth is that the baby is "normal." no one is advocating a celebration of cancer (although we do celebrate people who are fighting cancer), of chronic illness and debilitating conditions. The area of normal applies not only to physical disabilities but to cognitive and affective disorders as well. [...] surgical and pharmaceutical interventions are designed to return normalcy or the appearance of

Dessa forma, há um núcleo comum entre o tardio reconhecimento da deficiência como identidade e a permanência de ideias oriundas do modelo médico enquanto representações sobre esse coletivo minoritário.

Em um primeiro momento, pensou-se em compreender a situação do desabilitado como uma identificação pelo outro com base nas divergências corpóreas, sensoriais e intelectuais. Contudo, tendo em conta as definições de Goffman e Snyder e Mitchell, entendeu-se que as definições legais e sociais sobre as pessoas com deficiências funcionaram como uma marca ou marcação que permaneceu atrelada ao indivíduo enquanto durou nele a sua diferença. Essa marcação foi responsável pela alocação deste grupo coletivo em uma participação comunitária que esteve relativamente propensa a estigmatização e exclusão ainda que matizada por ocasionais momentos de integração comunitária.

Como a identidade de uma pessoa poderia ser afetada a partir do reconhecimento de alguma condição física, motora e sensorial que expusesse a diferença corporal? Convém antes de, em alguma instância, determinar as repercussões individual definir o que nos séculos XII e XIII poderia ser identidade. O distanciamento temporal pode levar ao estranhamento em relação ao que determinadas fontes definiam como patologias desde problemas digestivos crônicos até a doença do amor. Em que instância, haveria uma sensação de compartilhamento de uma identidade que vinculasse um vassalo desabilitado a um camponês pobre desabilitado? As perguntas que podem ser feitas e a cede de conhecer os mais diversos aspectos e as nuances destas perguntas frequentemente são impossibilitadas, sobretudo, em virtude das informações que as fontes nos impõem.

A identidade de uma pessoa com deficiência como uma estrutura homogênea e coletiva só desenhou na segunda metade do século XX a partir do ativismo de pessoas desabilitadas que reivindicavam a conquista dos direitos civis para si. Essa questão envolve de forma mais ampla ter que

---

normalcy to aberrant bodies. short children in the United States are now increasingly given drugs to augment their height, shortness now seen as a hormone deficiency covered by insurance. We don't celebrate crooked teeth; we correct them to their "normal" positions. The point is that tolerance for variation in the medicalized realm is far less flexible and inclusive than it is in the world of race and gender.".

considerar, principalmente, se isto constituiu parte da identidade de alguém, se a deficiência foi um componente da identidade assim como a religiosidade.

Neste sentido, Bynum sustenta que o corpo era a sede da identidade de uma pessoa no medievo. À luz de seu argumento, pode-se notar que os seres divergem em sua corporeidade e este fato influi nos corpos sociais impondo condições de integração e exclusão a seus donos.

Contudo, Erving Goffman (1988) indica que os elementos empregados para distinguir determinados indivíduos e construir uma identidade divergente não diferem em muitas ocasiões daqueles que sustentam o que é um sujeito normal. Assim, "[...] é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso (GOFFMAN, 1988, p. 6).

Portanto, capturar os usos de desta linguagem para diferenciar estes indivíduos é o que nos compete realizar a seguir. Tendo, dessa forma, o entendimento assentado na visão de Goffman de que "a sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas" (1988, p. 5) iremos perpassar a multiplicidade de conceitos e condições descritas e abrangidas pelas cantigas do cancioneiro mariano (CSM) e as *Siete Partidas*.

Nesse sentido, não podemos ser demasiadamente exagerados ao ponto de compreender, tal como definiu Ernesto Lavicic Gazzano (1982), de maneira tão complacente e com um olhar maravilhado para os feitos da monarquia castelhano-leonesa em relação aos grupos menos prestigiados socialmente: "[...] as minorias étnicas, religiosas ou sociais – são objeto de uma chamativa atitude de compreensão e tolerância, assombrosa para seu tempo" (LAVICIC GAZZANO, 1982, p. 22, tradução nossa)[95]. A propalada tolerância e compreensão admitidas por Lavicic Gazzano devem ser matizadas e envolvem discussões que não estavam postas em sua temporalidade, portanto, tal exaltação a historiografia da tolerância cabiam perfeitamente nos anos 80, momento em que fora escrita a edição crítica das *Siete Partidas* desenvolvida.

A identidade, segundo Sierbers, é "[...] o meio pelo qual uma pessoa, enquanto indivíduo, passa a integrar determinado corpo social. [...] representa

[95] Cf. original: "[...] las minorias – étnicas, religiosas o sociales – son objeto de una llamativa actitud de comprensión y tolerância, asombrosa para su tiempo".

a capacidade de pertencer a um coletivo com base não apenas em tendências biológicas, mas simbólicas" (SIEBERS, 2008, p. 15, tradução nossa)[96]. Para Siebers (2008), a identidade minoritária, ou das minorias, apresenta quatro características bem definidas: a primeira delas é a identificabilidade, isto é, a capacidade de identificar diferenças visíveis nos corpos. Para Siebers quando este grupo minoritário não está claramente diferenciado no conjunto da sociedade, as estruturas de poder acabam produzindo "técnicas de identificabilidade", buscando ocasionar o seu isolamento[97].

O cerne do entendimento de Siebers (2008) pode ser descrito nos seguintes termos: "Não é o fato da diferença física que importa, então, mas a representação anexada à diferença que faz a diferença" (SIEBERS, 2008, p. 17, tradução nossa)[98].

Essa estrutura é formada por uma consistente "ideologia da habilidade" que tende a favorecer os indivíduos que se alinham ou aproximam de um pretenso padrão de normalidade e capacidade. O padrão irrompe na forma normativa conforme nos informam as SP em várias de suas prescrições legais. Cumpre a função, portanto, de determinar que a condição física, sensorial ou intelectual de alguém, ou seja, suas habilidades são impróprias para o exercício de uma gama de funções sociais.

Imogen Tyler (2018) aplicando a referencial interpretativo fornecido por Goffmann (1988) às Leis de Jim Crown reconceituou o estigma como "tecnologias governamentais de desumanização" (TYLER, 2018). Esse trabalho de reinterpretação permite envolver uma pluralidade de ocorrências originalmente não relacionadas ao conceito. Como observa Tyler (2018), o estigma atravessa inúmeras temporalidades atingindo desde "[...] a prática de controle social, que se estende da tatuagem penal de escravos nos Impérios Grego e Romano, até a identificação dos pobres na Grã-Bretanha Industrial e a

---

[96] Cf. original: "It representes the means by which the person, qua individual, comes to join a particular social body. It also representes the capacity to belong to a collective on the basis not merely of biological tendencies but symbolic ones".

[97] Para tanto, Siebers (2008) utiliza dois exemplos para compor a sua argumentação. O primeiro, o uso das braçadeiras amarelas imputadas aos judeus durante o Holocausto. Essa técnica de identificabilidade, nos termos de Siebers, buscava construir a diferença ainda que a aparência física não fosse suficiente para demarcar e diferenciar os judeus dos arianos. O segundo tipo, são as das leis de Jim Crow que estruturaram em um sistema o apartheid racial no sul dos Estados Unidos nos ex-estados confederados.

[98] Cf. original: "It is not the facto f physical difference that matters, then, but the representation attached to difference that makes a difference.".

estigmatização de migrantes na retórica política contemporânea" (TYLER, 2018, p. 747).

Essa perspectiva se relaciona precisamente com a forma que aparece nas SP. Esse texto jurídico procura articular nas interações sociais uma ordem específica, como destaca Goffman, entendendo a ordem como uma situação intencionalmente ordenada. Assim, tal organização e regulação da vida dos cívica dos castelhano-leoneses advém de "pressuposições cognitivas compartilhadas", vide:

> [...] a ordem da interação, mais do que qualquer outra talvez, é de fato ordenada e que *essa ordenação é baseada em uma ampla base de pressuposições cognitivas compartilhadas, senão normativas*, e em restrições autossustentadas. De que maneira um dado conjunto desse tipo de compreensões se forma historicamente, se espalha ou se retrai geograficamente ao longo do tempo (GOFFMANN, 2019, p. 579, grifo nosso).

Desse modo, depurar as situações atípicas que abalavam a ordem social castelhano-leonesa no governo do rei Afonso X envolve o esforço de perceptibilidade, ou nas palavras de Goffman (2018), de perceber como os direitos eram "[...] distribuídos desigualmente na ordem da interação" (GOFFMAN, 2018, p. 581). As SP refletem as posições do rei estabelecendo uma ordem em demasiada precária para um conjunto de indivíduos, principalmente as pessoas com desabilidades quanto as possibilidades interacionais. É possível conceber essa aceitação não como 'passividade' frente ao cerceamento pretendido, mas como um cálculo estratégico quando ao "custo" de se voltar contra as leis régias:

> [...] existem categorias de pessoas – em nossa sociedade categorias amplas – cujos membros constantemente pagam um preço considerável por sua existência interacional. [...] mesmo as categorias mais desfavorecidas continuam a cooperar [...]. Talvez por detrás da disposição para aceitar a forma como as coisas são ordenadas esteja o fato brutal do lugar que se ocupa na estrutura social e o custo real ou imaginado de se permitir ser apontado como descontente. De qualquer forma, não há dúvida de que categorias de indivíduos em todos os tempos e lugares exibem uma capacidade desanimadora de abertamente aceitar acordos interacionais precários (GOFFMAN, 2018, p. 581).

Uma outra posição é de a concordar que estes "acordos interacionais precários" só foram viáveis de se estabelecerem por não existir, de fato, uma preocupação com a PCD e a inclusão. Já que na maior parte do tempo cabia a

família e a religião institucional prover modos de assegurar uma existência com certa dignidade aos indivíduos com desabilidades.

Esses corpos inválidos ou invalidados, ou desabilitados, evidenciam a usabilidade do texto normativo afonsino (SP) para reconhecer que determinadas formas de corporalidade e a ausência de certas sensorialidades são mais do que formas de estabelecer normas e critérios de convivência, são, na prática, manifestações de uma política que procura assegurar a assimetria das relações sociais tomando como base a ideologia da habilidade.

Todo o esforço de criar a diferenciação, de fornecer normas sociais codificadas que respaldavam a condição de inferioridade dos súditos, assim, suas leis tratavam os não-cristãos de maneira inferiorizada, ao mesmo tempo, em que distinguia uma "identidade minoritária", isto é, criando categoriais próprias para cobrir todos aqueles que não fossem TABs.

O corpo, portanto, deve ser demarcado devidamente, como um local cultural visto que enquanto expressão da identidade nem sempre a partir dele é que se materializam dinâmicas sociais específicas de uma sociedade em função de sintetizar e atribuir representações produtoras da diferença. O estigma é apenas um aspecto, decorrente do esforço de categorização, um mecanismo que diferencia e consolida representações sobre o outro. Essa diferença é, nesse sentido, um constructo social e a representação confere a essa formulação um sentido simbólico com o potencial de modelar as interações sociais.

Para Le Goff (1986), a sociedade medieval é foi uma grande produtora de marginais como forma de evidenciar todos aqueles que representassem uma possível ameaça ao seu sistema social: "Nos marginalizados trabalha o inimigo do gênero humano, o diabo. [...] Por suas estruturas econômicas, sociais e ideológicas, a sociedade medieval é uma grande produtora de marginais" (LE GOFF, 1986, p. 132, tradução nossa)[99]. Por vezes esse relacionamento é absolutamente ambíguo, "[...] os mantêm à distância, mas

[99] Cf. original: "En los marginados trabaja el enemigo del género humano, el diablo. [...] Por sus estructuras económicas, sociales e ideológicas, la sociedade medieval es una gran productora de marginados".

fixa essa distância de tal maneira que os marginalizados estejam a seu alcance" (LE GOFF, 1986, p. 135, tradução nossa)[100].

> As identidades em conflito com a sociedade, no entanto, têm a capacidade de expor as suas normas. A identidade minoritária ganha o estatuto de crítica social uma vez que o seu conteúdo tenha sido suficientemente desenvolvido por grupos que se unem para protestar contra o tratamento injusto por parte da sociedade em que vivem (SIEBERS, p. 281, tradução nossa)[101].

Perante esse quadro, percebemos que a identidade minoritária das pessoas com deficiência age, ou tenta agir, enfrentando os obstáculos sociais impostos pelo rei, conforme estabelecido nas SP.

Os 'locais culturais da deficiência' consistem em espaços ou lugares "[...] nos quais as pessoas com deficiência se encontram, muitas vezes contra sua vontade" (p. 3, tradução nossa). Esta perspectiva teórica foi defendida e apresentada no livro de Sharon L. Snyder e David T. Mitchell, *Cultural Locations of Disability*. Estes autores empregaram o modelo cultural a fim de destacar a relação entre identidade, exclusão e poder.

Sem abandonar a noção de corporeidade, o modelo cultural mostra-se mais amplo e eficaz para analisar as experiências incapacitantes nos séculos XII e XIII: "[...] o modelo cultural fornece um conceito mais completo do que o modelo social, no qual "deficiência" significa apenas encontros discriminatórios" (SNYDER; MITCHELL, 2006, p. 10, tradução nossa). Ou seja, um indivíduo seria prejudicado, de fato, pela sociedade e os contextos sociais em que vive e não devido as suas limitações corporais. Uma deficiência sensorial ou física só se constitui uma desabilidade na medida em que o contexto social não forneça mecanismos que permitam intervir nesta condição.

Neste sentido, a existência de dispositivos protéticos ou ADS, tecnologias assistivas no período, não implica reconhecer que tais sociedades tinham preocupações ou interesses inclusivos ou sequer que estas tecnologias assistivas tenham sido elaboradas com o propósito de ajudar ou auxiliar pessoas com deficiências a uma integração social mais ampla. Assim, busca-se testar tais limites do que poderia ser pensado como inclusivo ao mesmo

---

[100] cf. original: "Los mantiene a distancia, pero fija esa distancia de manera tal que los marginados estén a su alcance".

[101] cf. original: "Identities in conflict with society, however, have the ability to expose its norms. Minority identity gains the status of social critique once its content has been sufficiently developed by groups that unite to protest their unjust treatment by the society in which they live".

tempo responder se em alguma medida teve este significado em seu momento histórico.

A adoção da perspectiva Snyder e Mitchell (2006), na presente pesquisa, tensiona a abordagem e as conclusões de Irina Metzler, autora que não reconhece a ideia de exclusão das pessoas com deficiências visto que frequentemente permaneciam em uma condição vulnerável, porém com certa aderência social. Contudo, as atitudes socias em relação à diferença corporal, descritas e evidenciadas nas fontes deste estudo, sugerem a produção artificial de barreiras e impedimentos pelos TAB'S nestas sociedades, como será discutido ao longo deste capítulo.

Deste modo, objetiva-se codificar as práticas, inventariando os mecanismos possíveis de exclusão e produção das desabilidades para além das limitações corporais, sensoriais e cognitivas das pessoas com deficiências. Portanto, considera-se o contexto social um elemento incapacitante na medida em que resulta em efeitos materiais e sociais. Não se defende a ideia da pessoa com deficiência como sendo apenas vítima e passiva ao cerceamento nem também se busca atribuir ao governo afonsino (1252-1284) qualquer preocupação com a "inclusão" tal como a reconhecemos no horizonte das expectativas sociais de nossa contemporaneidade.

A exclusão do serviço sacerdotal já era apoiada no texto bíblico, conforme destacada em Levíticos:

> Nenhum homem que tenha algum defeito poderá aproximar-se: ninguém que seja cego ou aleijado, que tenha o rosto defeituoso ou o corpo deformado; ninguém que tenha o pé ou a mão defeituosa, ou que seja corcunda ou anão, ou que tenha qualquer defeito na vista, ou que esteja com feridas purulentas ou com fluxo, ou que tenha testículos defeituosos.
>
> Nenhum descendente do sacerdote Arão que tenha qualquer defeito poderá aproximar-se para apresentar ao Senhor ofertas preparadas no fogo. Se tiver algum defeito, não poderá aproximar-se para trazê-las ao seu Deus (Levítico 21:18-21)

Porém, a vasta repercussão deste impedimento se verificava nos tempos de Alfonso X, nas *Siete Partidas*.

Quanto a penetração deste ideário de exclusão das ordens e da prática religiosa de membros afetados por alguma condição física incapacitante é regularmente discutido no direito canônico e expressa, por sua vez, constitui uma chave de definição para a realidade dos clérigos com deficiências físicas.

Portanto, pretende-se elucidar os ambientes e estruturas produtores de um significado discursivo claro: destacar o modo tangível como tais postulações e proposições dos TAB's sobre as pessoas com deficiências criam o desabilitado e suas limitações em tais sociedades. Dessa forma, mobilizando e articulando noções e definições culturais da incapacidade, os TABS pautam os contornos e conformações com os quais estes sujeitos encontram-se inseridos.

2.2 Definindo a normalidade pré-moderna: o desabilitado e a sua construção

Finalmente, o que é normalidade? O que é habilidade? O que é deficiência? O que é ser desabilitado ou como era viver com uma deficiência em Castela e Leão no século XIII? A tarefa ademais complicada nos compele a fornecer um conceito estruturante que aborde os dilemas e ilumine em alguma medida as consequências sociais impostas às pessoas com desabilidades. Isso porque a própria noção de "desabilitado" é produzida a partir de normas e conformações sociais que definem quem se desvia do padrão estabelecido.

O conceito de normativo é, portanto, fundamental neste sentido e deve passar a ser utilizado a fim de incluir contextos mais amplos e flexíveis de uso já que a noção de deficiência não é algo fixo. Dubourg, por exemplo, observou a fluidez da deficiência caracterizando-a como:

> [...] **um processo no qual os padrões de normalidade determinam se aqueles que não os cumprem podem participar plenamente nas suas sociedades. A normalidade é definida por normas culturais**: cada cultura reagirá de forma diferente ao que é anormal, mas nenhuma o ignora completamente (DUBOURG, 2017, p. 102, tradução e grifo nosso)[102].

De fato, a ruptura com as expectativas normativas condensou para alguns a postulação de liminaridade. Segundo Marcel Calvez (1994), ao se basear nos estudos de Arnold Van Gennep (1873-1957) sobre os rituais de passagem, a liminaridade corresponderia ao momento inicial de um processo progressivo de degradação da condição social de um indivíduo. Além dessa fase inicial do

[102] Cf. original: "[...] un processus dans lequel les standards de normalité dictent si ceux qui ne les respectent pas peuvent participer entièrement dans leurs sociétés. La normalité est définie par des normes culturelles: chaque culture va réagir différemment à ce qui est anormal, mais aucune ne l'ignore complètement".

mencionado processo, a deterioração das situações interacionais cobriria outras duas etapas, a separação e a agregação. A indefinição social apresentada pela fase liminar coincide com um indivíduo inserto entre dois mundos, sem pertencer a nenhum deles propriamente:

> A fase liminar caracteriza o momento em que o indivíduo perdeu um primeiro status e ainda não adquiriu o segundo. Esta situação liminar é condição essencial e necessária da transição porque, ao anular as marcas de um estatuto anterior, possibilita a aquisição do outro estatuto. O indivíduo encontra-se então numa situação especial durante mais ou menos tempo: ele flutua entre dois mundos. É esta marginalidade que o conceito de liminaridade abrange (CALVEZ, 1994, p. 74, tradução nossa)[103].

Assim, a "deficiência" ou "desabilidade" marcaria uma transição, uma passagem, portanto, um estado "liminar" que utiliza a indefinição como atributo estigmatizante. Esse princípio geral foi exposto nos seguintes termos:

> [...] a especificidade da relação social da deficiência não reside na instituição de uma separação, mas na ausência de atribuição de outro lugar social. O indivíduo flutua nos interstícios da estrutura social. No diagrama de Van Gennep (1981) da transição de um status para outro, esta situação limite é descrita como liminaridade. Tanto a nível estrutural como da experiência dos indivíduos, a liminaridade permite designar a configuração social específica que caracteriza a deficiência (CALVEZ, 1994, p. 63, tradução nossa)[104].

De tal forma, em nosso entender, essa condição liminar / limítrofe estabeleceria um rearranjo social moldado ao estigma e, assim, os discursos literários e jurídicos que representam a deficiência como uma desabilidade funcionariam para a conformação de uma considerável inferioridade e cerceamento de suas possibilidades de agir no tecido social.

Em função dessa nova abordagem sociocultural (MITCHELL; SNYDER, 2006), concebe-se este processo como uma construção que não parte de uma ideia inata e preestabelecida da deficiência. A pessoa com desabilidade surge,

---

[103] Cf. original: "La phase de seuil caractérise le moment où l'individu a perdu un premier statut et n'a pas encore acquis le second. Cette situation liminaire est une condition essentielle et nécessaire du passage car, en annulant les marques d'un statut antérieur, elle rend possible l'acquisition de l'autre statut. L'individu se trouve alors dans une situation spéciale pendant un temps plus ou moins long: il flotte entre deux mondes. C'est cette marginalité que recouvre le concept de liminalité".

[104] Cf. original: "[...] la spécificité du rapport social de handicap ne réside pas dans l'institution d'une séparation, mais dans l'absence d'attribution d'une autre place sociale. L'individu flotte dans les interstices de la structure sociale. Dans le schéma du passage d'um statut à un autre chez Van Gennep (1981), cette situation de seuil est qualifiée de liminalité. Au niveau structurel comme à celui de l'expérience des individus, la liminalité permet de désigner la configuration sociale spécifique qui caractérise le handicap".

portanto, socialmente em razão da valorização desigual de certas habilidades, como a visão, audição, locomoção em detrimento das habilidades de que tais indivíduos dispõem. Tal sentido leva a necessária exclusão dos termos normalidade e deficiência em prol de termos como incapacitado e desabilitado, ou equivalentes, derivados dos contextos particulares às sociedades estudadas, neste caso Castela e Leão.

As perspectivas medievais sobre a desabilidade têm muito a contribuir ao debate nuançando suposições da contemporaneidade, atinentes ao século XX, às quais estimularam medidas eugênicas ao perceber a ausência de uma usabilidade social destes indivíduos por estarem apartados do mundo laboral (BRANTS; VAN TRIGT; SCHIPPERS, 2017).

Disso depreende-se a posição destes indivíduos de maneiras muito distintas não sendo possível sustentar uma explicação monolítica vide as especificidades dos sistemas sociais e religiosos presentes. Em termos religiosos, as comunidades cristãs, judaicas e muçulmanas forneceram subsídios ao entendimento e fomentaram modalidades distintas de pessoas com desabilidades em Castela e Leão. Nem todos os desabilitados requeriam cuidados institucionais ou estiveram definitivamente excluídos do exercício de funções sociais em seu contexto sociocultural durante os 32 anos do reinado afonsino.

O modelo cultural norteou a estruturação da pesquisa de Connie Scarborough (2018), conforme sua argumentação é crucial a realização de um alinhamento entre as circunstâncias individuais (físicas e cognitivas) e o ambiente cultural em que tal indivíduo existe e se relaciona:

> Eu, no entanto, vejo as pessoas com deficiências como dependentes das realidades físicas e sociais nas quais eles existem e, nesse aspecto, minha abordagem está mais alinhada com o modelo cultural. Sempre que possível, tento relacionar as circunstâncias físicas da própria deficiência com o ambiente cultural em que ela ocorre (SCARBOROUGH, 2018, p. 16, tradução nossa)[105].

Ainda que Connie Scarborough (2018) utilize a perspectiva cultural, sua análise não parte exatamente das reflexões oriundas do debate apresentado por Mitchell e Snyder (2006). Para estes autores, se faz imperioso vistoriar os

[105] Cf. original: “I do, however, view the impaired as dependent on the physical and social realities in which they exist and, in this aspect, my approach is more closely aligned with the cultural model. Whenever possible, I try to relate the physical circumstances of the impairment itself to the cultural environment in which it occurs”.

locais/espaços de integração e exclusão constituídos em seus contextos históricos e sociais particulares. Distintamente de pesquisadores como Henri-Jacques Stiker que exageradamente destacou uma capacidade e preocupação inclusiva e aceitação cristã do diferente, a existência social do desabilitado foi intermediada por um significativo processo segregativo, ainda que se possam evidenciar cenários de integrativos que percebam o outro como seu semelhante, objetivo que a presente tese busca salientar.

Ao desassociar a ideia de grupo de indivíduos marginalizados, Metzler busca erigir a noção de uma posição limítrofe, oscilatória e efêmera. Em outras palavras, Metzler defende que a ideia de marginalizado e plenamente incluídos são incompatíveis e estavam ambas carregadas de atitudes polivalentes sendo inapropriado sustentar uma única visão para a diversidade de relações expressas nos atos socioculturais que implicavam na percepção das pessoas que despossuíam determinadas habilidades.

Assim, a incapacidade não é empregada nas fontes recorrentes do período em suas mais diversas tipologias. O que ocorre é a predominância de termos que especificam e individualizam as situações vividas por pessoas desabilitadas. Dessa forma, encontram-se, em latim, palavras como *surditas* (surdez), *caecitas* (cegueira), *vel claudum* (claudicação). A utilização recorrente é percebida, por exemplo, em Deuteronômio, 15:21:

> Mas se tiver alguma mancha, ou for coxo, ou cego, ou deformado ou fraco em qualquer parte, não será sacrificado ao Senhor teu Deus (Bíblia, Deuteronômio 15:21, grifos do autor)[106].

Distintamente da modernidade não é possível perceber ingerências de um Estado na discriminação dos corpos com deficiências pela razão que a emergência de um Estado Nação só ocorre após o recorte cronológico abrangido nesta pesquisa. Porém, a igreja e seu discurso, bem como as manifestações religiosas, judaísmo e islã, contribuíram discursiva e materialmente pelo status e a experiência corporificada de tais pessoas desabilitadas na medida em que arregimentaram as condições para o seu afastamento social, a dependência e privação da possibilidade de agir socialmente.

---

[106] Cf. original: “Sin autem habuerit maculam, vel claudum fuerit, vel caecum, aut in aliqua parte deforme vel debile, non immolabitur Domino Deo tuo”.

Segundo Laqueur (2001), não havia corpos distintamente masculinos e femininos: havia apenas um modelo de corpo, e as mulheres seriam uma versão piorada deste modelo. Essa ideia de apenas um corpo como uma versão imperfeita foi substituída apenas entre o século XIX e XX com a emergência da ideia de dois corpos e dois sexos. Este caso é elucidativo das relações cambiantes nas formas de se enquadrar e conceber a corporalidade[107].

Para além desse aspecto: o corpo perfeito pertencer ao gênero masculino, ele só é perfeito ou completo quando seu possuidor apresenta todas as partes completas ("ha todos sus mienbros conplidos") e estas devendo encontrar-se saudáveis, em funcionamento, e, numa leitura ampla, quando nenhuma habilidade socialmente requerida se encontra em falta. Nesse sentido, as mulheres seriam honrosas pela atividade da procriação, necessária a continuidade das famílias: "E acima de todas as outras honras que as leis concedem às mulheres, esta é a maior: que os filhos que lhes nascerem convivendo com seus maridos, que certamente são considerados seus filhos e devem herdar seus bens (SP, Quarta Partida, Título 2, Lei 7, s.p., tradução nossa)[108].

A degeneração do corpo é um reflexo particular da condição da alma humana. No verbete "Do homem e suas partes" do Livro XI O ser humano e os presságios (De homine et portentis) da obra *Etimologias*, Isidoro de Sevilha (c. 560-636) expõe a dupla constituição do ser humano:

> Mas o homem é duplo: interior e exterior. O homem interior é a alma, [e] o homem exterior é o corpo. Mas a alma recebeu esse nome dos gentios, porque é vento. Daí também em grego o vento ser chamado ANEMOS, porque parece que vivemos puxando o ar com a boca: mas isso é obviamente falso, porque a alma nasce muito antes do que o ar pode ser concebido pela boca, porque já vive no ventre da mãe (ETIMOLOGIAS, tradução nossa)[109].

---

[107] Thomas Laqueur identificou essa questão no livro *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud* (2001), por exemplo, a presença de uma relação distinta entre o corpo e o sexo entre 1500 a 1800. Dessa forma, só existiria um corpo: o corpo masculino. O corpo feminino seria uma versão imperfeita desse. Assim, a vagina era percebida como um pênis invertido e o útero, como o equivalente ao escroto, os ovários eram concebidos como os testículos femininos.

[108] Cf. original: "Y sobre todas las otras honras que las leyes otorgan a las mujeres, esta es la mayor: que los hijos que nacen de ellas viviendo juntamente con sus maridos, que son tenidos ciertamente por hijos de ellos y deben heredar su bienes".

[109] Cf. original: "Duplex est autem homo: interior et exterior. Interior homo anima, [et] exterior homo corpus. [7] Anima autem a gentilibus nomen accepit, eo quod ventus sit. Vnde et Graece ventus ANEMOS dicitur, quod ore trahentes aerem vivere videamur: sed apertissime falsum

A alma, pois estaria colocada antes mesmo do nascimento do feto. A seguir, no mesmo verbete, Isidoro reafirma a capacidade corpo em informar a qualidade da alma. Mais do que uma cápsula ou envoltório simplesmente, a forma física, ou as características corporais seriam, no entender de Isidoro, modelados pela alma:

> Mas o rosto disse :porque através dele se manifesta a vontade da alma. Pois, de acordo com a vontade, ele se transforma em vários movimentos e, portanto, ambos diferem um do outro. Pois o rosto é simplesmente retirado da aparência natural de cada um; mas o semblante significa a qualidade da alma (ETIMOLOGIAS, s.p., tradução nossa)[110].

2.3 Corpos híbridos e diversidade humana: os corpos não normativos pré-modernos

Cada sociedade e em cada temporalidade promoveu ajustes sociais visando a 'aceitação', sem que, de fato, permitissem a inclusão e integração completa destes indivíduos. Desta forma, observou Stiker (1997):

> [...] somos assombrados, diante de certas aberrações modernas, por uma espécie de visão idealista de sociedades anteriores ou de outras sociedades que, não sendo industrializadas, poderiam ter realizado com sucesso a integração. Antes de qualquer esforço de axiologia, fazemos bem em empreender uma diferenciação das formas de inclusão (STIKER, 1997, p. 16, tradução nossa).

O excesso em integrar a pessoa desabilitada tenderia apenas a reforçar e acentuar, o que o autor chamou de "fetichização da normatividade". Neste sentido, a deficiência ou a sua condição não seriam pensados enquanto um destino social viável. Em vez disso, a sociedade se configuraria como uma produtora de incapacidades, na medida em que perpetua desigualdades ao restringir as possibilidades de convivência inclusiva e plural.

A integração funcional especialmente no mundo do trabalho não deve ser confundida com inclusão, e menos ainda postular que nos séculos XII e XIII ocorreu a incorporação social de sujeitos fisicamente diferenciados. Assim, as perspectivas sobre o corpo e a feiura determinaram, por sua vez, a relação que o corpo social manteve com indivíduos que, devido a razões diversas, se

---

est, quia multo prius gignitur anima quam concipi aer ore possit, quia iam in genetricis utero vivit.".

[110] Cf. original: "

afastavam do corpo ideal. A própria noção de indivíduo merece uma análise mais cuidadosa visto que o coletivo predominava em relação ao individual.

Dentro das percepções de mundo desenvolvidas no período, sobressai, a noção de monstruoso como objeto, animal ou entidade que se encontra em desacordo com a norma. As desfigurações e deformidades física foram em muitas ocasiões estímulos para a repulsa e afastamento social destes indivíduos que divergiam corporalmente dos demais. Contudo, Isidoro de Sevilha na obra *Etimologias*, publicada após a sua morte em 636, destacou a vinculação de vontade expressa por Deus na fabricação destes, desviando-se da possibilidade de se questionar qualquer possibilidade de falha no ato criador[111]. Nesse sentido, o monstruoso, este ser híbrido, tensiona/perturbava as categorias existentes foi inumeráveis vezes objeto de miraculas. Assim,

> [...] diz-se que as coisas que parecem nascer contrárias à natureza são importantes: mas não são contrárias à natureza, porque são feitas pela vontade divina, pois a vontade do Criador é a natureza de cada coisa criada. Daí também os próprios gentios chamam a Deus apenas de Natureza, apenas de Deus. Portanto, o que se quer dizer não é contrário à natureza, mas contrário ao que se sabe que a natureza é. Mas são chamados de presságios e exibições, monstros e prodígios, porque parecem carregar e mostrar, apontar e pregar certas coisas. Pois os referidos presságios são derivados de presságios, isto é, de exibição. Mas é mostrado que eles parecem mostrar que algo vai acontecer (ISIDORO DE SEVILHA, tradução nossa)[112].

Na continuação das afirmações de coisas que parecem ser supostamente contrárias à natureza, Isidoro apresenta uma lista considerável destas manifestações envolvendo inclusive desde a deficiência física como também a “mistura de gêneros” (Androguinoi e hermafroditai).

Destas divergências, podemos apresentar o relato da cantiga 108 do cancioneiro mariano de Alfonso X que anuncia o nascimento de um ser híbrido.

---

[111] Isidoro de Sevilha viveu sob o domínio do reino visigodo no século VI. Segundo Elfassi (2019) “As Etimologias são consideradas a obra-prima de Isidoro: sua obra mais longa, a que, até onde sabemos, mais ocupou o bispo até sua morte; a que, junto com as *Sententiae* e as *Synonyma*, foi a mais apreciada na Idade Média; a que tem sido a mais estudada em nosso tempo; a responsável pela recente designação de Isidoro como Santo Padroeiro da Internet” (ELFASSI, 2019, p. 245, tradução nossa).

[112] Cf. original: “Portenta esse Varro ait quae contra naturam nata videntur: sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit. Vnde et ipsi gentiles Deum modo Naturam, modo Deum appellant. [2] Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura. Portenta autem et ostenta, monstra atque prodigia ideo nuncupantur, quod portendere atque ostendere, monstrare ac praedicare aliqua futura videntur. [3] Nam portenta dicta perhibent a portendendo, id est praeostendendo. Ostenta autem, quod ostendere quidquam futurum videantur.”.

Neste relato, ocorre a caracterização do híbrido como manifestação punitiva. Por outro lado, esboça a atitude do pai como sendo de rejeição ao híbrido. Contudo, em tal relato acaba convencido tamanha a persuasão de Merlim que a preservação do filho permitiria a conversão de outros judeus incrédulos: “Porém seu pai matar-/ o quis logo que nasceu; / mas Merlim o fez guardar, / que o muito bem entendeu, / e pelos judeus tirar/ de seu erro, pois cresceu, / com ele os convertia” (CSM, Cantiga 108, tradução nossa)[113].

A incredulidade a qual enuncia não consiste certamente em descrença religiosa, mas, de fato, do escárnio ou ofensa a concepção da encarnação mariana: “E começou a falar/ aquele judeu traidor/ e na Virgem e jurar/ muito pelo Criador, / que nele encarnar/ nunca quis Nosso Senhor, / nem ser não podia” (CSM, Cantiga 108, tradução nossa)[114]. Há claramente na posição assumida por Merlim mais que um mero desejo de cobrar de alguém o erro devido, mas um desprezo ao judaísmo, vide em outra estrofe da mesma cantiga: “[...] que o que te rogarei/ queiras agora mostrar/ a este da falsa lei/ que anda com folia” (CSM, Cantiga 108, tradução nossa)[115]. A desfiguração do menino judeu, com o rosto virado para trás, é produto de uma queixa de Merlin a atitude reprovável do pai e da acolhida deste pedido pela Virgem.

A intervenção mariana se articula a uma tradição bíblica a qual supõe que a diferença corporal advém do erro, culpa ou pecado dos pais[116]. A punição extrapola o próprio pecador atingindo, inclusive, a sua descendência: “[...] não deixa o pecado sem punição e castiga os filhos pela iniquidade dos pais até a terceira e quartas gerações” (Números 14:18).

Reverberações desta posição que igualava pecado a deficiência foram também enfatizadas no IV Concílio de Latrão (1215), no cânone 22 cujo

---

[113] Cf. original: “Poren seu padre matar-/ o quis logo que naceu;/ mas Merlin o fez guardar, / que o mui ben entendeu, / e polos judeus tirar/ de seu erro, pois creceu, com el os convertia”.
[114] Cf. original: “E começou a falar/ aquel judeu traedor/ ena Virgen e jurar/ muito palo Criador, / que en ela encarnar/ nunca quis Nostro Sennor, / nen ser non podia”.
[115] Cf. original: “Por eso quiero rogarte / que, puesto que yo estoy seguro / de que lo tuyo así ha sido sin duda, / que lo que te voy a pedir / quieras mostrar ahora / ante este de la falsa ley, / que está medio loco”.
[116] Vide: No Velho Testamento, João 9: “E, passando Jesus, viu um homem cego de nascença. E os seus discípulos lhe perguntaram, dizendo: Rabi, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego?”. Em Números 14 versículo 18: “O Senhor é muito paciente e grande em fidelidade e perdoa a iniquidade e a rebelião, se bem que não deixa o pecado sem punição e castiga os filhos pela iniquidade dos pais até a terceira e quartas gerações”. Deuteronômio 5:9: “Não te prostrarás diante deles nem lhes prestarás culto, porque eu, o Senhor, o teu Deus, sou Deus zeloso, que castigo os filhos pelo pecado de seus pais até a terceira e quarta geração daqueles que me desprezam”.

posicionamento da igreja era de que a confissão dos pecados no leito de morte era imprescindível que fosse realizado antes que quaisquer preocupações de se tratar o corpo.

Por outro lado, Scarborough apontou distinções na bíblia entre o Velho e o Novo Testamento, sendo o último fornecedor de uma outra forma de encarar a deficiência enquanto busca pela cura, uma provação, ou seja, uma possibilidade para a manifestação e agência divina para promover a reabilitação física, sensorial e cognitiva. Por extensão, tal cura destinava-se ao convencimento público e a conversão de novos fiéis ao cristianismo. Aqui a integração da criança híbrida representa uma necessidade e surge devido à pressão comunitária.

Essa concepção se articula com a noção agostiniana a qual a inserção do monstruoso se mostrava eficaz enquanto advertência do pecado. Para além desse aspecto, nem todos os indivíduos socialmente reconhecidos como monstruosos eram integrados, isso ocorreu com os leprosos cujas consequência da aceitação afastamento social.

A não aceitação das características físicas são tomadas como ofensivas aos outros e motivo de vergonha pessoal. Como podemos destacar na obra *A Vida de Santo Domingo de Silos* (1250) de Gonzalo de Berceo (c. 1196-c.1264): “Terminado o sermão, o digno confessor/ foi abordado por um doente em grande sofrimento:/ um leproso da região e muito desfigurado, / envergonhado, mal teve coragem de aparecer” (BERCEO, 1250, s.p., tradução nossa)[117]. No curso do texto também é evocado a cura do leproso por intermédio da intervenção religiosa: “No final da missa, o bom confessor [São Domingo de Silos], / abençoou sal e água com a sua mão santa, / derramou-os sobre o doente, que então ficou tão são, / que não parecia ter um grão de lepra” (BERCEO, 1250, s.p., tradução nossa)[118].

Muito antes da experiência de darwinistas sociais e histórico-culturalistas dos séculos XIX e XX buscarem explicar a diversidade da espécie humana, os medievais já teorizaram e buscavam dar sentido às diferenças corporais. Uma

[117] Cf. original: “El confessor precioso el sermón acabado, / vínoli un enfermo que era muy lazrado, / gafo natural era, duramente afollado, /non era de vergüenza de pareçer osado”.
[118] Cf. original: “En cabo la missa el buen misacantano, / bendixo sal e agua conna su sancta mano, / echó sobrel’ enfermo, torno luego tan sano, / que más non pareció de la lepra un grano”.

destas explicações sustentava que o corpo humano variava em função das zonas climáticas, deste modo, a monstruosidade se mostrava mais aparente em regiões extremas. No tratado latino encontramos exemplos destes monstros como os/as hermafroditas, gigantes, pessoas com dedos a mais e os etíopes, sátiros, sereias, dentre outros.

Há outra listagem anterior de seres monstruosos que pode ser rastreada na obra de Plínio, o Velho. O naturalista romano Plínio registrou a existência de mais de 50 destas raças monstruosas na obre História Natural, publicada entre 77 e 79 EC. incluindo-se os pigmeus, os sciópodes e cinocéfalos, homens-cachorros ou humano-canídeos, que se comunicavam através de latidos; e os panoti, palavra traduzível como um “ser inteiramente orelhas”, as quais possibilitavam voar e permitia uma potente acuidade. Os blemmya eram seres com cabeça no peito ou acéfalos.

Missionários cristãos procuraram pelas raças plinianas no século XIII em suas viagens. A cartografia medieval fornece abundantes exemplos de raças monstruosas nos *mappaemundi*, mapas que dividem o mundo em três partes conhecidos como T-O ou mapa Isidoriano (FRIEDMAN, 2000). A divisão tripartida do mundo toma como referência o repovoamento do planeta após o dilúvio. Noé doou um continente a cada um de seus filhos: Jafé (Europa), Shem (Ásia) e Ham (África). O T representa as vias fluviais como o Mar Mediterrâneo e o Nilo. O outro tipo de mapa apontado por Friedman (2000), denominado macrobiano, produzido pelo escritor romano Macróbio. Na obra *Comentário ao sonho de Cipião* Macróbio dividiu a Terra em cinco zonas climáticas de frio e calor excessivos. Abaixo apresentam-se os respectivos registros cartográficos:

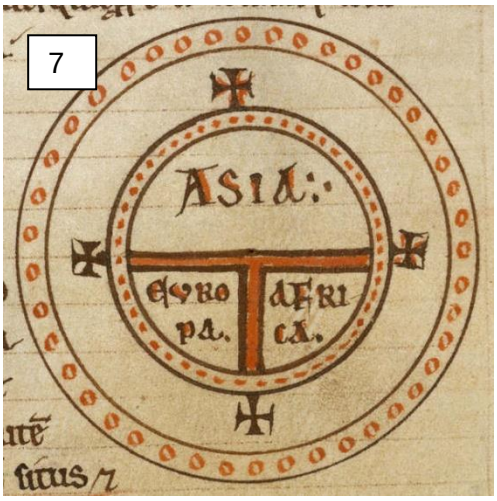


Figura 2 - Mappa mundae T-O e Figura 3 – Mapa macrobiano

Assim, a partir da fig. 3 vemos que as extremidades norte e sul, ao redor dos polos, a cor amarela representa as zonas de clima frio, respectivamente, ártica e antártica; a seguir, o azul destaca as regiões de clima temperado; e, por fim, ao centro, tem-se o vermelho indicativo da zona de calor excessivo. Como é possível depreender da observação dos dois mapas, as atuais afirmações de sobre a Terra plana não levam em conta as percepções dos autores clássicos e medievais que aduziam a ideia da esfericidade do globo.

A estrutura do universo conhecida pelos medievais foi fundamentalmente teorizada por Ptolomeu com a Terra no centro do universo. A concepção ptolomaica funcionava com as visões teológicas cristãs que percebia a Terra e o Homem no centro da criação divina, conforme apresentado em Gênesis. A difusão da ideia de que o navegador genovês Cristoforo Colombo (1451-1506), contrariando supostas alegações populares medievais da terra plana, buscou uma rota às Índias Orientais navegando a oeste foi disseminada a partir da narrativa bibliográfica de Washington Irving (1783-1859), titulada *A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*, em 1828[119].

[119] O desfecho dessa história é amplamente conhecido, o almirante Colombo, comandando as três caravelas Santa Maria, Pinta e Niña zarpou de porto dos Palos em 3 de agosto de 1492 chegando em Guanahani, no Caribe, na data de 12 de outubro de 1492. Guanahani corresponde a atual cidade de San Salvador, capital de El Salvador na América Central. No momento do desembarque, Colombo acreditou ter atingido às Índias e que estaria próximo a Cipangu, Japão. Desta imprecisão geográfica advém, portanto, o designativo de “índios” aos nativos encontrados. A conquista e domínio do Novo Mundo produziu o genocídio das populações nativas e a constituição de uma sociedade multirracial nas Américas.

Friedman (2000) defende a perspectiva de uma dispersão popular dos mapas T-O e macrobiano e, por extensão, afirmaria que subjacente a isto há um reconhecimento das imagens que pululam o imaginário urbano e rural das gentes medievais sobre a diversidade humana. Lindberg (2002) sustenta, por sua vez, uma articulação mais limitada do acesso destes mapas, sublinhando uma excessiva dependência de viagens (comerciantes, peregrinos, missioneiros, guerreiros) e de suas descrições orais do mundo: "[...] uns poucos suficientemente afortunados para ter acesso às bibliotecas, livros como a História natural de Plínio ou as Etimologias de Isidoro de Sevilha" (LINDBERG, 2002, p. 322, tradução nossa).

A recorrente apresentação de monstros aleijados e símios com características antropomórficas nas margens de manuscritos medievais revela um simbolismo profundo que reflete as ansiedades sociais e culturais da época. Segundo Pearman (2010), "[...] a construção social de monstros certamente compartilha características sobrepostas com a construção social de deficiência" (PEARMAN, 2010, p. 24, tradução nossa)[120]. Esse cruzamento discursivo entre as categorias de deficiência e monstruosidade exige um esforço analítico para distinguir seus elementos constitutivos, pois ambas são moldadas por narrativas que mesclam preconceitos, exclusões e construções simbólicas que variam conforme o contexto histórico e cultural. Compreender essas interseções permite lançar luz sobre os mecanismos pelos quais sociedades antigas categorizavam e marginalizavam corpos considerados desviantes ou anômalos

O primeiro desses elementos a ganhar lastro é a ideia de pecado, frequentemente associado à perda parcial das características humanas, como exemplificado pelos cinocéfalos. Tal concepção, isto é, da incompletude dos aspectos humanizadores, é um dos eixos explicativos usualmente evocados para justificar a marginalização das pessoas com características cognitivas e corporais não normativas.

Concorda-se integralmente com a posição de Debra Higgs Strickland (2012) em relação ao fato de que as características culturais são adquiridas, e

[120] Cf. original: "the social construction of monsters certainly shares overlapping characteristics with the social construction of Disability".

o discurso racial frequentemente foi mobilizado para respaldar práticas de discriminação e desigualdades no relacionamento entre os seres humanos:

> Não há base genética para categorizar os seres humanos em raças, e é um princípio básico do conhecimento antropológico de que todos os seres humanos normais têm a capacidade de aprender qualquer comportamento cultural: ninguém nasce com uma cultura ou língua (STRICKLAND, 2012, p. 488, tradução nossa)[121].

Para além do aspecto mencionado, defende-se que exatamente este comportamento cultural apreendido é o responsável pelo cerceamento e limitação das possibilidades de atuação das pessoas com deficiências. Neste sentido, Judith Butler (1993) reconhece a inexistência do corpo como uma realidade pré-discursiva:

> [...] é que os corpos, ao invés de serem materiais e apreensíveis desde o início, são materializados por meio de um conjunto de práticas discursivas. É ao longo do tempo que o processo vem instanciar os efeitos de solidez, superfícies e limites que demarcam o material (BUTLER, 1993, p. 10, tradução nossa)[122].

Numa cultura em que o natural e o sobrenatural se misturam, o monstruoso emerge como reação a aparente desordem do universo. Por último, destacamos o papel dos homens selvagens, ou *wodewose*, em inglês médio, dos quais sobressaia características incivilizadas que demarcavam um descuido com a higiene pessoal unhas grandes, roupas sujas, cabelos despenteados[123].

A desfiguração facial mesmo que dissociada de uma deficiência sensorial (cegueira, surdez, mutismo) ou motora tornava a pessoa que a possuía incapacitada para inúmeros papéis sociais. A excepcionalidade ocorre devido a importância reservada ao 'rosto normativo' nestas sociedades produzindo um "estigma" devido a perturbação da ordem social, levando a exclusão ou afastamento de suas funções. Contudo, apesar do relevo desempenhado pelo rosto enquanto fator incapacitante, este tem sido relativamente menosprezado nos estudos sobre a deficiência.

---

[121] Cf. original: "There is no genetic basis for categorizing human beings into races, and it is a basic tenet of anthropological knowledge that all normal human beings have the capacity to learn any cultural behavior: nobody is born with a built-in culture or language".

[122] Cf. original: "is that bodies, rather than being material and apprehensible from the start, are materialized through a set of discursive practices. It is over time that the process comes to instantiate the effects of solidity, surfaces and limits that demarcate the material".

[123] Representações do mito do Homem Selvagem são comuns em mísulas, ornamentos de sustentação das vigas dos telhados de igrejas medievais. Um destes notáveis exemplos é encontrado na Catedral de Carliste, Inglaterra. Tais criaturas são inventariadas no romance *Sir Gawain e o Cavaleiro Verde*, da segunda metade do século XIV.

Ao insistirmos nessa questão, destacamos que a mera desfiguração ou deformidade facial não permitia alguém ser rotulado de “monstruoso”, pois necessitava ocasionar um desequilíbrio para além dos limites humanos permitindo nestas variações humanas a amálgama de elementos animalescos e humanos. Outra interpretação possível foi sugerida por Margrit Shildrick (2002) para quem a preocupação em categorizar algo ou alguém como monstruoso se dá na dissolução entre estes limites animal/humano.

De acordo com Emily Cock e Patricia Skinner (2017) em muitos casos a desfiguração dos filhos foi relacionada a transgressão sexual de suas mães, sobretudo, nos casos de leprosos e sifilíticos. Vide o caso da Dama sem nariz de *Bisclavret* (ou o Lobisomem), um dos doze lais da poeta Marie de France (1160-1215)[124]. Nele a ausência do nariz denuncia a falha pessoal da dama (infidelidade conjugal) punida por *Bisclavret* (o lobisomem) através da desfiguração facial.

Ademais, o nariz compunha uma centralidade em relação a outros elementos faciais visto que, por exemplo, a ausência de uma orelha poderia ser encoberta pelo crescimento dos cabelos (SKINNER, 2017). Assim, em *Bisclavret* a admissibilidade da violência se justifica pela defesa da honra, sendo a desfiguração um motivo de humilhação pública e escárnio. Nas SP, Alfonso X, o Sábio, argumentava contra o emprego de punições que desfigurassem o rosto, como marcar com ferro em brasa, cortar o nariz ou arrancar os olhos. Ele justificava essa proibição afirmando que:

> [...] marcar-lhe o rosto com um ferro em brasa; cortar-lhe o nariz, arrancar-lhe os olhos; ou infligir-lhe qualquer outro tipo de castigo pelo qual o seu rosto possa ficar desfigurado. porque Deus fez o homem à sua própria imagem e, portanto, nenhum **juiz deve punir alguém dessa maneira, e nós os proibimos de fazê-lo; pois, uma vez que Deus quis honrar e enobrecer o homem a ponto de criá-lo a sua própria imagem, não é apropriado que por causa de alguma ofensa ou maldade de pessoas de má índole, a face do Senhor seja desfigurada, ou ferida** (SP, Sétima Partida, Título 31, Lei VI, p. 1343, tradução nossa)[125]

[124] Composto em anglo-normando, o *lais* Bisclavret narra a história de uma dama que, após recorrentes ausências de seu marido, descobre que é, de fato, um lobisomem. Ao revelar as minúcias de sua transformação e o lugar em que escondia as roupas a sua esposa, se vê abandonado. Ela procura um antigo amante e o convence a ajuda-la roubando as roupas do seu marido, aprisionando-o em sua forma animal, lobo. Anos depois o lobo é encontrado pelo rei e inserido na corte. Em determinada ocasião reencontra sua esposa e a ataca, arrancando o nariz. A esposa e sua descendência são punidas pela traição ao marido com a desfiguração facial (desnarigadas).

[125] Cf. original: “[...] assi commo sesalar a ninguno la cara quemandole con fuego caliente o cortandole las narizes. ni sacandole los oios ni dandola otra manera de pena en ella de que

Como vimos, nas SP é possível identificar a proibição de punições que desfigurassem o rosto, uma analogia teológica que vinculava a imagem humana à "imagem de Deus". A face, portanto, torna-se não apenas um elemento da identidade pessoal, mas uma extensão da sacralidade do corpo humano.

A definição de monstruoso pode também ser visualizada em Aristóteles de forma ainda mais ampla, visto que a normalidade corporal só abrangia o corpo masculino adulto. Assim, o nascimento de crianças do sexo feminino representava uma falha, imperfeição ou um tipo particular de monstruosidade.

Destarte, Santo Agostinho (354-430) em *A Cidade de Deus* (426), em latim *De Civitate Dei*, defendeu que a forma física de um ser não seria um instrumento válido para definir a sua humanidade, ou demovê-la. Sua reflexão sugeria a racionalidade como parâmetro para arbitrar tais questões visto que um não-humano seria incapaz de dispor de controle racional. À primeira vista poder-se-ia até apressadamente obter um deslumbre de algo evocativo de uma concepção de inclusão. Como no seguinte trecho, do livro 16, capítulo 8, “Se certas raças monstruosas de homens são derivadas da linhagem de Adão ou dos filhos de Noé”, veja:

> [...] o Criador de tudo, sabe onde e quando cada coisa deveria estar, ou ter sido criada, porque Ele vê as similaridades e diversidades que podem contribuir para a beleza do todo. Mas Aquele que não pode ver o todo é ofendido pela deformidade da parte, porque ele é cego para aquilo que a equilibra, e ao qual ela pertence. Sabemos que os homens nascem com mais de quatro dedos nas mãos ou dedos nos pés: esta é uma questão menor; mas longe de nós esteja a tolice de supor que o Criador confundiu o número de dedos de um homem, embora não possamos explicar a diferença (DE CIVITATE DEI, Livro 16, Capítulo 8, s.p., tradução nossa)[126].

Apenas apressadamente. De fato, tal pré-condição tornou-se instrumento para desumanizar pessoas com diferenças cognitivas.

---

finque señalado Esto es porque la cara del onbre fizo dios a su semeiança. & por ende ningund iuez no deue penar en la cara. ante defendemos que lo non fagan. Ca pues dios tanto lo quiso onrrar & enoblesçer faziendolo a su semeiança no es guisado que por yerro y por maldad de los malos sea desfeada ni destorpada la figura del señor”.

[126] Cf. original: “[...] the Creator of all, knows where and when each thing ought to be, or to have been created, because He sees the similarities and diversities which can contribute to the beauty of the whole. But He who cannot see the whole is offended by the deformity of the part, because he is blind to that which balances it, and to which it belongs. We know that men are born with more than four fingers on their hands or toes on their feet: this is a smaller matter; but far from us be the folly of supposing that the Creator mistook the number of a man's fingers, though we cannot account for the difference”.

Massmann (2022) nos lembra que as marcações físicas infligidas, no caso dos mártires da igreja romana, não eram vistas como sinais de deformidade (*deformitas*), mas como indicadores de uma dignidade aumentada (*dignitas*). Por outro lado, quaisquer outras deficiências, sejam elas congênitas ou adquiridas, não são dotadas com a mesma dignidade dos mártires no texto da obra A Cidade de Deus.

Vide no Livro 22, capítulo 19, “Que todas as imperfeições corporais que mancham a beleza humana nesta vida...”, a argumentação de Agostinho:

> [...] qualquer parte naturalmente pertencente ao corpo pode perecer, mas que qualquer deformidade que estivesse nele, e servisse para exibir a condição penal em que nós mortais estamos, deveria ser restaurada de tal forma que, enquanto a substância é inteiramente preservada (DE CIVITATE DEI, Livro 22, Capítulo 19, s.p., tradução nossa)[127].

Apoiando nessa ideia de que o corpo com deficiência só é possível em uma existência terrena, Metzler (2011) cita o caso de Santo Anselmo para tensionar e negar a possibilidade de uma identidade: “[...] Ser fisicamente deficiente na Idade Média pode não ter sido automaticamente parte integrante da identidade de alguém; alguém pode ter tido uma identidade como uma ‘mulher’ ou como um ‘judeu’, mas não como uma pessoa ‘deficiente’” (METZLER, 2011, p. 48, tradução nossa)[128].

2.4 O corpo como espaço de exclusão

> As preocupações sobre os limites da individualidade e a distinção entre o eu e o outro eram, portanto, frequentemente negociadas através dos limites do corpo, a pele que separa o eu do mundo exterior. Embora o corpo possa, na maioria das situações, ser definido como a área delimitada pela pele, esta não é de forma alguma uma fronteira externa absoluta. Os humanos não podem viver sem ingerir alimentos e ar e expelir resíduos, substâncias que se movem do “exterior” para o “interior” e vice-versa. Onde exatamente o corpo terminava espacialmente, por exemplo, causou considerável preocupação aos teólogos, filósofos e cientistas medievais. Debatiam, entre outras questões, se o alimento se tornava corpo ou deixava de ser corpo quando emitido e se cabelos cortados, unhas e sangue

[127] Cf. original: “[...] but that whatever deformity was in it, and served to exhibit the penal condition in which we mortals are, should be restored in such a way that, while the substance is entirely preserved”.

[128] Cf. original: “[...] Being physically impaired in the Middle Ages may not automatically havebeen part and parcel of one’s identity; one may have had an identity as a ‘woman’ or as a‘Jew’, but not as a ‘disabled’ person.”.

> derramado pertenciam ao corpo (RICHES; BILDHAUER, 2014, p. 185, tradução nossa)[129].

A pele não era o único fator para demarcar os limites do corpo, mas principalmente através dela e das afecções dermatológicas era passível de se identificar repercussões sociais na vida de seus possuidores. A pele, por exemplo, evidenciava que uma pessoa era leprosa e a tornava também vulnerável a uma série de ações estigmatizantes. A pele apesar de ser o maior órgão do corpo mereceu pouca atenção dos escritores medievais, que frequentemente priorizavam elementos internos, como os fluídos corporais, para estabelecer conexões entre o corpo e o divino.

Nas CSM essa dinâmica aparece de maneira significativa. Por exemplo, os fluídos corporais, como o leite materno, ganham destaque como veículos de poder sagrado e transformação, transcendendo a materialidade do corpo e atribuindo-lhe valores espirituais. Na cantiga 77, a relação entre deficiência e os fluídos corporais é intensamente explorada: “Aquela cujo leite do seio mamou Deus, / não é de admirar que ela cure os *tolleitos* (aleijados). / Nisto Santa Maria realizou um lindo milagre, / grande e piedoso, em sua igreja de Lugo / para uma mulher que aleijou / a maior parte do seu corpo encolheu por causa de uma enfermidade, / Aquela, de cujo seio Deus sugou o leite...” (CSM, Cantiga 77, tradução e grifo nosso)[130]. O leite nessas circunstâncias expressa um conteúdo metafórico implícito que pode ser resumido como o “dom” da vida, da Virgem que alimentou o salvador da humanidade, segundo a perspectiva cristã.

Neste tópico destacamos que o estigma é responsável por marcar ou deteriorar a identidade de uma pessoa. A emergência de formas corporais que destoavam do padrão consensual provocava conflitos e exigiu rearranjos

---

[129] Cf. original: “Concerns about the limits of selfhood, and the distinction between self and other, were thus often negotiated via the limits of the body, the skin separating self from the outside world. While the body can in most situations be defi ned as the área enclosed by skin, this is by no means an absolute external boundary. Humans cannot live without taking in food and air and expelling waste, substances that move from “outside” to “inside” and vice versa. Where exactly the body ended spatially, for example, caused considerable concern to medieval theologians, philosophers, and scientists. They debated, among other issues, whether food became body or ceased to be body when emitted and whether cut hair, nails, and spilled blood belonged to the body.”

[130] Cf. original: “Da que Deus mamou [o] leite do seu peito, / non é maravilla de sãar contreito. / Desto fez Santa Maria miragre fremoso / ena sa ygrej’ en Lugo, grand’ e piadoso, / por hũa moller que avia tolleito / o mais de seu corp’ e de mal encolleito, / Da que Deus mamou [o] leite do seu peito”.

sociais para acomodar ou disciplinar tais divergências. Nesse contexto, reafirmar a percepção de desordem e promover uma adequação às normas sociais esteve no cerne do projeto político e jurídico afonsino. Na verdade, pode-se observar um esforço significativo para construir e regulamentar essas diferenças por meio do *corpus* jurídico proposto a Castela no século XIII.

Através do modelo sociocultural é possível encontrar uma lógica por trás das ações do monarca castelhano-leonês que busca punir as inadequações corporais por meio da imposição de barreiras jurídicas. Com base nas observações expostas entende-se que:

> [...] a deficiência não se limita a condições materiais (ou seja, modelo social) e, como tal, a deficiência não é uma categoria fixa de experiência. Pelo contrário, o que é vivenciado e entendido como 'deficiência' muda de acordo com as especificidades do período e da cultura em questão (Snyder e Mitchell 2006). Historiadores medievais, portanto, escavaram uma história cultural da deficiência na Idade Média, questionando como a sociedade medieval produziu o corpo desabilitado ao estabelecer normas das quais ele "diverge" (Campbell et al., 1992; Eyler, 2010; Fandrey, 1990). Neste trabalho, medievalistas também frequentemente confiam no "modelo de grupo minoritário" de deficiência, uma estrutura desenvolvida nas ciências humanas que supõe que pessoas com deficiência pertencem a um grupo estigmatizado ou a uma subcultura (DUBOURG, 2024, p. 92, tradução nossa)[131].

Como Elizabeth Barnes discutiu em *The Minority Body* (2016) uma pessoa com deficiência física não é alguém com um corpo defeituoso, mas sim e, de fato, alguém que possuí um corpo minoritário. Essa condição de corpo minoritário envolve tipos sociais e grupos minoritários bastante diversos.

> [...] como o próprio centro, as bordas são feitas; são o produto do enquadramento normativo e da sua percepção; elas também fornecem informações sobre a cultura da qual surgiram. Por outro lado: as arestas nunca são fixas – mesmo em ordens supostamente estáveis. Como resultados de medições e demarcações culturalmente predeterminadas, são, em princípio, móveis, questionáveis e de duração limitada (STOLZ, 2011, p. 17, tradução nossa)[132].

---

[131] Cf. original: "This model considers that a phenomenon such as disability is not limited to material conditions (i.e., social model), and, as such, disability is not a fixed category of experience. On the contrary, what is experienced and understood as disability changes according to the specifics of the period and culture in question (Snyder and Mitchell 2006). Medieval historians have, accordingly, excavated a cultural history of disability in the Middle Ages, interrogating how medieval society produced the disabled body by establishing norms from which it "diverges" (Campbell et al., 1992; Eyler, 2010; Fandrey, 1990). In this work, medievalists also frequently rely on the "minority-group model" of disability, a framework developed in the human sciences which supposes that disabled people belong either to a stigmatized group or to a subculture."

[132] Cf. original: "Erst durch die Ränder lässt sich eine Mitte bestimmen, erst sie schaffen den Begriff eines Zentrums. Ränder sind also – wie das Zentrum selbst – gemacht; sie sind das Produkt von normierender Setzung und von deren Wahrnehmung; sie geben damit auch Aufschluss über die Kultur, aus der sie hervorgegangen sind. Zum anderen: Ränder sind – auch

As SP deixam claro que o corpo normativo é um corpo recompensado, Deus dá saúde aos verdadeiros cristãos. Essas recompensas ocorrem mediando a devolução do dízimo *En quantas maneras dio dios galardon a los cristianos que fiel mente diesen los dizemos:*

> Dando fielmente o dízimo aos homens, Deus lhes dá uma boa recompensa por isso de quatro maneiras. A primeira é que Deus dá frutos mais abundantemente. A segunda é que lhes dá saúde ao corpo e é isso que dizia Santo Agostinho que quem dá o dízimo integralmente não guarda apenas muitos frutos. Mas Deus lhes daria saúde por isso. A terceira é que Deus os perdoa seus pecados. A quarta é que estes prémios lhes dão o paraíso, disse Santo Agostinho, que daria aos nossos Senhor Deus, para aqueles que dizimam com razão (SP, Lei XX, tradução nossa)[133].

Não apenas o corpo com deficiência é rotulado com relativo desprezo, mas o corpo feminino também é aventado como uma forma imperfeita. No Título 9, Lei 1 vemos: "O corpo do homem com todos os seus membros forma outro que se diz menor" (SP, Segunda Partida, Título 9, Lei 1, tradução nossa)[134]. Podemos pensar, tendo em conta as deliberações das SP, que o verdadeiro corpo normativo é o corpo masculino, cristão e com os todos os membros e sentidos sensoriais perfeitamente presentes.

Não é a ingenuidade ou a fortuidade que determinam a movência dos significados que constroem as diferenças nas SP. Como observa na introdução por Antonio G. Solalinde (1930) da *General História*:

> Afonso X orientou sua atividade cultural em uma direção definida: determinar a conduta do ser humano, isto é, averiguar o que o homem fez [...], destacar a qualidade e índole de suas ações ao estar submetidas a estes poderes ultra invisíveis – influência astral ou divina -, e fixar os deveres dos cidadãos (SOLALINDE, 1930, p. 17, tradução nossa)[135].

---

in vermeintlich stabilen Ordnungen – niemals fest. Als Resultate kulturell vorgeprägter Vermessungen und Grenzziehungen sind sie prinzipiell beweglich, hinterfragbar und von beschränkter Geltungsdauer.".

[133] Cf. original: "Fielmente dando los onbres los diezmos da les dios buen galardon por ello en quatro maneras. La primera es que da dios los frutos mas abondadamente. La segunda es que les da salud en los cuerpos & assi lo dixo sant agostin que los que diesen el diezmo conplidamente que no solamente avrian abondo de los frutos. mas que les daria dios por ello salud. La terçera es que les perdona dios sus pecados. La quarta es que les da parayso estos galardones dixo sant agostin que daria nuestro señor dios a los que dezmasen derechamente & avn demas desto dizo que de las .ix. partes que finca a los onbres deuen dar dellas limosna a los pobres & desto avemos enxenplo de los santos padres que les dio nuestro señor dios abundançia de las riquezas por dos razones.".

[134] Cf. original: "[...] el cuerpo del hombre con todos sus miembros hace otro que es dicho menor".

[135] Cf. original: "Alfonso X oriento su actividad cultural en una dirección definida: determinar la conducta del ser humano, es decir, averiguar lo que el hombre hizo [...], señalar la calidad e

Os defeitos corporais (*defectus corporalis*) levavam à divergência das convenções sociais do que seria um corpo socialmente aceito. O conceito de normalidade e corpo normativo emergiu, segundo a perspectiva de Michel Foucault (1926-1984), como desdobramento ou manifestação do biopoder. Em linhas gerais, o biopoder se vincula aos corpos enquanto coletividade no sentido em que é o responsável por subjugar os corpos e garantir um certo controle sobre o conjunto da população.

Para Georges Canguilhem (2009), o conceito de "normatividade" pode ser entendido como uma estratégia para inibir práticas de individualização, já que condena ao âmbito médico, todo e qualquer desvio corporal da norma como sendo "patológico". Seguindo a noção difundida pelo orientador da tese de Foucault, Canguilhem, podemos estabelecer a "norma" como uma exigência em torno da qual as disparidades se constituem:

> Uma norma, uma regra, é aquilo que serve para retificar, pôr de pé, endireitar. "Normar", normalizar é impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade e disparidade se apresentam, em relação à exigência, como um indeterminado hostil, mais ainda que estranho. Conceito polêmico, realmente, esse conceito que qualifica negativamente o setor do dado que não cabe na sua extensão, embora dependa de sua compreensão (CANGUILHEM, 2009, p. 91-92)

No século XIII, não havia o "biopoder" equiparável ao encontrado nas sociedades capitalistas e nem a normatividade estava posta como instrumento regulatórios das relações sociais tal como se apresentou no século XIX, porém a religião romana impunha uma disciplina corporal e espiritual, amoldando as práticas cristãs em jejuns, confissões e penitências[136].

Por outro lado, se no século XIII o corpo atípico, tal como se situa o corpo de alguém com deficiência, é objeto de desprezo, questionamento e marginalização; o corpo comum e como entidade material é sobremaneira privilegiado. Até mesmo o corpo da realeza ainda que imediatamente pudesse aparecer uma encarnação da sacralidade como tal como a "taumaturgia" dos reis ingleses e franceses:

> [...] parecia uma sacralização do corpo real - a famosa teoria dos dois corpos do rei de acordo com Kantorowicz - despojou toda a dignidade do corpo natural, que estava destinado à decrepitude e à

índole de sus acciones al estar sometidas éstas a poderes ultravisibles – influencia astral o divina –, y fijar los deberes ciudadanos".

[136] Por outro lado, o filósofo Giorgio Agamben (1942-) na obra *Homo sacer* (2002) defendeu que biopoder já estaria colocado nas estruturas políticas da Antiguidade.

> enfermidade. O corpo da realeza apenas designava um princípio intelectual de continuidade da soberania; ele não constituía mais do que uma representação efêmera desse princípio para o qual uma efígie de cera, um padrão de comportamento, ou uma declaração poderiam ter servido tão bem. **Em nenhum lugar do Ocidente a materialidade concreta do soberano levou à veneração ou adoração ativa** (BOUREAU, 1994, p. 6, tradução e grifo nosso)[137].

Os pontos de tensão que constituem e perfazem as mais distintas formas de corporeidade encontram em comum, aquilo ao qual Samantha Riches e Bettina Bildhauer (2014) nomearam, o fato de serem o *locus* de salvação e também de sofrimento, sendo, por isso, merecedor da caridade. Através do sofrimento corporal, manifestado diversamente, os mártires puderem expiar os pecados cometidos e se aproximar mais sensivelmente da esfera divina. No entanto, a figura do sofredor é diversa não sendo sempre masculina tal como propôs Riches e Bildhauer (2014).

O corpo com deficiência tinha um certo conjunto de características ou marcas que o distinguem de outros tipos de corpos. Na perspectiva de Goffman (1988) essa marcação ou estigma era vital para esculpir uma imagem e uma identidade deteriorada a certos indivíduos atribuindo-lhes um tipo de cidadania inferiorizada.

Erving Goffman considera a atribuição da deficiência como um índice para a caracterização identitária divergindo da reflexão proposta por Tomás de Aquino. Assim sendo, Monica Green (2014) pontuou adequadamente a visão desse teólogo: “[...] de acordo com Tomás de Aquino, a deficiência física não era considerada como constituindo a identidade de uma pessoa: enquanto o sexo de uma pessoa seria mantido após a ressurreição, todas as deficiências desapareceriam” (GREEN, 2014, p. 159, tradução nossa)[138].

Pelo contrário, as SP são bastante esclarecedoras ao demonstrar o papel das deficiências físicas na imputação de exceções e restrições jurídico-

---

[137] Cf. original: “what appeared as a sacralization of the royal body-the famous theory of the king's two bodies according to Kantorowicz-stripped all dignity from the natural body, which was destined to decreptitude and infirmity. The body of royalty merely designated an intelectual principle of continuity of sovereignty; itconstituted no more than an ephemeral representation of this principle for which a wax effigy, a pattern of behavior, or a statement could have served just as well. Nowhere in the West did the concrete materiality of the sovereign lead to veneration or active adoration”.

[138] Cf. original: “[...] according to Aquinas physical impairment was not assumed to constitute one’s identity: Whereas one’s sex would be maintained after the resurrection, all impairments would disappear.”.

políticas aos indivíduos em tal condição. Vide o Título 6, Lei XXV da *Primeira Partida*:

> [...] que quem tem menos deles, ou é um dos que aparecem, ou um dos que estão escondidos, ou se é um dos que aparecem, ou se é um dos maiores ou dos menores; e estes que são chamados maiores, ou o são em sua grandeza, como o braço, a perna, o pé ou as mãos; ou pela ótima aparência que dão aos corpos, assim como aos olhos, nariz, orelhas, lábios ou alguns dedos. Porque qualquer um desses membros que o homem tem menos de alguma forma, não deveria dar-lhe Ordem Sagrada (Primeira Partida, Título 6, Lei XXV, tradução nossa)[139].

Como vimos no trecho da lei mencionada, não era a incapacidade de alguém realizar um rito religioso que o tornava inabilitado, mas a ausência de uma parte do corpo de um candidato a clérigo que indeferia suas pretensões ao posto. Dessa forma, as SP parecem entender, portanto, que a aparência física confere certa dignidade ao corpo e que a falta do nariz, orelha, dedos, por exemplo, depõe contrariamente a um possível sacerdote com um corpo "indigno". Nesse sentido, as SP contribuem para a fabricação de uma pessoa com desabilidade e fomentam ações estigmatizantes ao excluir aqueles corpos que não se adequavam aos padrões estabelecidos pela norma jurídica vigente.

2.5 Critérios e impedimentos corporais para os matrimônios

A relevância da matéria do casamento no conjunto das SP é assegurada pelo desvio intencional da ordem de produção das partes deste vasto compêndio jurídico. Embora siga os *Decretais* de Graciano, coloca antes, inclusive dos testamentos, o volume (parte) sobre o entendimento de como tais uniões deveriam ocorrem. Tal intencionalidade foi reafirmada por Joaquín Gimeno Casalduero (1988):

> O que Alfonso faz é colocar o casamento no centro da obra: os três primeiros jogos, depois o jogo do casamento, depois os três últimos. A modificação de Alfonso é uma modificação intencional: 'Colocamos

[139] Cf. original: "[...] que el que tiene de ellos menos, o es de aquellos que parecen, o de los encubiertos, o si es de los que parecen, o es de los mayores o menores; y estos que llaman mayores, o lo son en grandeza de si, como el brazo, la pierna, el pie, o las manos; o por gran aparência que dan a los cuerpos, así como los ojos, la nariz, la oreja, el lábio o algún dedo de las manos. Porque cualquier de estos membros que tenga menos el hombre por alguma manera, no le deben dar Orden Sagrada".

> o jogo que fala sobre o casamento no meio dos outros seis jogos deste livro' (CASALDUERO, 1988, p. 209, tradução nossa)[140].

O casamento nas SP é descrito como a culminância de duas etapas: a primeira chamada de "desponsório" e representa a promessa de se casar entre os envolvidos na relação; a segunda era o "matrismunium", a união definitiva dos nubentes. O Título 2, Lei 2 da *Cuarta Partida* justifica a forma do ato ser nomeada por se tratar esse um ofício das mães, vejamos:

> E a razão pela qual chamam o matrimônio de casamento e não de patrimônio é esta: porque a mãe sofre maior trabalho com os filhos do que o pai, pois seja como for que o pai os gere, a mãe sofre um grande fardo com eles enquanto os traz dentro do útero, e sofre muitas dores quando tem que dar à luz e depois que nascem, tem muita dificuldade em criá-los sozinha e, além disso, porque os filhos, embora pequenos, são os que mais precisam da ajuda da mãe que a do pai. E porque todos esses motivos acima mencionados cabem à mãe e não ao pai, é por isso que se chama casamento e não patrimônio (SP, Quarta Partida, Título 2, Lei 2, tradução nossa)[141].

Nas *Siete Partidas*, são apresentados dois critérios considerados barreiras para a constituição das uniões matrimoniais: 1) a (in) capacidade comunicativa, isto é, de revelar e expor as reais pretensões, expressando a vontade pessoal. A ideia de consentimento, como veremos, é muito restritiva e não abrangia a possibilidade da mulher em recusar um casamento imposto por sua família. A impossibilidade de cumprir o dito 'débito conjugal' é o segundo elemento que desabilitava algumas pessoas com deficiência do ato matrimonial. O critério etário não é uma dessas precondições visto que é muito amplo e demasiado fluído para constituir em impedimento. As SP definem na Lei 1, "*De qué edad deben serlos que se comprometen*":

> Homens e mulheres também podem assumir compromissos a partir dos sete anos, porque então começam a ter compreensão e chegam a uma idade em que as promessas lhes agradam, e se antes desta idade alguns se comprometerem ou seus familiares fizerem o compromisso em seu nome; Como ambos ou um deles tinham menos de sete anos, nada do que fizessem valeria alguma coisa; exceto se

---

[140] Cf. original: "Alfonso lo que hace es situar el matrimonio en el centro de la obra: las tres primeras partidas, después la del matrimonio, luego las tres últimas. La modificación de Alfonso es una modificación intencionada: 'Pusimos la partida que fabla del casamiento en medio de las otras seys partidas deste libro'".

[141] Cf. original: "Y la razón de por qué llaman matrimonio al casamiento y no patrimonio es esta: porque la madre sufre mayores trabajos con los hijos que no el padre, pues comoquiera que el padre los engendre, la madre sufre gran embargo con ellos mientras que los trae en el vientre, y sufre muy grandes dolores cuando ha de parir y después que son nacidos, lleva muy grandes trabajos en criarlos ella por sí misma, y además de esto, porque los hijos, mientras que son pequeños, más necesitan la ayuda de la madre que del padre. Y porque todas estas razones sobredichas caen a la madre hacer y no al padre, por ello es llamado matrimonio y no patrimonio."

> passarem dessa idade, ficam satisfeitos com o que fizeram e consentem, porque então valeria a pena, e além disso haveria tantos danos pelo compromisso, se um deles se dividisse na vida ou morresse, que nenhum deles poderia casar-se com parentes do outro, como diz a Segunda Lei, anterior a esta. Mas para realizar o casamento é necessário que o homem tenha quatorze anos e a mulher doze, e se algumas pessoas se casassem antes dessa época, não seria um casamento: seria uma promessa, exceto se fossem tão próximos dessa idade que já estavam preparados para poder se unir carnalmente (SP, Quarta Partida, Lei 6, tradução nossa)[142].

No caso castelhano-leonês, as *Siete Partidas* restringem a possibilidade de contrair um enlace aos "emasculados", homens que em função de uma deficiência física, não possuam as condições que habilitem exercer o débito conjugal, isto é, a criação de uma prole. Os ditos "emasculados" seriam pessoas desabitadas da plena aceitação social e participavam de um grupo em particular, os *contrechos*. Assim, os define:

> São emasculadas as pessoas que, por algum acidente, perderam os órgãos de geração, como, por exemplo, quando alguém saltando uma cerca os arranca; ou onde esses órgãos são destruídos por um urso, um porco ou um cachorro; ou onde ele é privado deles por algum homem, ou pode cumprir as obrigações conjugais a que está obrigado (SP, Livro IV, Lei 914, tradução nossa).

Na confluência de tais afirmações, entende-se que o matrimônio deve ser vetado as pessoas consideradas "loucas" sejam estas incapazes de fazer expressar sua vontade ou mesmo quando sejam expressas ainda recai dúvida sobre a aceitação e compreensão do enlace:

> Poderão casar-se todos os que tiverem bom ânimo para consentir no casamento, e que sejam tais que não tenham embargo que os impeça de se deitarem com mulheres, fora daqueles que são expressamente proibidos por lei de poderem casar; ainda que os moços e moças que não sejam maiores de idade, digam aquelas palavras com que se faz o casamento, porque não têm entendimento para consentir, por isso é válido o casamento que se faz entre eles. Por outro lado, aquele que fosse castrado ou carecesse daqueles membros que são necessários para engendrar mesmo que haja entendimento para consentir, o casamento que ele fez não valeria a pena, porque ele não poderia se unir com sua esposa carnalmente

[142] Cf. original: "omprometerse pueden también los varones como las mujeres, desde que tienen siete años, porque entonces comienzan a tener entendimiento y son de edad que les place las promesas, y si antes de esta edad se comprometen algunos o hicieran el compromiso sus parientes en nombre de ellos; al ser ambos o uno de ellos menor de siete años, no valdría ninguna cosa de lo que hicieran; excepto si pasan esta edad, se les complace lo que habrán hecho y se lo consienten, porque entonces valdría, y además se da tal daño del compromiso, si se dividiera en vida o muriera alguno de ellos, que ninguno de ellos podría casarse con los parientes del otro, según dice en la Ley Segunda, antes de ésta. Pero para efectuar el casamiento es necesario que elvarón sea de edad de catorce años y la mujer de doce, y si antes de este tiempo se casan algunos, no sería casanúento: sería promesa, excepto si estuvieran tan cercanos a esta edad que estuvieran ya preparados para poderse juntar carnalmente.".

> para fazer filhos. Por outro lado, **aquele que era louco, para que nunca perdesse a loucura, não pode consentir em fazer um casamento, mesmo que tenha dito essas palavras para qual o casamento é feito** (SP, Quarta Partida, Título 2, Lei 6, *De los casamientos*, tradução e grifo nosso)[143].

No entanto, o papa Inocêncio III (1160-1216) já havia reconhecido o valor sacramental na sinalização como canal para concretização do casamento.

A respeito da dissolução matrimonial, a alegação de deficiência do marido não poderia ser computada no quadro difuso de justificativas para a esposa o abandonar. A lei 7, da quarta partida, argumenta que as promessas implicadas no ato do casamento não poderiam ser rompidas. Não obstante, no mesmo corpo da lei estabelece-se que a igreja pode influenciar/pressionar para que o marido cumpra o débito conjugal, embora a sacralidade do acordo firmado seja indissolúvel:

> [...] se algum dos casados ficar cego, ou surdo, ou disforme, ou perder os membros por causa de dor ou doença ou por qualquer outro meio, por nenhuma dessas coisas, mesmo que se tornem leproso, um deve abandonar o outro para manter a fé e a lealdade que foram prometidas no casamento, [...], como o marido e a mulher são parentes carnais, nenhum deles tem poder em seu corpo para entrar na ordem ou fazer outro voto, nem manter a castidade sem a vontade do outro, antes que o marido tenha poder em o corpo da esposa, a esposa no do marido, quanto nestas coisas. E a Igreja pode até pressionar qualquer um dos que foram casados, se um deles se queixou do outro que não quis se deitar com ele, e por isso a Igreja deve exortá-lo a fazê-lo (SP, Quarta Partida, Título 2, Lei 7: *De los casamentos*, tradução e grifo nosso)[144]

---

[143] Cf. original: “Casar pueden todos aquellos que tienen entendimiento sano para consentir el casamiento, y que son tales que no tienen embargo que les impida yacer con las mujeres, fuera de aquellos a quienes prohibe el derecho señaladamente que no puedan casar; aunque los mozos y las mozas que no son de edad, digan aquellas palabras por las que se hace el matrimonio, porque no tienen entendimiento para consentir, por ello vale el casamiento que entre tales es hecho. Otrosí el que fuese castrado o le faltasen aquellos miembros que son menester para engendrar aunque haya entendimiento para consentir no valdría el casamiento que hiciese, porque no se podría juntar com su mujer carnalmente para hacer hijos. Otrosí el que fuese loco o loca, de manera que nunca perdiese la locura, no puede consentir para hacer casamiento, aunque dijese aquellas palabras por las que se hace el matrimonio”.

[144] Cf. original: “[...] si alguno de los que fuesen casados cegase, o se hiciese sordo, o contrahecho, o perdiese sus miembros por dolores o por enfermedad o por otra manera cualquiera, por ninguna de estas cosas, ni aunque se volviera leproso, debe el uno desamparar al otro por guardar la fe y la lealtad que se prometieron en el casamiento, antes deben vivir en uno y servir el sano al otro, y proveerle de las cosas que menester le fueren según su poder. Otrosí, siendo allegados en uno carnalmente el marido y la mujer, no tiene poder ninguno de ellos en su cuerpo para entrar en orden o hacer otro voto, ni para guardar castidad sin voluntad del otro, antes tiene poder el marido en el cuerpo de la mujer y ella en el del marido, cuanto en estas cosas. Y aun puede apremiar la Iglesia a cualquiera de los que fuesen casados en uno, si alguno de ellos se querellase del otro que no quería yacer con él, y por tal razón débelo la

O trecho das SP mencionado acima destaca que nenhum dos nubentes possui autoridade exclusiva por seu próprio corpo, o consentimento do parceiro é fundamental para qualquer decisão. Nesse sentido, não há decisões individuais e os clérigos têm o poder coercitivo de intervir para assegurar a manutenção dos enlaces mesmo quando um dos parceiros adquire uma desabilidade.

De tal forma, a igreja eventualmente influenciou esposas e maridos que estiveram insatisfeitos com a condição de seus companheiros/as para que não fossem abandonados e desamparados em virtude da sua nova condição físico-sensorial. Há uma escassez de dados específicos sobre pessoas com lesão medular completa, isto é, com perda total dos reflexos suprimindo qualquer função motora.

Quando da constatação da anomalia congênita não eram as crianças abandonadas ou assassinada pelos seus familiares através de práticas usuais no mundo greco-romano antigo, como a "expositivo" (BOSWELL, 1984; PATTERSON, 1985; GOLDEN, 1981; GOLDEN, 1988). A exposição consistia no abandono ao relento de bebês e crianças – a deficiência aludia um sinal de desaprovação dos deuses ou presságio. A oblação (*oblatio*) era a entrega, a renúncia voluntária, ou oferta de filhos e filhas a monastérios e se desenvolveu efetivamente no medievo em substituição a *expositio*, vide:

> Como o próprio monasticismo, a oblação aparentemente começou no Oriente, mas atingiu seu desenvolvimento máximo no Ocidente. Na época da Regra de Bento, a oblação havia se tornado uma característica extremamente comum da vida monástica, regulada por regras monásticas, conselhos da igreja e leis civis; e representava um grande número de habitantes de comunidades religiosas. Bento permitiu que pais de qualquer status social oferecessem crianças de qualquer idade ao monastério (BOSWELL, 1984, p. 17, tradução nossa)[145].

Iglesia apremiar a que lo haga, aunque nunca fuesen juntados en uno. Y aun tiene otra fuerza el casamiento según las leyes antiguas, que aunque la mujer fuera de vil linaje, si casase con rey, débenla llamar reina, y sin con conde, condesa; y aun después que fuere muerto su marido la llamarán así, si no casare con otro de menor clase, pues las honras y las dignidades de los maridos tienen las mujeres por razón de ellos. Y sobre todas las otras honras que las leyes otorgan a las mujeres, esta es la mayor: que los hijos que nacen de ellas viviendo juntamente con sus maridos, que son tenidos ciertamente por hijos de ellos y deben heredar su bienes, y por eso losdeben honrar, y amar y guardar sobre todas las cosas del mundo, y ellos otrosí a ellas".

[145] Cf. original: "Like monasticism itself, oblation apparently began in the East but reached its fullest development in the West. By the time of the Rule of Benedict oblation had become an extremely common feature of monastic life, regulated by monastic rules, church councils, and

A prática da *oblatio* se desenvolveu muito ligada a regra de São Bento:

> Na Regra, os pais fazem votos pelos filhos, envolvem suas mãos no pano usado para as ofertas da Missa e, por assim dizer, as colocam no prato de oferendas junto com os presentes apropriados. Portanto, crianças com sete anos ou mais constituíam um grupo normal dentro das comunidades beneditinas da Alta Idade Média (LAWRENCE, p. 56, tradução nossa)[146].

Nesse aspecto, os meninos eram encaminhados a monastérios para se tornarem monges e meninas eram destinadas aos conventos para serem freiras. Um caso emblemático de *oblatio*, destacado por Lawrence (1999), é de Beda que fora um menino oblato, entregue ao monastério de São Bento em Wearmouth, em 673, aos sete anos. Lá, teria permanecido toda sua vida, apenas se ausentando em duas possíveis situações para ir a York (visita ao aluno Egberto) e Lindisfarne.

Esses meninos oblatos formavam um importante setor da população monástica e da educação claustral: eram os *nutriti* (LAWRENCE, 1999, p.174). O *nitritus* era, portanto, um menino oblato entregue a um monastério para se tornar um monge e entregar-se a clausura. Para os pais representava uma possibilidade de colher frutos espirituais significativos e, ao mesmo tempo, uma forma de atribuir a outrem o encargo de criar os filhos quando os recursos para o seu sustento eram escassos. Porém, grande parte dos oblatos eram de crianças adúlteras. A maternidade comportava um status privilegiado especialmente quando a criança era vista como descendência legítima do pai (SKINNER, 1997).

Os nutriti diferenciam-se principalmente dos *conversus* em razão de sua idade, alfabetização e tipo de destinação de ofícios eram encaminhados dentro dos monastérios. Assim, os define Lawrence (1999):

> [...] era um converso laico que havia chegado à vida monástica quando já era adulto e que diferentemente do menino oblato educado no claustro ou o postulante a clérigo, geralmente era analfabeto. Era monge no sentido de que emitia os votos monásticos e levava hábito, mas vivia uma existência separada dos monges do coro. Ainda que assistisse aos ofícios corais, não tomava parte em seu canto; ocupava-se principalmente do trabalho manual, servindo a

---

civil laws; and it accounted for a great many inhabitants of religious communities. Benedict allowed parents of any social status to offer children of any age to the monastery".

[146] Cf. original: "En la Regla los padres hacen los votos por su hijo,ciñen sus manos con el paño usado para las ofrendas de la misa, y, como si dijéramos, lo colocan en la bandeja del ofertorio junto con los dones apropiados. Por tanto, los niños, de siete años en adelante, constituían un grupo normal dentro de las comunidades benedictinas de la Alta Edad Media".

> comunidade como lavrador, pastor, carpinteiro ou pedreiro (LAWRENCE, 1999, p. 216, tradução nossa)[147].

Segundo Clifford Hugh Lawrence (1999) correrá no século XII, com os cistercienses uma mudança definitiva em relação a oblação, e no final do século, o próprio direito canônico irá definitivamente proibir a sua prática. O seu argumento era de que nenhuma pessoa poderia se comprometer permanentemente com o monasticismo. Deste modo, a abrupto fim dos meninos oblatos e o aumento progressivo da idade de admissão nos monastérios irá repercutir de forma drástica no século XIII com o descenso populacional das ordens monásticas:

> Depois do século XII, continuou-se permitindo a aceitação de crianças para sua educação sempre que não se comprometesse com a profissão monástica antes de sua maioridade. A partir deste momento o número de meninos nas escolas monásticas diminuiu rapidamente e não parece haver dúvida que o fim da oblação de meninos foi uma das razões de que se reduzira o número de monges nas comunidades beneditinas durante a Baixa Idade Média (LAWRENCE, 1999, p. 57, tradução nossa)[148].

Na Península Ibérica, as *oblationes puerorum* estavam disseminadas desde os visigodos e pesava sobre a criança doada um caráter de irreversibilidade do vínculo (ORLANDIS ROVIRA, 1961). Assim, não haveria a possibilidade do menino oblato questionar sua condição de permanência no claustro numa fase posterior de sua vida, pois a consensualidade não estava em discussão. No seu artigo e livro, Orlandis Rovira (1961) nos apresenta uma gama de evidências de diplomas de oblação que revelam as condições das doações, características dos doadores. Orlandis Rovira nota uma acentuada transformação no século XII na oblação ela se torna uma prerrogativa dos pais e praticamente uma obrigação ou dever dos monastérios em aceitar o filho

---

[147] Cf. original: ‘’[...] era un converso laico que había llegado a la vida monástica siendo ya adulto y que, a diferencia del niño oblato educado en el claustro o el postulante a clérigo, generalmente era analfabeto. Era monje en el sentido de que emitía los votos monásticos y llevaba hábito, pero vivía uma existencia separada de los monjes de coro. Aunque asistía a los ofícios corales, no tomaba parte en su canto; se ocupaba principalmente del trabajo manual, sirviendo a la comunidad como labrador, pastor, carpintero o albañil”.

[148] Cf. original: “Después del siglo xn, continuó permitiéndose la aceptación de niños para su educación siempre que no se comprometieran con la profesión monástica antes de la mayoría de edad. Pero desde este momento el número de niños de las escuelas monásticas disminuyó rápidamente y no parece haber duda de que el final de la oblación de niños fue una de las razones de que se redujera en gran manera el número de monjes en las comunidades benedictinas durante la Baja Edad Media”.

oblato frente as mercês / favores materiais que recebem, sobretudo, das famílias abastadas, vide:

> Nas terras leonesas, ao final do século [XII], um certo Fernando Dente, ao fazer-se "familiar" de Eslonza, doou ao mosteiro todas as suas casas e heranças em Mansilla, a troca de certos benefícios espirituais e temporais e um direito à ração em caso de pobreza; mas, além disso, se nascesse um filho teria direito a enviá-lo para Eslonza, para que fosse ali educado e logo incorporado como monge na comunidade (ORLANDIS ROVIRA, 1961, p. 169, tradução nossa)[149].

A oblação, portanto, não era apenas um ato de devoção religiosa, mas também uma estratégia social que beneficiava tanto as elites, que garantiam o futuro de seus filhos e consolidavam sua influência, quanto os mosteiros, que asseguravam recursos materiais e reforçavam seu papel na sociedade medieval.

2.6 Deficiência e Trabalho

Esse fenômeno da correlação entre trabalho e deficiência está longe de ter merecido estudos densos e sistemáticos da historiografia. Isso resulta evidentemente da dificuldade de se abordar com precisão estes dados relativos à escassez de fontes e sua imprecisão. As CSM são uma evidência que nos oferecem perspectivas sobre a sociedade de Castela no século XIII relacionando, muitas vezes, as ocupações de trabalho em que alguém com deficiência física e sensorial estaria envolvida.

Com objetivo de conhecer os dados sobre trabalho no *corpus* das CSM realizei uma busca dos diferentes tipos de trabalhadores implicados pela deficiência a partir dos relatos marianos. Esta seção da tese pretende demonstrar como os marcadores de diferença, de natureza subjetiva, atuaram de forma prática na exclusão de inúmeras ocupações, desarticulando a possibilidade de participação plena no mundo do trabalho.

As normas de produtividade não estavam postas no século XIII, e a estrutura produtiva diferia essencialmente em uma multiplicidade de aspectos. Como Riika Miettinen “[...] a deficiência tem estado intimamente ligada, tanto

[149] Cf. original: “En tierras leonesas, a fines de siglo, cierto Fernando Dente, al hacerse "familiar" de Eslonza, donaba al monasterio todas sus casas y heredades en Mansilla, a cambio de determinados beneficios expirituales y temporales y um derecho a racion en caso de pobreza; pero, ademas, si le nacía um hijo tenia derecho a enviarlo a Eslonza, para que fuese alli educado y luego incorporado como monje a la comunidade”.

discursivamente como também muito na prática, muito antes dos tempos modernos e do capitalismo industrial, à incapacidade para trabalhar" (MIETTINEN, 2020, p., tradução nossa)[150]. A rejeição ao mercado de trabalho tem sido uma constante na vida das pessoas com deficiências desde a revolução industrial. De acordo com Wendy Turner (2006) os impactos da produção fabril

> O advento do capitalismo industrial, em contraste, foi voltado para normas de corpos aptos que excluíam cada vez mais os PCDs do modo de produção. Por esse motivo, a "deficiência" surge como o produto de uma ética de trabalho capitalista na era moderna, onde os indivíduos eram julgados principalmente por sua utilidade econômica (TURNER, 2006, p.6, tradução nossa)[151].

Por outro lado, no contexto do trabalho, muitos trabalhadores desenvolvem lesões e amputações que comprometem seu desempenho habitual das funções de trabalho[152]. Os residentes cegos do Quinze-vingts, hospital parisiense destinado a proteção e cuidado de cegos, por exemplo, exerciam uma diversidade de ocupações. Segundo Mark P. O'Tool (2010), dois setores produtivos nos quais os cegos parecem estar envolvidos antes destacam-se, o da produção de peles e o têxtil. Assim, desconecta-se a deficiência da mendicância: "[...] mesmo que viessem de grupos socioeconómicos baixos e médios – eram membros contribuintes da sociedade antes de ingressarem no hospital e não mendigos problemáticos detidos fora das ruas" (O'TOOL, 2010, p. 18, tradução nossa)[153].

Para além do contexto castelhano-leonês, podemos inferir a partir de algumas observações de Cordula Nolte (2011), que, em geral, havia uma tendência a procura de novas formas de ocupações quando um trabalhador lesionado era tornado uma pessoa com desabilidade, e não o abandono efetivo de qualquer atividade de trabalho. Esse redirecionamento de atividades é indicado a seguir:

---

[150] Cf. original: "[...] disability has been closely linked, both discursively but also very much in practice, well before modern times and industrial capitalism, to the inability to work".

[151] Cf. original: "The advent of industrial capitalism, in contrast, was geared to able-bodied norms which increasingly excluded the impaired from the mode of production. By this token, 'disability' emerges as the product of a capitalist work ethic in the modern era where individuals were judged primarily by their economic usefulness.".

[152] Essa realidade só passou a ser mediada por leis de igualdade a partir dos anos 70 do século XX.

[153] Cf. original: ". O capítulo1 oferece um primoroso trabalho sobre as ocupações pré-internação no Quinze-Vinghts e, além disso, apresenta uma tabela descritiva destas atividades desempenhadas por cegos.

> As pessoas que foram impedidas de continuar o seu trabalho devido a lesões físicas resultantes de doenças crónicas e acidentes (de trabalho) procuraram outras oportunidades de emprego. Particularmente no diversificado sector do artesanato urbano, abriram-se oportunidades para as pessoas com deficiência física ganharem a vida. Pessoas com deficiência de locomoção, por exemplo, tinham maior probabilidade de ganhar a vida como alfaiates, e também estão documentados ourives de muletas e serralheiros amputados. Em Memmingen, a profissão de açougueiro era expressamente reservada àqueles que, devido à sua deficiência física, "não podiam exercer nenhum outro ofício" (1459).
> Aqueles que perderam completamente a capacidade de trabalhar dependiam do apoio de familiares. As provisões de guildas, irmandades, igrejas e comunidades apoiaram alguns daqueles que não tinham uma rede familiar. Aqueles que não conseguiram encontrar abrigo lá tiveram que mendigar (NOLTE, 2011, p. 29, tradução nossa)[154].

Como último recurso diante da escassez de trabalho, restava apenas a apelação à mendicância. Este parece ter sido um hábito comum, especialmente entre aqueles cuja deficiência os excluía de ocupações convencionais. Contudo, a prática da mendicância não se limitava a uma simples solução individual de sobrevivência; conformava uma estratégia socialmente tolerada, sancionada pela Igreja e regulamentada pelo rei Afonso X.

Nas SP, ainda que não possamos falar em uma onipresença das PCDs em atividades laborais, sua presença é visível em algumas passagens do conjunto da obra. As cantigas que ilustram a permanência em ocupações de trabalho são particularmente interessantes, pois evidenciam casos de resiliência e adaptação dentro das limitações impostas pelas normas sociais e jurídicas do século XIII.

Embora boa parte dos relatos se concentrem em narrativas nas quais as pessoas com deficiências se dedicam à mendicância dependendo de fato do recebimento de esmolas para amenizar a precariedade de suas condições

---

[154] Cf. original: "Menschen, die durch Körperschäden infolge von chronischen Erkrankungen und (Arbeits-)Unfällen an der weiteren Ausübung ihrer Tätigkeit gehindert wurden, suchten nach anderen Erwerbsmöglichkeiten. Vor allem im diversifizierten städtischen Handwerk eröffneten sich für körperlich Beeinträchtigte Chancen, ihren Lebensunterhalt zu erarbeiten. Gehbehinderte etwa fanden öfter ihr Auskommen als Schneider, auch Goldschmiede an Krücken und beinamputierte Schlosser sind belegt. In Memmingen wurde der Fleischerberuf ausdrücklich jenen vorbehalten, die aufgrund ihrer körperlichen Beeinträchtigung „kein ander handwerk treiben" konnten (1459). Wer seine Arbeitsfähigkeit völlig einbüßte, war auf den Unterhalt durch Angehörige angewiesen. Versorgungseinrichtungen von Zünften, Bruderschaften, Kirchen und Kommunen fingen einige vonn denen auf, denen ein familiales Netz fehlte. Diejenigen, die dort nicht unterkamen, mussten bettelnehen.".

estruturantes da sua vida, há também as formas nas quais a pessoa continua a trabalhar mesmo após a descoberta. Ou, ainda, possivelmente a maioria dos relatos, a descoberta da deficiência, e, portanto, a partir de sua nova identidade social ligada a uma "identidade deteriorada" leva uma ruptura com as ocupações que costumeiramente estavam vinculados. A irrupção dessa nova identidade ocorre, sobretudo, pelos marcadores dessa diferença que são reafirmados nas SP. Dada a amplitude das restrições sociais impostas à diversidade corporal o caminho natural e desalentador esboçado nas narrativas nas quais as ocupações podem ser determinadas nas CSM é o da mendicância.

A mensuração qualitativa dessas evidências poder vista na tabela a seguir. Abaixo é possível ver a heterogeneidade de ocupações. A tabela completa das CSM pode ser encontrada no anexo 4. Duas variáveis foram escolhidas para sinalizar as alterações estruturais na forma de composição de trabalho nas narrativas de milagre. Dessa maneira, apontamos a caracterização das funções ocupadas pelos personagens das cantigas anteriores a manifestação/ evidencialidade da deficiência e o diagnóstico da tendência a transformação desse tipo de ocupação após se tornar desabilitado ainda que permanecesse integrado ao plano socioeconômico comunitário.

Tabela 4: Composição das CSM segundo as ocupações das PCDs

Cantiga	Ocupações pré-deficiência	Ocupações pós-deficiência
333	Não identificada	Mendicância
317	Escudeiro	Mendicância
362	Ourives	Ourives
92	Clérigo	Clérigo
218	Comerciante	Comerciante
289	Camponês / lavrador	Camponês / lavrador
53	Pastorzinho	Pastorzinho

Fonte: elaborado pelo autor.

As cantigas 317 e 333 são paradigmáticas no conjunto das CSM por destacarem raros momentos em que o registro textual pontuou o impacto da deficiência nas formas rotineiras de trabalho. Nesses dois casos, a deficiência é a "marca" pela qual se dá o alijamento de alguém por força da nova condição de corporeidade assumida pelo indivíduo. No entanto, como se pode depreender a partir da análise da tabela completa (Anexo 4), a realidade econômica das comunidades foi muito pouco afetada pela deficiência, pois as pessoas que seguiram trabalhando em ocupações, representam quase a totalidade das ocorrências, são pessoas que se tornaram desabilitadas, mas que originalmente não a possuíam. E, em apenas dois casos, é sugerido que a manifestação de uma deficiência física eliminou o potencial de trabalho empurrando esses indivíduos a atividade da mendicância.

Apresentamos a seguir as minúcias das ocorrências paradigmáticas. A cantiga 317 nos fala de um escudeiro que é punido com a deficiência e, como alternativa à sua sobrevivência, sobra o clamor pela piedade das pessoas e generosa contribuição de esmolas: "[...] esteve desde a Páscoa / até meados de setembro, sobre o amparo e a proteção / da Virgem Santa Maria. Estando assim deitado e mendigando" (Cantiga 317, CSM, tradução nossa)[155]. A narrativa carrega um evidente tom moralizante: o escudeiro, que antes destruíra os portões da igreja sem piedade, passa a depender da compaixão que ele mesmo não tivera com os devotos de Maria. Assim, quando se torna um devoto passa a entender a potência do poder divina e sua vida se transforma. No entanto, embora a capacidade de trabalhar nas ocupações desempenhadas anteriormente tenha em certa medida fatores objetivo, contribui de forma especial as normatizações sociais, a partir dos critérios subjetivos que as constituem, impelindo estes indivíduos de quase qualquer outra oportunidade de readaptação funcional. Nesse caso, em específico, é a deficiência adquirida um paradigma para o descenso social e o declínio das formas de prover sua subsistência.

A situação apresentada é muito reveladora, pois não apresenta ocupações profissionais de mulheres nem de pessoas que nasceram com deficiências. Embora o material analisado não forneça uma visão completa

[155] Cf. original: "estuvo desde Pascua / hasta mediados de septiembre, bajo el amparo y la protección / de la Virgen Santa María. Estando así acostado y mendigando".

sobre o impacto da deficiência nas ocupações laborais, ele constitui a melhor janela disponível para acessar essas dinâmicas, ainda que com limitações. O foco está na condição pós-milagre, ou seja, após a intervenção divina, em vez de abranger o período em que a deficiência esteve efetivamente presente e atuante na vida cotidiana dos indivíduos. No entanto, existem exceções, e são elas, aquelas que destacaremos nesse tópico da tese.

Muito segmentos sociais marginalizados tinham uma função econômica específica contribuindo com os donativos aos hospitais e lugares que os acolhiam. Como Carraro (2017) aponta: “As pessoas com deficiência eram, de fato, consideradas dignas de receber cuidados e esmolas precisamente por causa de sua condição física, que os impedia de serem sustentados pelo trabalho e os assimilava à figura de Cristo sofredor” (CARRARO, 2017, p. 15, tradução nossa)[156]. Como vimos, a retribuição em maravedis estabelecido por Afonso X não pretendia fornecer necessariamente recursos para a sobrevivência das pessoas em condição de miserabilidade: apenas compensava minimamente os danos físicos eventuais de conflitos bélicos nos quais a elite castelhano-leonesa mobilizou-se para o avanço da conquista[157].

No entanto, a presença da deficiência marcava geralmente uma ruptura. Como expõe Mollat (1989), quais elementos indicavam que um indivíduo havia se tornado um desclassificado, um infame para o conjunto da sociedade:

> Tornar-se um desclassificado na Idade Média era sair de seu “estado”, ser privado de seus instrumentos de trabalho e dos signos de sua condição. Era, para um camponês, a perda de suas ferramentas, de seus animais; para um artesão, a perda de seu ofício; para um mercador, a perda de sua lojinha; para um clérigo, a perda de seus livros; para um nobre, a perda de seu cavalo e de seus cavalos. Sem isso, o homem não era mais nada, visto que já não tinha meios de existência social (MOLLAT, 1989, p. 6).

A deficiência sensorial parece ter sido ainda mais excludente que a deficiência física já que dentre a diversidade de prerrogativas sociais negadas às PCDs através das SP, encontramos recorrentes alusões aos impedimentos de acesso aos espaços de trabalho. As pessoas com deficiências sensoriais

---

[156] Cf. original: “I ‘disabili’ infatti furono reputati meritevoli di ricevere cure ed elemosine proprio in ragione della loro condizione fisica, che impediva il mantenimento attraverso il lavoro e che li assimilava alla figura del Cristo sofferente”.

[157] Apenas um século após, em Veneza seriam criadas sobretaxas ou subvenções com a finalidade de angariar recursos financeiros para pessoas indigentes que não foram eliminadas do meio laboral devido a deficiência que possuía. Um desses casos é a sobretaxa da pimenta, criada em 1362, em Veneza, que foi descrita por Romano (1996, p. 386).

participavam do trabalho na mesma proporção que as pessoas com deficiência intelectual.

Frequentemente pessoas doentes e velhas eram compreendidas como inválidas ou incapacitadas e isso parece ter suscitado um comportamento jurídico distinto a esses indivíduos. Isso ocorre, principalmente na Quarta Partida, Título 20, Lei 16. No caso especificado da morte de seu senhor, o servo a não intervenção deste não é fruto de punição com a morte, sobretudo, em casos de velhice e deficiências sensoriais: “Essa mesma pena deve ter aquele que pode ajudar a seu senhor com suas mãos e dá voz aos outros. Mas os servos que forem muito velhos, ou fracos, ou surdos, ou “mudos”, [...] não devem cair na penalidade descrita” (SP, Quarta Partida, Título 20, Lei 16, p.1242, tradução nossa)[158].

Contudo, não são todas as situações em que a presença de idosos é dispensável, sendo requerida e necessária quando este fosse possuidor de conhecimento estratégico fundamental nos combates:

> Mas o que ele diz sobre os velhos que deveriam ser dispensados não se refere àqueles que tinham tanto conhecimento que poderiam ajudar as hostes com sua sabedoria[159]. Uma das coisas no mundo em que são mais especializados é no combate – no fazer por armas. E por isso os antigos fizeram engenhos: e maestrias para levar consigo nas hostes os velhos que não podiam cavalgar para poder ajudá-los com sua sabedoria e conselhos (SP, Segunda Partida, Título 19, Lei 3, p. 384, tradução nossa)[160].

Esse olhar especial a questões de idade também é recomendado aos clérigos que deveriam observar o tipo de pecado cometido e a condição de saúde e idade do penitente ao prescrever penitências. Vide Lei 25 das SP:

> Os clérigos devem ser sábios ao dar penitências àqueles que os confessam, uma vez que são colocados no lugar de Deus para julgar as almas e devem: primeiro ouvir o pecado que o homem confessa: e depois procurar as coisas que estão próximas Para saber a verdade dizem em latim circunstâncias: & estes são também qual é o pecado cometido por aquele que é confessado: & que idade tem o pecador se for velho ou saudável: ou sofredor: ou livre: o servo: o rico: o pobre: o

---

[158] Cf. original: “e los siruientes fuesse tan vil & tan malo que viendo a su señor o a sus fijos o a su muger en alguno de los peligros sobre dichos & non los ayudasse podiendo le fazer deue morir por ende. Essa mesma pena deue auer aquel que puede ayudar a su señor con sus manos & va dando vozes que acorran. pero los siruientes que fuessen muy viejos. o flacos. o sordos. o mudos [...] non deuen caer en la pena sobre dicha.”.

[159] As hostes (huestes) eram reuniões temporárias de tropas sob comando de alguém.

[160] Cf. original: “Pero a lo que dize de suso de los viejos que deuen ser escusados non se entiende de aquellos que fuesen tan sabidores que pudiesen ayudar por su seso a los de la hueste. Ca vna de las cosas del mundo en que mas son menester estas dos cosas es en fecho de armas. E por esta razon los antigos fazian engeños: & maestrias para leuar consigo en las huestes los viejos que no podrian caualgar para poder le ayudar de su seso & de su consejo”.

> clérigo: o leigo: o alfabetizado ou sem instrução: o pérola: o outra pessoa menor de idade o em que lugar cometeu o pecado: o cometeu o pecado sozinho: o com ajuda de outra pessoa: ou porque se mudou para fazê-lo: ou se ele fez isso à sua vontade: ou à força: & quantas vezes: & de que maneira: & especialmente se o pecador mostra se isso o incomoda porque ele pecou (SP, Título 4, Lei 25, p. 28, tradução nossa)[161].

A exclusão de atividades laborais pretensamente fora estabelecida segundo os critérios de empecilhos corporais, mas, contudo, observamos que estava intimamente assentado em práticas de exclusão. Os estereótipos negativos criaram uma diferença social que acompanhava uma diferença corporal e sensorial.

Michel Mollat (1989) definiu de forma muito genérica o que seria alguém pobre de modo que todos as pessoas com deficiências mesmo àquelas pertencentes a nobreza resvalara nas bordas de limites tão extensos da pauperidade. Assim, segundo Mollat, "O pobre é aquele que, de modo permanente ou temporário, encontra-se em situação de debilidade, dependência e humilhação, caracterizada pela privação dos meios [...] que garantem força e consideração social (MOLLAT, 1989, p. 5).

A falta de vigor físico foi fator condicionante para transformar indivíduos com deficiências / disfuncionalidades em personagens "infames" que dividiam com criminosos e assassinos uma considerável vulnerabilidade que lhes obrigava a uma inserção em trabalhos mais perigosos e difíceis, frequentemente os trabalhos rejeitados[162].

---

[161] Cf. original: "Ley veinte & çinco en que manera deuen los clerigos oyr las confesiones & que cosas deuen catar. Sabidores deuen ser los clerigos en dar las penitençias a los que se a ellos confessaren pues que son puestos en lugar de dios para iuzgar las almas & deuen: primeramente oyr el pecado de que el onbre se confiessa: & despues pescudar las cosas que estan çerca del para saber la verdad a que dizen en latin çircustançias: & estas son ansi como qual es el pecado que fizo aquel que se le confiessa: & de que hedad es el pecador si es mançebo o si es viejo o sano: o doliente: o libre: o sieruo: o rico: o pobre: o clerigo: o lego: o letrado o sin letradura: o perlado: o otra persona menor o en que lugar fizo el pecado: o si lo fizo por si tan solamente: o con ayuda de otro: o porque se mouio a fazerlo: o si lo fizo de su grado: o por fuerça: & quantas vezes: & en que manera: & sobre todo si muestra el pecador si le pesa porque peco".

[162] O termo "infames" remete às pessoas invisibilizadas no processo histórico e na historiografia oficial, pessoas sem fama, silenciadas pelas estruturas de poder dominantes. O texto, *A vida dos homens infames*, de Michel Foucault, originalmente publicado em 1977, é leitura indispensável para o aprofundamento a essa discussão. Essas pessoas comuns, nominadas por Foucault como "existências-relâmpagos", que só tivemos acesso/ registro porque em alguma circunstância teriam sido capturadas por um dispositivo de poder. Esses dispositivos, como petições, ordens de prisão, internamentos e registros policiais, produziram uma infinidade de discursos que atravessavam o cotidiano em todos os sentidos, encarregando-se de documentar o que Foucault chama de "o mal minúsculo das vidas sem importância". Vide: "[...] petições, de *lettres de cachet* com ordens de prisão, de internamento, da polícia, nascerá uma

Como observou Edward Wheatley (2010), a deficiência não era exatamente uma “barreira” intransponível ao trabalho já que vemos ocasiões nas quais cegos praticam atividades laborais:

> A ênfase exagerada na caridade também priva as pessoas com deficiências da agência. Alguns cegos trabalharam na Idade Média, e o mesmo teria acontecido com pessoas de outras deficiências; nem todos eles eram receptores passivos de esmolas (WHEATLEY, 2010, p., tradução nossa)[163].

A tendência à autossuficiência produtiva na vida camponesa foi determinante para o reaproveitamento da força de trabalho até mesmo de pessoas que tinham desabilidades.

De fato, a respeito disso, Brendan Gleeson (2001) tem um olhar positivo, observando uma cooperação das pessoas com deficiências físicas para que se sentissem em alguma forma partícipes do cotidiano familiar. Assim, estavam inseridos também em alguma medida no funcionamento produtivo da família:

> As tarefas relativamente simples e fisicamente pouco exigentes de acender o fogo doméstico e de cuidar dos animais domésticos da família tinham uma importância que hoje é difícil de apreciar. Lembrando o imperativo de equilibrar o número de bocas alimentadas com uma quantidade suficiente de trabalho produtivo, pode-se imaginar que **as famílias camponesas fizeram uso do regime flexível de trabalho doméstico para garantir que os membros da família com deficiência física tivessem um trabalho significativo e produtivo** (GLEESON, 2001, p. 88, tradução nossa)[164].

No entanto, o efeito disso é muito relativizado pelas SP, já que elas excluem de várias formas alguém com deficiência física/ sensorial de funções mais complexas e dignificantes, mesmo que suas habilidades permitam a devida contribuição. Mas o que ocorre é que o indivíduo é apartado da

---

infinidade de discursos que atravessa o cotidiano em todos os sentidos, e se encarrega, mas de um modo absolutamente diferente da confissão, do mal minúsculo das vidas sem importância. Nas redes do poder, ao longo de circuitos bastante complexos, vêm prender-se as disputas da vizinhança, as brigas dos pais e de seus filhos, os desentendimentos dos casais, os excessos do vinho e do sexo, as disputas públicas e muitas paixões secretas. Houve, ali, um imenso e onipresente apelo para se pôr em discurso todas essas agitações e cada um dos pequenos sofrimentos” (FOUCAULT, 2003, p. 212).

[163] Cf. original: “Overemphasis on charity also deprives people with disabilities of agency. Some blind people worked in the Middle Ages, and the same would have been true of people with other disabilities; They were not all simply passive recipients of alms.”.

[164] Cf. original: “The relatively simple and physically undemanding jobs of lighting the household fire, and caring for the family’s domestic animals, had an importance that is hard to appreciate today. Remembering the imperative to balance the number of mouths fed with a sufficient amount of productive labour, one can imagine that peasant households made use of the flexible domestic labour regime to ensure that physically impaired family members had meaningful and productive work.”.

atividade funcional e desvalorizado justamente pela única habilidade que não é detentor. Por outro lado, a sua incapacidade tem como determinante a origem da deficiência, frequentemente distinguindo àqueles com deficiências hereditárias e àqueles dos quais a deficiência fora adquirida no curso normal da vida.

Por fim, as SP acabam cerceando e restringindo as oportunidades de trabalho, mas não impedindo que um PCD exercesse uma ocupação. Porém, aquelas ocupações com certa proeminência social são objeto de impedimento sob a alegação de que o defeito corporal (*impairment*) impede tal exercício, desabilitando, portanto, esse indivíduo.

3 Espaços de integração: a pessoa com deficiência e sua inserção comunitária

Neste capítulo apontarei como fora possível a formação de espaços de acolhimento ou compartilhamento social nos quais às PCD puderam administrar sua existência com certo grau de liberdade ainda que o ambiente cultural da época afonsina tenha sido bastante restritivo em termos de possibilidade de atuação social. Embora o século afonsino tenha sido uma temporalidade de grande efervescência cultural e intercâmbios religiosos, étnicos e sociais, em Castela e Leão, também foi um momento de grande difusão de discursos e entendimentos jurídicos sobre a desabilidade. As definições que encontramos na codificação jurídica de Afonso X permearam a experiência de um súdito com deficiência até muito tempo após a constituição das SP.

Assim, para desmistificar essa discussão primeiro devemos partir do questionamento de qualquer visão redutora, rejeitando-as, como aquela defendida por Stiker (2019), de que estas pessoas com desabilidades seriam tratadas, e tão somente, como "[...] são reprovações vivas de Deus, sinais da permissão concedida ao Diabo. Essa onipresença satânica não começará a se retirar até o século dezesseis" (STIKER, 2019, p. 87, tradução nossa)[165]. Portanto, propõe-se novos contornos a esta questão e que exige um esforço de se aproximar aos espaços sociais de integração, consoante às definições de Snyder e Mitchell[166].

Portanto, esse capítulo expressa a intenção de definir quais instâncias sociais buscaram promover, precisamente, a aceitação e acolhimento das pessoas com diferenças sensoriais, motoras e intelectuais. É palco desta tentativa sucinta de suprimir uma ausência e de incluir minimamente na condução social da diferença corporal uma faceta humanizadora. Sem negar, porém, formas de contingência ou espaços de exclusão constituídos no seio dessa mesma sociedade com vistas a amoldar às variações físico-anatômicas aos modelos e habilidades assumidas como socialmente relevantes.

---

[165] Cf. original: "The great dignity of lepers, the disabled, sick, and, in a general way, the poor has been forgotten. They are now living reproaches by God, signs of the permission granted to the Devil. This satanic omnipresence will not begin to withdraw until the sixteenth century".

[166] O olhar reducionista esboçado por Stiker se deve a não utilização de fontes medievais para sustentar suas considerações sobre a deficiência no medievo.

Por outro lado, é também uma tentativa de perpassar a ideologia da habilidade (SIEBERS, 2009) instaurando nos séculos XII e XIII uma reflexão sobre os meios constituintes da diferença social a partir dos elementos materiais, visíveis e invisíveis, da diferença corporal. Considera-se, assim, que "[...] a deficiência não é uma condição patológica, apenas analisável via psicologia individual, mas uma *localização social complexamente incorporada*" (SIEBERS, 2009, p. 14, tradução e grifo nosso)[167]. É um caminho viável e aconselhável aquele de evitar "[...] as histórias de interesse humano que dominam as notícias que contam como seus protagonistas PCDs superam suas deficiências para levar uma vida 'normal'" (SIEBERS, 2009, p. 14, tradução nossa). De tal forma, deve-se abstrair dos discursos atuantes em Castela e Leão os ecos de interpretação posteriores e que incidentalmente recobrem e ocultam o entendimento das relações entre os desabilitados e os TABS.

No século XIV em regiões da Península Itálica foram estabelecidos sistemas de pensões a idosos, cegos e mendigos. Contudo, há pelo menos um século antes, Afonso X já havia estabelecido em Castela e Leão um sistema de indenizações a certos segmentos dos PCDS.

Outro possível espaço integrador é a fornecido pelo contexto da guerra. Bronislaw Geremek (1989) na coletânea organizada por Jacques Le Goff sobre o homem medieval, defendia que ainda um fenômeno de curta duração a guerra utilizava de todo o material humano possível, não desprezando, de fato, os marginalizados:

> [...] a guerra provocava uma certa estabilização social dos marginalizados, na medida em que todos os vagabundos, todos os que eram, geralmente, considerados como um peso para a sociedade, mal se tornavam soldados, encontravam um lugar na organização social. Mas esse processo de, por assim dizer, 'desmarginalização' era de curta duração; de facto, terminada a guerra, essas pessoas tornavam-se ainda mais perigosas para a ordem social (GEREMEK, 1989, p. 241).

Há que se notar um reaproveitamento de guerreiros com deficiências em conflitos bélicos ao mesmo tempo em que o próprio ambiente militar foi gerador de ferimentos e condições incapacitantes. Contudo, tal reaproveitamento não era irrestrito, especialmente no contexto da cavalaria,

[167] Cf. original: "[...] disability is not a pathological condition, only analyzable via individual psychology, but a social location complexly embodied".

era vetado às PCDs. A *Primeira Partida* do código afonsino, Título 21, Lei 12, '*Quales non deuen ser caualleros*": "Outrossim não deve ser feito cavaleiro, o que fosse "minguado" (diminuído), de sua pessoa, ou de seus membros de maneira que não pudesse em guerra ajudar nas armas" (SP, Primeira Partida, Título 21, Lei 12, tradução nossa)[168].

Para além desse aspecto, a elaboração desta lei permitia a Afonso X reafirmar o jogo de reciprocidades existentes, como vimos. Um outro elemento explicativo pode ser acrescido ao debate, e encontra-se no fol. 55r. das SP "*Ley primera que quiere dezir emenda & porque razones la deuen fazer & en quantas maneras*". As SP nomeiam tais compensações, ou emendas, de *erechas* e descrevem as regras que estruturam seu constructo e sua destinação[169]. Assim, há na redistribuição da economia da guerra onde os ganhos são usados para reparar perdas:

> Erecha chamam na Espanha às emendas que os homens devem receber pelos prejuízos que recebem nas guerras; e tom esse nome da palavra que dizem *erigere*, que quer dizer tanto levantar a coisa que caiu: e disso entenderam os que andam na guerra para chamar erechas às emendas que dão aos homens do que ganham pelos prejuízos que nela receberam nos corpos (SP, Segunda Partida, Título 25, Lei 2, p. 446, tradução nossa)[170].

Por conseguinte, aquelas pessoas que em circunstâncias das batalhas em que participaram, tornaram-se desabilitados recebiam uma compensação monetária, em maravedis, do rei. Essa compensação privilegiava com valores maiores os casos de mutilação e amputações. A *Segunda Partida*, Título 25, Lei 2, "*Como deuen ser fechas las emiendas de los daños que los omes resciben en sus cuerpos*", estabelece uma hierarquia detalhada de compensações financeiras para diferentes tipos de lesões. No caso dessa fonte analisada, indica que o corpo era visto como uma entidade fragmentada e quantificável. As partes consideradas mais essenciais para a funcionalidade e a identidade social de um súdito são as mais valorizadas no texto da lei. De tal

---

[168] Cf. original: "Otrosi non deue ser fecho cauallero, el que fuesse menguado, de su persona, o de sus miembros de manera que se non pudiesse en guerra ayudar de las armas".

[169] De acordo com o Diccionario de la Real Academia Española: Erecha. Satisfação, compensação ou emenda do daño recebido na guerra. Acessado em 9 mar. 2025. Disponível em < https://dle.rae.es/erecha>.

[170] Cf. original: "Erecha llaman en España á las emendas que los homes han de rescebir por los daños que resciben en las guerras; et tomó este nombre de uma palabra á que dicen *erigere*, que quiere tanto decir como levantar la cosa que cayó: et desto tomaron entendimento los que andan en guerra para llamar erechas á las emendas que dan á los homes de lo que ganan por los daños que en ella rescebieron en los cuerpos".

modo, a perda de um olho, nariz, mão ou pé é valorizada em 100 maravedis, enquanto a perda de um dedo específico varia entre 10 e 50 maravedis:

> E quem perder o polegar da mão, deve receber cinquenta maravedis. E pelo segundo dedo que é a ponta do polegar, quarenta maravedis. E pelo terceiro trinta maravedis. E pelo quarto dedo vinte maravedis. E pelo quinto dedo, dez maravedis. [...] E se perdesse os dentes da frente, dos quatro dentes de siso, o dos quatro dentes de uso, por cada uno deles, deve receber quarenta maravedis. E por outro ferimento do qual ficou aleijado, bem como quebrado, deve receber cem maravedis (SP, Segunda Partida, Título 25, Lei 2, p. 446, grifo e tradução nossa)[171].

A *Segunda Partida* (Título 25, Lei 2) diferencia claramente entre lesões que resultam em incapacidade temporária e aquelas que causam aleijamento permanente. Lesões permanentes, como a perda de um membro ou de um órgão sensorial, recebem compensações maiores:

> [...] por fratura de perna, ou de braço do qual não fosse aleijado, para toda via, doze maravedis. Mas se acontecesse, que alguém fosse ferido, de modo que ficasse aleijado: assim como se perdesse o olho, o nariz, ou a mão, ou o pé: para cada um destes devem receber cem maravedis. E pela orelha quarenta maravedis. E se perdesse o braço, até o cotovelo, ou perna até o joelho, ou ainda mais acima, há de receber cento e vinte maravedis (SP, Segunda Partida, Título 25, Lei 2, p. 446, grifo e tradução nossa)[172].

A mesma fonte também evidencia que a honra estava intimamente ligada à integridade física e à capacidade de cumprir funções sociais, especialmente no contexto da guerra. De tal forma, são os danos corporais os primeiros que deveriam ser compensados: “[...] E nós queremos primeiramente falar das *erechas* dos corpos dos homens porque são mais honrados” (SP, Segunda Partida, Título 25, Lei 1, tradução nossa)[173]. Ou, mais ainda, na Lei 2, ratifica novamente a importância dos prejuízos corporais: “Homem é a mais honrada coisa que Deus fez neste mundo [...] e por isso colocaram que as

---

[171] Cf. original: “E quien perdiesse el pulgar de la mano, deue auer cinquenta marauedis. E por el dedo segundo que es cabo del pulgar quarente marauedis. E por el tercero treinta marauedis. E por el quarto veynte marauedis. E por el quinto diez marauedis. [...] E si perdiesse de los dientes delanteros, de los quatro de suso, o de los quatro de yuso, por cada vno dellos, deue auer quarenta marauedis. E por otra ferida de que fuesse lisiado, assi como quebrado deue auer cient marauedis”.

[172] Cf. original: “[...] por quebrantamiento de pierna, o de braço de que non fuesse lisiado, para toda via, doze marauedis. Mas si acaesciesse, que alguno fuesse ferido, de guisa que fincasse lisiado: assi como si perdiesse ojo, o nariz, o mano, o pie: por cada vno destos deuen auer cient marauedis. E por la oreja quarenta marauedis. E si perdiesse el braço, fasta el cobdo, o pierna fasta la rodilla, o dende arriba, ha de auer cient e veynte marauedis”.

[173] Cf. original: “Et nos queremos primeiramente fablar de las erechas en los cuerpos de los homes porque son mas honrados”.

erechas que pertencem a seus corpos fossem feitas antes das outras" (SP, Segunda Partida, Título 25, Lei 2, tradução nossa)[174].

As *erechas* apresentam, nesse sentido, uma lógica utilitária, não se trata apenas de um mecanismo para restituir a honra dos guerreiros, mas principalmente são compensações usadas para motivar os combatentes e garantir sua lealdade.

O escopo dessa norma legal, portanto, visa requerer e marcar uma necessidade indenizatória, porém, ela se restringia, na prática, de fato, a um segmento bastante limitado, isto é, ao da nobreza castelhano-leonesa que havia apoiado e se engajado no projeto afonsino de expansão e dominação ao sul, na região da Andaluzia. A adesão deste grupo, em especial, ao movimento de ocupação dos territórios sulistas, que uma certa historiografia espanhola chamou erroneamente de "Reconquista", combinados com a necessidade, sobremaneira, do rei demarcar sua preocupação com as consequências materiais e pessoais advindas destes conflitos militares é o cerne do qual podemos situar a proposição deste artigo de lei[175]. Por outro lado, Adeline Rucquoi (1991) não havia, de fato, um perigo legítimo do reino de Granada, pois se tratava de um estado tributário e dependente de Castela:

> Muhammad ibn Nasr (1232-1273), que se havia proclamado emir dos crentes em 1240 e é considerado o fundador do reino de Granada, assinou em 1246 uma trégua com o rei Fernando III, nos termos da qual se reconhecia vassalo do rei de Castela a quem prometia ajuda e conselho, assim como o pagamento de um tributo anual, as *parias*. O tratado foi ratificado em 1254 por Afonso X, o Sábio (RUCQUOI, 1995, p. 201).

Alejandro Morín (2015) observa que estavam plenamente sincronizadas com as preocupações régias inerentes ao exercício de seu poder:

> [...] para Alfonso X a conquista, antes de constituir um assunto a ser fundamentado juridicamente, representa de forma mais eficaz uma carga institucional. Está entre as incumbências de seu posto de rei a

[174] Cf. original: "Ome es la mas honrada cosa que hizo Dios en este mundo [...] et por ende pusieron que las erechas que pertenescen á sus cuerpos fuesen ante fechas que las otras".

[175] Desde o início o processo de expansão territorial dos reinos cristãos, denominado de Reconquista, envolveu inúmeros problemas interpretativos, e, hoje, é endossado por grupos de extrema direita para justificar não apenas o preconceito religioso contra muçulmanos como minorias em geral. Tanto no passado quanto no presente o termo foi indevidamente utilizado com finalidades políticas, e intencionalidades muito distintas. Sobre esse tema consultar, entre outros: GARCÍA SANJUÁN, 2019.

> tarefa da guerra ofensiva e defensiva (MORÍN, 2015, p. 375, tradução nossa)[176].

Finalmente, pode-se dizer que não estava sendo considerado, ao conceder tal benefício, uma preocupação real com as pessoas com deficiências, em geral. Trata-se de mais uma manobra jurídica para beneficiar e favorecer um grupo responsável pela abrangência do poder régio. Nesse sentido, propunham agradar ou fomentar um sentido incipiente de inclusão não a todos as pessoas com desabilidades, mas certamente às elites locais das quais seu poder era dependente. Portanto, consiste apenas numa maneira oportuna e conveniente de beneficiar uma parcela diminuta das pessoas com deficiências em função de sua condição social.

Mas até que ponto seria compensatória à dignidade a alocação de recursos do reino em favor de nobres que adquiriram deficiências no curso dos conflitos bélicos se o valor indenizatório era relativamente baixo? Essa intenção das emendas que reparar perdas sucedidas nas guerras relacionadas às elites fica mais clara na Lei 4 que inicia demostrando tal necessidade de cobrir de forma indenizatória todas as possíveis perdas: “Bestas e armas e outras coisas perdem os homens nas guerras de que hão de haver emenda. [...] faz demandar aos homens a vingança mais do que vale as coisas que perdem” (SP, Segunda Partida, Título 25, Lei 4, tradução nossa)[177]. Nesse sentido, trata-se de um esforço de que a restituição dos bens perdidos seja justa.

Contudo, a noção de quem eram os súditos que participavam das guerras é, na verdade, muito mais abrangente do que se limitar às fronteiras de um grupo socialmente privilegiado, como a cavalaria. No entanto, as SP reputam aos cavaleiros o papel de defensores da divisão tripartida da sociedade, como se, de fato, apenas a nobreza integrasse a cavalaria:

> Os defensores são um dos três estados pelos quais Deus queria que o mundo fosse mantido; bem, assim como aqueles que oram a Deus pelo povo são ditos oradores, e também aqueles que cultivam a terra e fazem nela aquelas coisas pelas quais os homens devem para viver e manter-se são chamados de agricultores, e aqueles que devem defender a todos são ditos defensores. Por esta razão, os antigos pensavam que era bom que os homens que iriam realizar tal trabalho

[176] Cf. original: “[...] para Alfonso X la conquista, antes de constituir un asunto que fundamentar jurídicamente, representa más bien una carga institucional. Va de suyo entre las incumbencias de su puesto de rey la tarea de la guerra defensiva u ofensiva”.
[177] Cf. original: “Bestias & armas & otras cosas pierden los onbres en las guerras de que han de auer emienda. señaladamente de lo que ganaren de los enemigos. [...] faze demandar a los onbres a las vegadas mas de lo que vale la cosa que pierden.”

> fossem altamente escolhidos; e isso porque três coisas estão na defesa: esforço, honra e poder.

Além disso, apresenta toda uma série de justificativas para o motivo de tal designação e condição do cavaleiro na sociedade castelhano-leonesa, bem como as maneiras de sua escolha. Assim, no Título 21 "*De los caballeros y de las cosas que les conviene hacer*" da Segunda Partida:

> A cavalaria era antigamente chamada de companhia de homens nobres nomeados para defender as terras; e por isso lhe deram um nome em latim *milícia*, que significa companhias de homens duros e fortes escolhidos para sofrer os males, trabalhando e punindo por todos comunitariamente. E é por isso que existia esse nome de mil contos, porque antigamente entre mil homens escolhiam um para ser cavaleiro, mas na Espanha chamam a cavalaria não porque andam a cavalo, mas porque assim como quem cavalga cavalos cavalgam com mais honra do que em outro animal, outros sim, aqueles que são escolhidos para cavaleiros são mais honrados do que todos os outros defensores (SP, Segunda Partida, Título 21, Lei 1, tradução nossa)[178].

Contudo, sabemos que, ainda que as SP reforcem a divisão tripartite da sociedade, como foi destacada acima, essa posição oscilou frequentemente já que numerosos prelados e camponeses eventualmente vieram a compor a cavalaria no curso da conquista da Andaluzia.

3.1.1 Contreytos

O termo "Crip" foi reapropriado de *Cripple* (aleijado) e tornou-se símbolo de empoderamento mobilizado atualmente por numerosos ativistas e intelectuais, ainda que derive originalmente de uma linguagem capacitista, isto é, possuía a finalidade de nomear, em seu conjunto, pessoas que tinham comprometidas sua capacidade de andar e se mover[179].

---

[178] Cf. original: "Caballería fue llamada antiguamente la compañía de los nobles hombres que fueron puestos para defender las tierras; y por eso le pusieron nombre en latín militia, que quiere tanto decir como compañías de hombres duros y fuertes y escogidos para sufrir males, trabajando y penando en pro de todos comunalmente. Y por ello hubo este nombre de cuento de mil, pues antiguamente de mil hombres escogían uno para hacerle caballero, mas en España llaman caballería no por razón que andan cabalgando en caballos, mas porque bien así como los que andan a caballo van más honradamente que en otra bestia, otrosí los que son escogidos para caballeros son más honrados que todos los otros defensores".

[179] Um importante documentário sobre Crip Camp: revolução pela inclusão (Netflix, 2020). Trata da história de um acampamento de verão que transformou o modo como as pessoas com deficiências eram tratadas contribuindo, de fato, consolidar práticas inclusivas na sociedade norteamericana.

Segundo o levantamento realizado, os *contreytos* ou *contrechos* constituem o grupo marginalizado mais expressivo a ser representado nas CSM, correspondendo a 37,25% das cantigas. A palavra que os qualifica deriva, por sua vez, do latim *contractus*, que quer dizer contraído ou deformado, abrangendo, portanto, toda uma gama de sujeitos descritos de forma pejorativa, tal como aleijado, estropiado, coxo, manco, paralítico, mutilado, deformado[180].

A esse respeito, Metzler (2006) argumenta que a sociedade tendia a demostrar uma reprovação, entendendo como um ato de violação, um pecado, e, de outra forma, um instrumento da comiseração cristã, no qual os cristãos medievais poderiam direcionar seus ímpetos de compaixão e amparo do outro.

A presença de significados sociais atribuídos a essa diferença deve, portanto, apoiar a argumentação de que os discursos constroem certa projeção do corpóreo ao tempo em que participavam intimamente da formulação das atitudes sociais sobre a deficiência. Dito de outra forma, deveríamos compreender como se deu a gestão do estigma, como foi operacionalizada, e extrair do sumo das leis as suas intencionalidades fundantes.

Para responder a este desafio, sugerir o campo de exclusão social, delimitar os limites dos "espaços" exclusão e integração, e apontar o caráter político como decisivo na formulação de políticas de reparação são eixos que permitem entender os caminhos pelos quais a organização social castelhano-leonesa, a partir da ideologia da habilidade, erigiu seus lugares incapacitantes[181]. Assim, as *Siete Partidas* e as *Cantigas de Santa Maria* quando combinadas contribuem para amplificar as divergências entre PCDs e TABs, criando barreiras sociais, lançando mão de "atos estigmatizantes" como forma de regular o equilíbrio social. Essa regulação está devidamente atrelada à noção de habilidade.

---

[180] Veja o caso do monge beneditino Herman de Reichenau (1013-1054) conhecido como *Hermannus "Contractus*", isto é, Herman o aleijado/coxo. Ele vivera no século XI na região da Suábia e até hoje é lembrado e reconhecido pelas efetivas contribuições a música litúrgicas, sobretudo, hinos de devoção mariana como a Salve Regina. Provavelmente apresentara uma condição de distrofia muscular

[181] Tal como o caso de oferecer uma indenização monetária a PCDS que participavam de atividades bélicas a mando do rei é bastante informativo sobre a intenção de integração política, e da dimensão de quão afastada essa política estava de uma intenção real de integrar socialmente os PCDS, em geral.

As tensões em torno da habilidade foram problematizadas por David Mitchell (2019), destacando que o lugar da deficiência na narrativa histórica deveria ser repensado, e que a variabilidade da capacidade humana e suas construções deveria ser centrais em qualquer novo debate:

> [...] todas as pessoas temem a sua inevitável transição para a deficiência, por que ver a história humana pessoal apenas diacronicamente com a deficiência no final da narrativa humana, quando ela poderia ser vista sincronicamente como representada em todos os lugares, seja como consequência do nascimento, acidente ou idade? Assim que reconhecermos que **as capacidades humanas variam muito entre si e que essas diferenças marcam a essência dinâmica do que significa ser humano**, as culturas podem começar a adaptar-se ao valor das diferenças individuais em vez de diferenciar o valor dos indivíduos (MITCHELL, 2019, p. 23, tradução e grifo nossos)[182].

Segundo Goffman (1963), estes indivíduos com deficiências, marcados pela rejeição social, tiveram uma experiência social que se aproxima em grande medida de todos os outros grupos que em quaisquer temporalidades foram discriminados devido a aspectos como seu gênero, sua cor ou religião. A isto, Goffman concebe como um “estigma promulgado”.

O gerenciamento dessa identidade deteriorada envolvera provavelmente inumeráveis situações para amenizar o seu estigma. A opção de esconder a sua deficiência não estava posta na dinâmica do estigma[183]. A tessitura das relações sociais e a proximidade com que se constituíam figura entre as mais complexas demandas para a reintegração social. A procura da cura, de se eliminar a diferença corpórea, tão abundante no registro das CSM é um índice que revela as ansiedades sociais e pessoais de extinguir as restrições que lhes

---

[182] Cf. original: “Since all people fear their inevitable transition into disability, why see personal human history only diachronically with disability at the end of human narrative, when it could be seen synchronically as everywhere represented whether as a consequence of birth, accident, or age? Once we recognize that human capacities vary greatly from one another and that those differences mark the dynamic essence of what it means to be human, cultures can begin to adapt to the value of individual diferences rather than differentiate between the value of individuals”.

[183] Neste sentido, Goffman (1963) assevera e destaca que uma deficiência não dita, negada, silenciada não afeta e nem concorre para a discriminação de alguém. Tal aspecto indica que, no âmbito da deficiência, foi o predomínio dos aspectos sociais/culturais que padronizam práticas de diferenciação, e não algo derivado da incapacidade corporal. Em nossas palavras, as pessoas foram desabilitadas por causa dos discursos sobre a pretensa vulnerabilidade que expunham sua comunidade; suas particulares concepções de habilidade e as formas aceitas de manifestação do corpóreo. Vide: “[...] e ninguém conhece a existência de um mal estigmatizante que aflige um indivíduo, ou nem ele mesmo, como ocorre, digamos, com a lepra não diagnosticada ou de ataques de petit mal não reconhecidos, o sociólogo não tem interesse nele, exceto como um recurso de controle para aprender as implicações "primárias" ou objetivas do estigma. Onde o estigma é escrupulosamente invisível e conhecido só pela pessoa que o possui, que não conta nada sobre ele a ninguém” (GOFFMAN, 1963, p. 64-65).

afetava a interação social. Como beneficiários dos milagres, ou como castigados por ofensas ou agravos a Maria, os PCDs e suas diferenças físico-sensoriais constituem uma questão sensível que foi extensivamente discutida no texto mariano assinado pelo rei Alfonso X. Sucede nestes milagres, que o estigma se extingue com a cura que quase sempre ocorre a partir da extirpação de um erro.

As CSM simplesmente modelam condutas sociais, atitudes de depreciação, isto é, formas de estigma ou devem ser tratadas como parte vertebral de forjar espaços de exclusão durante o reinado afonsino. Entendo que ambas estão conectadas e ambientam uma ligação intuitiva entre os discursos sobre a habilidade, o papel cabível a ser assumido por alguém com uma deficiência nesta sociedade, e as práticas/ atitudes em torno desse estigma alimentam-se muito mais do desejo latente de diferenciar-se desse outro, devido ao conteúdo negativo de tais discursos que os envolvem, que propriamente dos sinais corporais desse estigma.

Goffman teve o cuidado de esmiuçar que os atributos que embasam a discriminação de um PCD nem sempre apresentam contornos claros, com definições simples e precisas. É, portanto, um “fator crucial”, diz Goffman, em como a identidade de alguém pode ser modelada pelos discursos. Assim, essa “evidencialidade” pode apresentar distorções, confundir-se com três noções que não cabem: a possibilidade de conhecimento, a intrusibilidade e o foco de percepção.

Essa “evidencialidade” não está aparente o tempo todo, e se tais manifestações estigmáticas são menos visíveis em certos grupos de PCDs, a codificação afonsina das SP se empenha em estabelecer os critérios de uma divisão aparentemente sísmica entre aqueles habilitados a participação plena e àqueles que são rejeitados (GOFFMAN, 1963).

Isto aparece nas SP, nas quais pessoas cegas, surdas, mudas, *contrechos* e leprosos são incluídos e normatizados no sistema jurídico vigente e, simultaneamente, aparecem com poucos ou quase nenhum direito que lhes compete especificamente. Vide: Primeira Partida: Título 6 (Lei 25), Título 20 (Lei 6); Segunda Partida: Título 21 (Lei 12); Título 25 (Lei 2); Terceira Partida: Título 4 (Lei 4), Título 6 (Lei 2, 3), Título 16 (Lei 33, 60); Quarta Partida: Título 1 (Lei 8), Título 2 (Lei 6, 7, 17), Título 8 (Lei 4), Título 9 (Lei 5), Título 25 (Lei 6);

Quinta Partida: Título 4 (Lei 1), Título 11 (Lei 2 e 4); Sexta Partida: Título 1 (Lei 9, 13 e 14), Título 3 (Lei 20), Título 16 (Lei 4 e 14) e Sétima Partida: Título 2 (Lei 6), Título 7 (Lei 16), Título 14 (Lei 27) e Título 23 (Lei 2).

Dessa forma, a autoridade real e seus mecanismos de poder atuam para oferecer restrições legais justificadas numa diferença que poderia ser claramente imperceptível. São os atributos jurídicos os vetores da desvantagem social e os símbolos dessa diferença.

Todos esses atributos rementem, direta ou indiretamente, ao fenômeno descrito por Carol Thomas (2004), do estabelecimento de relações de imparidades (isto é, assimetrias sociais) em função das práticas políticas e as restrições que se originam como manifestações primárias do ímpeto de diferenciar-se e construir a diferença:

> [...] um nexo de relações sociais conectando aqueles socialmente identificados como desabilitados e aqueles considerados sem deficiências ou "normais", relações que funcionavam para excluir e prejudicar os primeiros, ao mesmo tempo que promoviam a inclusão relativa e o privilégio dos primeiros (THOMAS, 2004, p. 17, tradução nossa)[184].

Essa diferença não está apenas conformada pela legislação vigente nas SP, mas apresenta uma segunda dimensão, tão fundamental para complexidade do estudo, é a constatação de que ela conforma também padrões de comportamento. Esses padrões não são naturais e originados da incapacidade de um indivíduo exercer plenamente sua locomoção (deficiências físicas) ou dispor de uma capacidade sensorial específica, por exemplo. Vinculam-se ao ambiente desfavorável em que alguém pode exercer sua individualidade já que é social e intencionalmente pensado para desfavorece-lo. Portanto, de acordo com Giacomo Todeschini (2015) a legislação civil permitiu:

> [...] "infamar" e excluir uma pessoa da plenitude dos direitos, que só a pertença profunda e adequada à civilização cristã conferiria: é o que hoje se designa com a palavra cidadania. Assim, do século XIII ao século XV, a infâmia e a falta de credibilidade foram o resultado de uma identidade diminuída e pervertida, derivada não tanto de uma situação objetiva (de condenação, do papel social, do caráter religioso ou físico doença) como, de forma mais geral, e na maioria

[184] Cf. original: "[...] a nexus of social relationships connecting those socially identified as impaired and those deemed non-impaired or 'normal', relationships that worked to exclude and disadvantage the former while promoting the relative inclusion and privileging of the latter.".

> das vezes, uma má reputação das pessoas (TODESCHINI, 2015, p. 118, tradução nossa)[185].

Desse modo, seguindo a definição do sociólogo Robert A. Scott sobre a socialização da cegueira

> A deficiência da cegueira é um papel social aprendido. As várias atitudes e padrões de comportamento que caracterizam as pessoas cegas não são inerentes à sua condição, mas, em vez disso, são adquiridos por meio de processos comuns de aprendizado social. Portanto, não há nada inerente à condição de cegueira que exija que uma pessoa seja dócil, dependente, melancólica ou desamparada; nem há nada sobre isso que deva levá-la a se tornar independente ou assertiva. Os cegos são feitos, e pelos mesmos processos de socialização que nos fizeram a todos (SCOTT, 1969, p. 14, tradução nossa)[186].

Portanto, as limitações e os padrões limitantes são aprendidos através da socialização. A autoimagem da pessoa com deficiência incorpora a percepção estigmatizada, ou seja, sua identidade social é uma identidade deteriorada (GOFFMAN, 1969). Nesse sentido, podemos considerar que há uma simbiose e uma interação muito intensa entre a autoidentidade e a identidade atribuída. Essa autoidentidade muda significativamente quando a deficiência física é eliminada – e esse é um aspecto bastante evidente nas CSM.

> Uma das fases deste processo de socialização é aquela na qual a pessoa estigmatizada aprende e incorpora o ponto de vista dos normais, adquirindo, portanto, as crenças da sociedade mais ampla em relação à identidade e uma ideia geral do que significa um estigma particular. Uma outra fase é aquela na qual ela aprende que possui um estigma particular e, dessa vez detalhadamente, as consequências de possuí-lo." (GOFFMAN, 1988, p. 41).

Em alguns casos, vemos que alguns direitos sociais só eram possibilitados a partir da eliminação da diferença física que caracterizava a identidade de um indivíduo. Essa dimensão condiciona a procura por

---

[185] Cf. original: "[...] permitían "infamar" y excluir a una persona de la plenitud de los derechos, que solo la pertenencia profunda y convencida a la civilidad de los cristianos, confería: eso que se designa hasta hoy con la palabra ciudadanía. Así, desde el siglo XIII al siglo XV, la infamia y la falta de credibilidad fueron el resultado de una identidad disminuida y pervertida, derivada no tanto de una situación objetiva (de condena, del rol social, de la condición religiosa o física) como, más generalmente, y cada vez más, de una mala reputación de las personas".

[186] Cf. original: "The disability of blindness is a learned social role. The various attitudes and patterns of behavior that characterize people who are blind are not inherent in their condition but, rather, are acquired through ordinary processes of social learning. Thus, there is nothing inherent in the condition of blindness that requires a person to be docile, dependent, melancholy, or helpless; nor is there anything about it that should lead him to become independent or assertive. Blind men are made, and by the same processes of socialization that have made us all.".

santuários e a relação de fé que este indivíduo manifesta com os ritos e anseios religiosos mais amplos.

Mas, como definir, semelhante peculiaridade imposta a essa minoria social? A resposta mais imediata, o primeiro percurso é a da atribuição de um discurso que prima por uma visão homogênea do indivíduo, e que, por conseguinte, se recusa a conhecer a diversidade humana, pois há sempre um modelo/ protótipo de humano ideal.

Contudo, o aprofundamento da discussão leva, na pesquisa realizada, a conceber, de modo contrário, e rejeitar, assim, esses atributos já que não são características próprias aos indivíduos ou inatas aos seus corpos, ou decorrentes da carência de algumas habilidades primadas socialmente, mas derivam da atribuição de papéis sociais originados das interações entre PCDs e TABs. Assim, no entender de Goffman (1988), o descumprimento das normas que regulam as relações social é o fundamento que penaliza os desvios com o estigma, vejamos:

> O normal e o estigmatizado **não são pessoas, e sim perspectivas que são geradas em situações sociais durante os contatos mistos, em virtude de normas não cumpridas que provavelmente atuam sobre o encontro**. Os atributos duradouros de um indivíduo em particular podem convertê-lo em alguém que é escalado para representar um determinado tipo de papel; ele pode ter de desempenhar o papel de estigmatizado em quase todas as suas situações sociais, tornando natural a referência a ele (GOFFMAN, 1988, p. 117, grifo nosso).

Yasmine Beale-Rivaya (2013) detalhou uma longa tradição de chamar as pessoas por suas deficiências (“apelidar”) sendo uma característica bastante discernível no século XIII. A tradição era tão assentada na cultura hispânica que os apelidos foram registrados nos documentos notariais da cidade de Toledo. Mais adiante, no texto esclarece as funções múltiplas dos apelidos nos contextos jurídicos. No que tange às deficiências

> Embora existam poucos apelidos relacionados a membros da profissão médica, há mais que se referem a deficiências físicas, como cegueira, surdez ou mudez. Consideremos: **don Pedro Bayán el ciego – o cego e Domingo Martín el sordo – o surdo**. [...] A capacidade de identificar facilmente alguém em caso de disputa ou dúvida sobre um contrato foi crucial, especialmente numa cidade como Toledo, que tinha grande imigração tanto dos reinos cristãos do Norte como do Sul. [...] As circunstâncias que envolvem a deficiência dos indivíduos não são fornecidas, nem as suas condições de vida são ampliadas nos contratos. A questão principal, e a razão pela qual os apelidos são incluídos nos contratos, é identificar os proprietários

> de terras sem qualquer confusão (BEALE-RIVAYA, 2013, p. 374, tradução e grifo nosso)[187].

Na Cantiga 117, titulada “[C]omo hua moller prometera que non lavrasse no sábado e per seu pecado lavrou, e foi logo tolleita das mãos; e poren mandou-sse levar a Santa Maria de Chartes, e foi guarida”, é relatado um caso de uma mulher tolleita (paralítica) de uma das mãos. Essa passagem confirma que a paralisia da personagem é fruto de uma punição divina e ocorre como punição a uma mulher que prometera a Virgem não coser no sábado e trabalho na seda. Assim, “Mais que vejam judeus e cristãos a vingança / que pela Mãe de Deus recebeu, fez-lhe as mãos/ que se apertaram nos seus braços, e estendida/ ela caiu no chão” (CSM, 117, tradução nossa)[188].

Funciona como exempla, miraculas, cuja função principal é povoar o imaginário social dos feitos da Virgem Maria promovendo a fé cristã e a devoção em Maria. Por outro lado, subsidiariamente infundem percepções sobre a corporeidade na agenda sociopolítica castelhano-leonesa. Além desses aspectos que surgem da análise heurística das cantigas compiladas por Alfonso X, pode-se comparar e contrastar com dados advindos da interpretação do conjunto legislativo afonsino.

É notável observar que muitas das ideias religiosas sobre a deficiência do período foram mitigadas com o saber escolástico que avançava nas universidades no contexto da difusão e ensino da prática médica. Ao favorecer a noção de que seria possível conciliar fé e ciência, quais outros contornos e compreensões sobre a habilidade e a desabilidade a escolástica ajudou a promover? Trata-se, assim, de uma necessidade fundante situar para além da agenda sociopolítica, a quais agendas o emergente saber médico estava comprometido, e como o entendimento das expectativas do funcionamento físico, cognitivo e sensorial forneceram os elementos para excluir ou afastar de

---

[187] Cf. original: “While there are few nicknames related to members of the medical profession, there are more that refer to a physical disability such as blindness, deafness, or muteness. Consider: don Pedro Bayán el ciego- the blind and Domingo Martín el sordo-the deaf. The circumstances surrounding the individuals’ disability are not given, nor are their living conditions expanded upon in the contracts. The main issue, and the reason the monikers are included in the contracts, is to identify landowners beyond any measure of confusion.”.

[188] Cf. original: “Mais que vissen a vingança, judeus e crischãos/ que por ssa M[a]dre Deus dela fillou, fez-ll’as mãos/ que aos braços apresas foron, e tenduda/ caeu en terra e jouve mui gran peça muda”.

determinados setores as pessoas que em função de tais definição se viram desabilitadas.

Para isso, é preciso revisitar algumas das perspectivas defendidas por um dos mais representativos escolásticos, o dominicano Tomás de Aquino (1225–1274). Para Aquino toda a realidade humana estava condenada à imperfeição até a segunda vinda de Jesus Cristo. Na *Suma Teológica* (Parte 1, Questão 91, Artigo 3, objeção 2), destacou que "[...] perfeito é o que não carece de nada. Mas o corpo humano carece de mais do que o corpo de outros animais, pois estes são providos de cobertura e armas naturais de defesa, das quais o homem carece" (AQUINO, 1273, Parte 1, Questão 91, Artigo 3, objeção 2, s.p., tradução nossa)[189]. Porém, nesse compêndio teológico, nem toda a imperfeição é perdoável, sobretudo, ao que tange os ditos *defectus corporis* (defeitos corporais).

Dessa maneira, na obra *Suma Teológica* (Terceira Parte, questão 82, artigo 10, Resposta à objeção 3), Reginaldo de Piperno (1230-1290), discípulo de Thomás de Aquino, observou que um padre após adquirir uma deficiência não deixará de ser padre, porém, será privado do exercício habitual de suas funções[190]:

> **Fraqueza ou doença contraída por um padre após sua ordenação não o priva de suas ordens; mas o impede de exercê-las**, quanto à consagração da Eucaristia: às vezes, tornando impossível exercê-las, como, por exemplo, se ele perder a visão, ou os dedos, ou o uso da fala; e às vezes por conta do perigo, como no caso de alguém que sofre de epilepsia, ou mesmo qualquer doença da mente; e às vezes, por conta da repugnância, como é evidente no caso de um leproso, que **não deve celebrar em público: ele pode, no entanto, rezar a missa em particular**, a menos que a lepra tenha ido tão longe que o tenha tornado incapaz devido ao desgaste de seus membros (PIPERNO, Parte 3, Questão 82, Artigo 10, Resposta à objeção 3, s.p., tradução e grifo nosso)[191].

---

[189] Cf. original: "[...] human body lacks more than the body of other animals, for these are provided with covering and natural arms of defense, in which man is lacking.". Online. Acessado em 13 dez. 2024. Disponível em < https://www.newadvent.org/summa/1091.htm>.

[190] A Terceira Parte da *Suma Teológica* embora seja frequentemente associada a Thomás de Aquino, porém é reconhecida se tratar de uma elaboração própria de Reginaldo de Piperno, um dos principais colaboradores e interlocutores próximos a Aquino. Ela nunca chegou a ser escrita por Aquino, pois ele já havia morrido em1274, e a Terceira Parte. É também conhecida como *Supplementum Tertiæ Partis* (Suplemento da Terceira Parte). Contudo, a importância de Piperno, seu alinhamento com o pensamento tomista e sua vinculação com Aquino é tornada evidente por John McHugh (1911): "Ele compareceu ao leito de morte do santo doutor, recebeu sua confissão geral e pronunciou a oração fúnebre (1274). Ele retornou a Nápoles e provavelmente sucedeu à cadeira de seu mestre. Reginaldo colecionou todas as obras de São Tomás" (McHugh, 1911, s.p, tradução nossa).

[191] Cf. original: "Weakness or sickness contracted by a priest after his ordination does not deprive him of his orders; but hinders him from exercising them, as to the consecration of the

No trecho acima, portanto, Piperno distingue a essência do sacerdócio, que não pode ser negada após a ordenação, do seu exercício prático, isto é, das limitações consecutivas a disfuncionalidades ou impedimentos físicos de um padre. Desse modo, contribui para refletir que a natureza sacramental do sacerdócio supera ou transcende as limitações tipicamente humanas.

Como já mencionado, Piperno reconhece que as deficiências afetam a função clerical e certos "defeitos corporais" não anulam o status de um padre, mas impedem-no de exercer determinadas funções litúrgicas. No caso de deficiências físicas como a lepra, ainda competiria a um padre com essa desabilidade a realização de missas privadas, impossibilitado, porém, de participar de aparições públicas. No entanto, deficiências sensoriais como a cegueira, a surdez (e até a ausência de dedos) impunham o afastamento do clérigo de forma completa de sua rotina.

Uma outra perspectiva foi construída por Christina Van Dyke (2020), segundo a qual Cristo nem foi retratado como superior ou inferior aos outros humanos em sua vida terrena. Assim, como destaca Van Dyke: "O verdadeiro objetivo final de todas as criaturas racionais é conhecer e amar a Deus; na vida por vir, teremos oportunidades de amar e formas de conhecimento nas quais as modalidades de sentido de funcionamento não são centrais nem necessárias" (VAN DYKE, 2020, p. 215, tradução nossa)[192].

De outro modo, Van Dyke argumentou que apesar da noção de que as mulheres medievais fossem percebidas como defeituosas ou com deficiências em seus corpos, derivadas da biologia aristotélica sobretudo, a apresentação iconográfica de Cristo como uma mãe parece denotar uma relação distinta "Jesus frequentemente tem sangue em suas coxas e também em seu lado, e a ferida em seu lado é tradicionalmente colocada onde estaria o seio de uma mulher [...] os corpos das mães – e mais geralmente das mulheres – são como

---

Eucharist: sometimes by making it impossible to exercise them, as, for example, if he lose his sight, or his fingers, or the use of speech; and sometimes on account of danger, as in the case of one suffering from epilepsy, or indeed any disease of the mind; and sometimes, on account of loathsomeness, as is evident in the case of a leper, who ought not to celebrate in public: he can, however, say mass privately, unless the leprosy has gone so far that it has rendered him incapable owing to the wasting away of his limbs".

[192] Cf. original: "The true final end of all rational creatures is to know and love God; in the life to come, we will have opportunities for loving and ways of knowing in which functioning sense modalities are neither central nor required.".

os de Deus" (VAN DYKE, 2020, p. 215, tradução nossa)[193]. As cantigas de Santa Maria seguem este caminho desenhado por Van Dyke (2020) reimaginando eventos da vida de Cristo e a sua relação com sua mãe, porém costumeiramente em seus relatos de milagres punem com a diferença corpórea personagens menos afeitos a verdade teológica expressa.

Do ponto de vista social, a regras sociais e políticas não são tomadas ao acaso na obra afonsina visto que combinam argumentos tradicionais provenientes de teólogos, físicos e juristas atuantes em seu próprio momento histórico e mesmo para períodos anteriores. A ordem sociopolítica embutida neste conjunto documental selecionado regula precisamente as dinâmicas de poder para normatizar a valorização e o desprestígio incutidos na presença ou ausência de certas habilidades.

Nesse contexto, as cantigas 179, 77, 166, 263 e 333, não apenas narram curas milagrosas, mas também revelam um discurso social sobre como a deficiência, seja ela adquirida ou congênita, era entendida e tratada, estabelecendo uma relação entre fé, corpo e a moralidade vigente.

Na Cantiga 179, "Como hua moller que era *contreyta* (paralítica) de todo o corpo se fez levar a Santa Maria de Salas e foi logo guarida". As relações estabelecidas na obra mariana organizada por Afonso X revelam não apenas um comportamento discursivo, mas uma construção social acerca de como era possível agir e quais instâncias poderiam ser mobilizadas para incluir ou excluir utilizando da diferença corpórea como seu *argumentum*: "Que era toda paralítica/ e das pernas.; / mas ela a fez (CSM, 179, tradução nossa)[194]. Foi, assim como se fosse com (CSM, 289, tradução nossa)[195]. Termina como o milagre mariano: "Pois assim ouviu chorando, logo a Senhor das Senhores / lhe

[193] Cf. original: "Jesus often has blood on his thighs as well as his side, and the wound in his side is traditionally placed where a woman's breast would be [...] in which mothers' – and more generally women's – bodies are like God's.".
[194] Cf. original: "Que era toda tolleita/ e das pernas encolleita;/ mas ela a fez dereita, / ca ssa física non fal [...] Esta tiia premudos/ os talões e metudos/ nas rees e aprendudos/ ben como pedra con cal".
[195] Cf. original: "Outrossi a mão destra/ cona fouce apertada/ foi, assi como se fosse com fort' engrud' engrudada;/ e ben assi o levaron tolleito a ssa pousada/ os outros. E aquel dia sol non ouveron ousança".

valeu, que sempre ajuda de grado aos pecados, / (CSM, 289, tradução nossa)[196].

A cantiga 77, “Como Santa Maria sãou na sua ygreja de Santa Maria de Lugo hua moller **contreita** dos pees e das mãos”. Maltreito é utilizado como “disforme” e contreito para paralítico, narra história de uma mulher que teve os pés e mãos encolhidos: “Que ambas as suas mãos assim encolheram/ Que até o final dos ombros/ e os calcanhares bem em (CSM, 77, tradução nossa)[197]. “

> Mas a Santa Virgem não esticou o assunto,
> mas tornou-lhe o corpo todo defeituoso (*escorreito*)
> [...]
> Ainda que ter-lhe a tal que o curava,
> Cada membro por si muito rijo estalava,
> Bem como madeira muito seca do telhado
> Quando se estendia o nervo (tendão) encolhido (CSM, 77, tradução nossa)[198].

A Cantiga 166, titulada “Esta [é] como Santa Maria guareceu un ome que era **tolleito** do corpo e dos menbros, na sa eigreja en Salas”, conta um relato no qual a deficiência é adquirida pelas ações pecadoras. Dito de outra forma, culpabiliza o indivíduo por sua condição: “Como por suas culpas os homens podem ficar aleijados, / assim podem através da Virgem se tornar saudáveis novamente” (CSM, 166, tradução nossa)[199].

Assim, detalha que a duração de tal deficiência, cinco anos que fora contreito, e que pelas falhas cometidas surge necessidade de procurar a intervenção divina: “Onde teve a um homem, por pecados que fizera, / que foi paralisado dos membros de uma dor que ouvera, / e durou assim cinco anos que se mover não pudera, / assim havia os membros todos do corpo defeituoso (CSM, 166, tradução nossa)[200]. E, assim, “Daquilo a Santa Maria deram graças e louvores, / porque livra os doentes de males e de dores, / e demais está

---

[196] Cf. original: “Pois assi ouve chorado, log’ a Sennor das sennores/ lle valeu, que senpr’ acorre de grad’ aos peccadores, / e desaprendeu-ll’ as mãos e tolleu-ll’ end’ as doores;/ por que todos ben devemos aver en ela fiança”.

[197] Cf. original: “Que amba-las suas mãos assi s’encolleran, / que ben per cabo dos ombros todas se meteran, / e os calcannares ben em seu dereito/ se meteron todos no corpo maltreito”.

[198] Cf. original: “[...] mais a Santa Virgen non alongou preyto, / mas tornou-ll’ o corpo todo escorreyto. / [...] Pero aveo-ll’ atal que ali u sãava, / cada un membro per si mui de rig’ [e]stalava, / ben come madeira mui seca de teito, / quando ss’ estendia o nervio enco[l]leito”.

[199] Cf. original: “Como poden per sas culpas os omes ser contreitos, / assi poden pela Virgen depois ser sãos feitos”.

[200] Cf. original: “Ond’ aveo a un ome, por pecados que fezera, / que foi tolleito dos membros todos do corpo maltreitos”.

rogando sempre por nós pecadores;/ e, portanto, devemos todos sempre ser seus súditos (CSM, 166, tradução nossa)[201].

Na cantiga 263 aparece novamente outro milagre de cura, titulada "[C]omo Santa Maria apareçeu a un ome que era tolleito de todo-los membros e disse-lle que sse fezesse levar a ssa ygreja e seria logo são]. A cantiga 263 chama de louco as pessoas que descreem, ou seja, usa de forma metafórica para qualificar quem se negava a ver na Virgem o seu poder sobrenatural, conforme o refrão: "porém quem na [Virgem] não acreditaria seria muito louco" (CSM, 263, tradução nossa)[202]. Cudejo se refere provavelmente a Marina de Cudeyo, na região da Cantábria: "E depois um grande milagre muito perto de Santander/ realizado pela Virgem, em Cudejo, de um homem que tinha muita necessidade/ de ter saúde, qual dos seus membros teria/perdido de tal forma, que o corpo perdeu [. . .] E desse mal tão coitado era foi que ele só voltou atrás/ não conseguia nem ficar de pé, não havia mais nada a dizer/ que o socorresse a Virgem, que a muito protegeu" (CSM, Cantiga 263, tradução nossa)[203].

A cantiga 333 também nos conta a cura de um homem paralítico que era carregado através de um carrinho [carreta], já informado pelo seu *titulus*: "*Como Santa Maria de Terena guariu uu ome contreito que andava en carreta mais avia de XV anos*". A situação física do homme é descrita ao longo da terceira estrofe da cantiga:

> Este tinha os braços tortos atrás, e as mãos/ tortas assim e os dedos, e os pés não eram bem sãos, / (Cantiga 333, CSM, fol. 298 r.b, tradução nossa)[204].

O uso do carrinho [carreta], um objeto de transporte, simboliza a impossibilidade de locomoção autônoma, um reflexo das limitações do corpo humano com deficiência.

---

[201] Cf. original: "Daquest' a Santa Maria deron graças e loores, / porque livra os doentes de mães e de doores, / e demais está rogando senpre por nos pecadores;/ e poren devemos todos sempre seer seus sogeitos".
[202] Cf. original: "[...] poren quena non crevesse seria muito sandeu".
[203] Cf. original: "E daquesr' un gran miragre muy preto de Santander/ fez a Virgen, en Cudejo, dun ome que gran mester/ avia d'aver saúde, que qual de seus membros quer/ perdera en tal maneira, per que o corpo perdeu [...] E deste mal tan cuitado era que sol sse volver/ non podia nen erguer-sse non quedava de dizer/ que o acorress' a Virgen, que a muitos acorreu".
[204] Cf. original: "Este tiynna os braços tortos atras, e as mãos/ tortas assi e os dedos, e os pees non ben sãos, / ca eran outrossi tortos atras; e estos crischaos/ viron e judeus e mouros, daquest' enquisa daria".

Desse modo, como vimos, a diferença física descrita extrapola os limites que estabelecem a impossibilidade de locomoção do indivíduo envolvendo outras condições como a deformação dos membros superiores, mãos e pés. O uso de mecanismos aperfeiçoados e muitas vezes improvisados para cumprir uma função e cobrir uma necessidade – a de realizar o translado do indivíduo em seu cotidiano – também é demarcada através da ocorrência de um carrinho ou carreta.

No entanto, a confissão dos pecados é uma arbitragem posta em quase a totalidade das CSM que versam sobre as variações físicas. Assim, o homem coxo que aparece na CSM 333 só obteve a graça da Virgem em Terena quando admite sua culpa e ter pecado. Além da confissão, ocorre a vigília no santuário até o ápice narrativo que ocorre com uma aparição mariana e o endireitamento dos membros afetados. Vejam que tal deficiência que aparece na CSM 333 é apontada como inteiramente culpa de quem vivência tal condição.

Na Cantiga 268, a Virgem protege uma senhora fidalga que tivera seus membros corporais paralisados:

> Uma dona fidalga, que vem da terra de França/ era natural, tinha na Virgem grande confiança;/ e servindo-lhe de boa vontade sempre sem nenhuma dúvida,/ houve em seu corpo grandes dores que todos tememos./ [...] Esta senhora que vos digo **havia todo paralisado/ o corpo, que não havia nenhum dos membros direitos [braços e pernas]**;/e no seu **carrinho** a traziam, [...] Ela assim muito coitada por santuários "andando",/ peregrinos que de Santiago iam foram-lhe contando/ os milagres que a Virgem fez em Vila-Sirga (Cantiga 268, CSM, fol. 242 r.b, tradução e grifos nossos)[205].

Tal como é possível depreender, utilizava-se de um recurso adaptado para locomoção já que não possuía os membros superiores e inferiores direitos. A palavra "carreta" traduzida como "carrinho" aduz a este dispositivo, contudo, as suas características particulares e o material em que fora elaborado não são descritos ou mencionados no milagre.

[205] Cf. original: "Hua dona filladalgo, que ben de terra de França/ era natural, avia na Virgen gran confiança; e servindo-a de grado sempre sen nulla dultança, / ouv' en seu corpo doores grandes que todos tememos. [...] Esta dona que vos digo avia todo tolleyto / o corpo, que non avia neun dos nenbros dereito; / des y en hua carreta a tragian, e proveito / non ll' avian romariasde santos, com' aprendemos. [...] Ela as[s]i mui coitada per santuairos andando, / romeus que de Santiago yan foron-lle contando / os miragres que a Virgen fez en Vila-Sirgu'".

O relato especifica, porém, se tratar de uma mulher da nobreza, sua condição de “filladalga” (filha de alguém) é demarcada já no *titulus* da cantiga. Apesar de sua posição social abastada, que lhe permitia ser levada aos mais diversos santuários cristãos, nunca obtivera a tão desejada cura. Aqui a cantiga pouco releva das intenções que motivam a incessante procura pela graça divina, pode-se supor que a possibilidade de maior independência tenha promovido tal busca. A narrativa, no entanto, demarca que a senhora padecia de dores muito intensas, devido a condição de ter os membros *tolleytos* [aleijados]. A posição social da mulher claramente justifica a sua possibilidade de usabilidade de tais recursos de mobilidade.

Outro aspecto aventado por Irina Metzler consiste nas ofertas votivas ou curas por procuração na qual o desabilitado nomeava um intermediário para ir a um determinado santuário e obter a cura desejada. Além disso, Metzler destaca que era uma prática corrente de igrejas medievais inglesas pendurarem muletas em seu interior para atestar a consagração de tais milagres curativos.

Para auxiliar na locomoção, empregavam-se frequentemente bengalas e cavaletes de mão. Em geral, havia uma tendência a adaptação e improvisação de objetos para esse fim já que era bastante oneroso adquirir um exemplar projetado sob medida, sendo boa parte elaborados em madeira. Esta é a razão dos problemas colocados sobre a falta de materialidade que atestem tais dispositivos. Contudo, aparte da sua pouca frequência na cultura material do período devido ao emprego de materiais pouco duráveis, há uma considerável riqueza de registros iconográficos que detalham o recorrente uso e acesso das pessoas medievais.

Estes relatos envolvem situações de muita emoção como pode observar na sequência da narrativa:

> Chorou muito dos seus olhos e aos céus as mãos/ alçou e disse: “Virgem santa, a que não acreditam os pagãos,/ a ti ofereço estes membros mancos, que não tenho sãos,/ aqui todos os pecadores em ti esperança temos [...] E eu prometo, Virgem santa, que eu na tua igreja/ de Vila-Sirga de boa vontade irei, que eu curada seja/ por ti desta minha grande aflição que eu padeço e abundante/ aqui nossa

> vida e saúde de ti servimos (Cantiga 268, CSM, fol. 242 v.a, tradução nossa)[206].

A dona vinda da França entrou em uma de suas igrejas, novamente suplicando cura:

> Senhor mansa, Senhor boa, de todas as bondades cumprida,/ tu és a coroa dos santos e tu dos anjos vida;/ dá-me pela tua virtude a este corpo cura,/ aqui tão depressa o podes fazer, como nós acreditamos [...] Pois que a oração feita ouve esta mulher aflita,/ logo a Virgem preciosa, dos pecadores advogada,/ deu-lhe saúde em seu corpo, e foi curada e cobrada/ de quantos membros tinha mais cedo que aqui vos dizemos/[...] Pois esta dona curada foi da aflição que tinha,/ voltou-se para sua terra e foi de Santa Maria/ servidora enquanto esteve viva (Cantiga 268, CSM, fol. 242v.b, tradução nossa)[207].

A publicidade do milagre não é apenas um detalhe narrativo; é um elemento essencial para a propagação da fé e o fortalecimento das práticas religiosas marianas. A atividade de conversão e promoção dos santuários marianos frequentemente se manifesta nas ações dos agraciados pelos milagres, que exaltam o poder sobrenatural da Virgem. Essa dinâmica revela um entendimento profundo de que a condição física e sensorial das pessoas não é apenas um fenômeno individual, mas incorpora aspectos espirituais mais amplos.

As narrativas de milagre não só promovem a devoção pessoal, mas também desempenham um papel crucial na construção da identidade comunitária e na perpetuação de práticas religiosas consideradas a um cristão castelhano-leonês. Assim, as cantigas só conferem a alguém a integração completa quando a intervenção nos milagres acontece enquanto eliminação da diferença corporal. Até que esse evento ocorra predomina a mitigação das formas de agência no seio comunitário, tal limitação possui a chancela real de Afonso X, e parece representar um entendimento comum e difundido acerca dos espaços de atuação de uma pessoa com desabilidade.

---

[206] Cf. original: “Chorou muito dos seus ollos e aos ceos as mãos/ alçou e diz: “Virgen sant’, a que non creen os pagãos,/ a ti offer’ estes nenbros mancos, que non tenno sãos,/ ca todo-los pecadores en ti esperanç’ avemos/ [...] E promet’ eu, Virgen santa, que eu aa ta eigreja/ de Vila-Sirga de grado vaa, que eu sãa seja/ per ti desta mia gran coita que eu padesqu’ e sobeja,/ ca nos vida e saúde todos de ti atendemos”.

[207] Cf. original: “Sennor manssa, Sennor boa, de todos bees comprida, / tu es coroa dos santos e tu dos angeos vida;/ dá-me pola ta virtude a este corpo guarida, / ca muit’ agya o podes fazer, como nos creemos. [...] Pois que a oraçon feita ouv’ esta moller coitada, / log’ a Virgen preciosa, dos pecadores vogada, / deu lle saud’ en seu corpo, e foi sãa e cobrada/ de quantos membros avia mais toste ca vos dizemos. [...] Pois esta dona guarida foi da coita que avia, / tornou-sse pera ssa terra e foi de Santa Maria/ servidor mentre foi viva”.

3.1.2 Cegos e deficientes visuais

Os cegos constituem o grupo mais interessante do quadro pela artificialidade da critérios de sua exclusão. Vide que a ausência sensorial, da visão ou da audição, não é sintoma de uma deficiência. Dubourg e Kateb (2021) destacam o caso dos *bizeban* ou *dilsiz*, signatários reais que dispunham de muitos privilégios entre os sultões otomanos, sobretudo, no século XV. No entanto, foi muito característico para o século XIII a imputação do termo “cego” como uma prótese narrativa, isto é, funcionou como um marcador figurativo que destacava capacidades que foram diminuídas.

A visão é construída culturalmente visto que as práticas visuais são condicionadas pelos contextos sociais e culturais em que se inserem. Para qualificar esse aspecto tem sido empregado a forma “visualidade”.

Nesse sentido, no reino castelhano-leonês do século XIII, apesar da convivência conflituosa de cristãos, judeus e muçulmanos, encontramos um significativo lastro do cristianismo nas atitudes e práticas sociais da população[208]. Essa visualidade é concebida como um potencial caminho para a compreensão dos desígnios de Deus e para alcançar as verdades da fé e obter o adequado entendimento dos dogmas. Nas CSM, a aparição divina está estreitamente relacionada a visualidade quer seja através do ato de ver, percepção social, quer seja através das formas oníricas[209]. Assim, Mercedes Brea (1993) ressalta as formas pelas quais a Virgem se

> A intervenção de Maria pode tornar-se visível, palpável, através da sua imagem – esculpida ou pintada – que pode ser animada de várias maneiras: tornando-se carne (ctga. 9), falando com testemunhar algo (ctga. 25), levantando o braço para parar uma pedra (ctgas. 38 e 136) ou o joelho para receber uma flecha (ctga. 51), leite escorrendo do peito (ctga. 46), mudando local (ctgas. 162 e 272), usando seu véu para apagar o fogo (ctga. 332), etc. Ou, se necessário, adotando uma figura humana, bem, substituir alguém que erra, mas vai se arrepender, como nas três versões da lenda do sacristão (ctgas. 55, 94 e 285), ou para salvar a esposa de um cavaleiro do diabo (ctga. 21) (BREA, 1993, p. 54, tradução nossa)[210].

[208] Apesar de judeus sefarditas e mudéjares participarem do universo castelhano-leonês enfrentavam inúmeras restrições sociais

[209] Várias coleções de milagres da época abarcam a imagem de Maria, como Gautier de Coinci (59 cantigas) e Gonzalo de Berceo (26), contudo, a mais extensa e abrangente entre todas foram as CSM, de Alfonso X, compostas por

[210] Cf. original: “La intervención de María puede hacerse visible, palpable, a través de su imagen — esculpida o pintada —, que puede ser animada de diversas maneras: haciéndose carne (ctga. 9), hablando para dar testimonio de algo (ctga. 25), levantando el brazo para parar una pedrada (ctgas. 38 y 136) o la rodilla para recibir una saeta (ctga. 51), manando leche de

Portanto, ver os feitos prodigiosos é um dos mecanismos mais explorados no conjunto narrativo. Através da produção destas imagens e encontros visuais com o divino a fé se materializa e possibilita que seja reverenciada. Além disso, é através do visível, das provas visíveis dos milagres realizados, que as façanhas atribuídas a Virgem Maria passam a ser conhecidas e cativam um público cada vez mais amplo de devotos. A amplitude desse movimento pode ser vista na veneração de Maria por não cristãos.

A narrativa da deficiência era muito cara o cristianismo visto que estimulava a procura de santuários e a devoção dos cultos aos santos. Em vista disso, não é mera coincidência a afluência de abundante conjunto de milagres marianos tematizando a (des) habilidade. Dessa forma, é o século XIII época de ascensão da devoção da Virgem Maria em substituição ao culto do apóstolo Santiago. Trata-se de uma idade de ouro dos mariologios, de ebulição religiosa, de crescimento da devoção a Maria desde o Concílio de Éfeso (431), o qual a definiu como *Theotokos*, ou seja, Mãe de Deus (JIMÉNEZ, 2017, p. 38).

A exclusão ou inclusão parcial ou integral permeou os dispositivos legais. A possibilidade de ser herdeiro, por exemplo:

> Estabelecido pode ser pelo herdeiro de outro, imperador ou imperatriz, ou rei ou rainha; e outro, a câmara de cada um deles e a igreja em cada lugar honroso que foi feito para o serviço de Deus e obras de piedade. E outra cidade ou vila ou conselho, e todo homem, seja ele pai, seja ele filho, ou cavalheiro, seja ele são ou louco ou mudo ou surdo ou cego ou gastador de seus bens ou clérigo ou leigo ou monge: e brevemente dizemos que todo homem a quem não é proibido pelas leis deste nosso livro, seja ele livre ou escravo, pode ser estabelecido como herdeiro de outro (SP, Sexta Partida, Título 3: *De cómo deben ser establecidos los herederos en los testamentos*, Lei 2, tradução nossa)[211].

Outro dispositivo excludente é a configuração legal da impossibilidade de se praticar o serviço do sacerdócio por pessoas consideradas

---

su pecho (ctga. 46), cambiando de lugar (ctgas. 162 y 272), utilizando su velo para apagar el fuego (ctga. 332), etc. O, si es preciso, adoptando una figura humana, bien sustituyendo a alguien que yerra pero se arrepentirá, como en las tres versiones de la leyenda de la sacristana (ctgas. 55, 94 y 285), bien para salvar del diablo a la mujer de un caballero (ctga. 21)".

[211] Cf. original: "Establecido puede ser por heredero de otro, emperador o emperatriz, o rey o reina; y otrosí la cámara de cada uno de ellos y la iglesia en cada lugar honrado que fuere hecho para servicio de Dios y a obras de piedad. Y otrosí ciudad o villa o concejo, y todo hombre, bien sea padre, bien sea hijo, o caballero, bien sea cuerdo o loco o mudo o sordo o ciego o gastador de sus bienes o clérigo o lego o monje: y brevemente decimos que todo hombre a quien no le es prohibido por las leyes de este nuestro libro, bien sea libre o siervo, puede ser establecido por heredero de outro".

De outro modo, as pessoas monoculares e com cegueira são eventualmente mencionadas na produção textual característica do período como apartadas de Deus, a cegueira real representaria, portanto, uma cegueira espiritual. Os escandinavos do século XIII tinham, por outro lado, até um deus "caolho" ou monocular chamado Odin, considerado o pai de todos os deuses. Michael David Lawson (2019) observou que o relato do olho perdido de Odin em Edda em prosa não advém de uma perda em batalha, mas de uma penhora. Odin após beber água do poço de Mimir (ou *Mímisbrunnr*) é obrigado a desistir de um de seus olhos permitindo-lhe obter poderes sobrenaturais desejados. O sacrifício de parte da visão por Odin conduz a ampliação do domínio de atuação do deus. Lawson (2019) nesse sentido também destaca a atenção dada para coibir práticas de desfiguração deliberada, repreendendo tais atos, estabelecendo frequentemente recompensas pecuniárias às vítimas. Contudo, a severidade da sentença poderia impor, inclusive, o banimento social pelo prazo de três anos.

Sem dúvida, parece carecer de representações positivas para o indivíduo desabilitado em função da visão. Certas habilidades corporais frequentemente foram mais desvalorizadas ou sobrevalorizadas, tornando quem a possuía ou quem não a possuía, desabilitado. Connie Scarborough considera os cegos um grupo ou parte proeminente dentro do quadro de pessoas com deficiências (SCARBOROUGH, 2017, p. 67). Contudo, talvez seja uma das mais importantes características, de acordo com Irina Metzler (2006), a ampla dependência destes indivíduos em relação a outros com desabilidades:

> O principal método, então, de locomoção para 'deficientes visuais' consistia em ser conduzido por outra pessoa. Os 'deficientes visuais' eram, portanto, fortemente dependentes de ajuda de locomoção fornecida por outras pessoas, ao contrário daquelas com deficiências ortopédicas, que podiam usar várias engenhocas por conta própria, sem dependência total de outras pessoas (METZLER, 2006, p. 167, tradução nossa)[212].

Ademais, a deficiência visual era frequentemente interpretada por meio de uma perspectiva espiritual, como destaca Wheatley (2010): "[...] o

[212] Cf. original: "The main method, then, of mobility for the visually impaired consisted of being led by another person. The visually impaired were therefore heavily reliant on mobility aid provided by other people, unlike the orthopaedically impaired, who could use various contraptions on their own accord, without complete dependence on other people".

cristianismo medieval frequentemente construiu a deficiência como um local espiritualmente patológico de ausência do divino... [mantendo] a possibilidade de cura por meio da liberdade do pecado e aumento da fé pessoal" (WHEATLEY, 2010, p. 11, tradução nossa)[213].

Deste modo, é claramente perceptível a grande relevância da visão na qual os milagres envolvem um testemunho visual que é transcrito nos versos dos trovadores. Esses eventos miraculosos, conforme trabalhados em *O imaginário medieval* (1994), de Jacques Le Goff. Esse miraculoso incluía interações sobrenaturais. Como Le Goff conceituou a miraculas tem uma característica própria, a imprevisibilidade das manifestações.

No âmago destas discussões, podemos destacar a perspectiva atribuída pelas SP aos cegos e surdos que é marcadamente caracterizada que construção de fronteiras/ barreiras de acesso a prerrogativas sociais básicas. Essa

> Estes vestígios de solidariedade concretizam-se quando olhamos para os vestígios arqueológicos, testemunhos de uma certa institucionalização de cegos e mudos e mais particularmente de surdos e mudos. Os espaços medievais de solidariedade que permitem um acolhimento personalizado de acordo com a condição física dos seus membros não provocam de forma alguma uma ruptura com o "mundo exterior". Pelo contrário, demonstram claramente a sua integração no seio da vida comum durante o período medieval (DUBOURG; KATEB, 2021, p., tradução nossa)[214].

Encontramos no ocularcentrismo o respaldo para a limitações legais em relação aos cegos nas SP. Nesse sentido, a ideia de que a visualização direta dos eventos deveria acontecer para que uma testemunha fosse elegível a realizar seu depoimento em um tribunal.

As CSM em seu conjunto nos oferecem apenas duas ocorrências de cegueira congênita (cantigas 247 e 278), o restante dos casos aludem a situações em que a perda da visão é fato que modificador na vida de seu

---

[213] Cf. original: "[...] medieval Christianity often constructed disability as a spiritually pathological site of absence of the divine where "the works of God [could] be made manifest." [...] held out the possibility of cure through freedom from sin and increased personal faith, whether that of the person with the disability or a miracle worker nearby".

[214] Cf. original: "Ces traces de solidarité deviennent concrètes lorsqu'on s'intéresse aux vestiges archéologiques, témoins d'une certaine institutionnalisation des personnes aveugles et muettes et plus particulièrement sourdes-muettes. Les espaces de solidarité médiévaux permettant un accueil personnalisé selon la condition physique de ses membres ne provoquent en aucun cas une rupture avec le 'monde extérieur'. Au contraire, ils témoignent bien de leur intégration au cœur de la vie commune durant l'époque médiévale.".

personagem. A cantiga 247 destaca como era visto como uma condição desoladora a presença de uma deficiência na vida de uma pessoa comum: “Antes de nascer, sua mãe já a havia prometido para que servisse na igreja (de Santa Maria) e para que oferecesse um estadal de cera / todos os anos, mas, *ao nascer cega, / sua mãe e seus pais se sentiram muito desgraçados* (Cantiga 247, CSM, tradução e grifo nosso)[215]. O desespero dos pais foi seguido por um profundo desejo de que nunca tivessem tido filha, encaram a situação como uma punição:

> Implorei ao seu filho para poder ter descendência / de meu marido e nasceu esta filha, mas se eu tivesse sabido/que iria nascer cega, por nada no mundo eu iria querer tê-la. Tua seja posto que a ti eu prometi, / Assim como Jesus Cristo mostrou àquele que tinha nascido cego... (Cantiga 247, CSM, tradução nossa)[216].

Além disso, nas ocasiões nas quais a deficiência é adquirida tende a ser apresentada como um fato que, por excelência, é construído pelo próprio personagem: ele é responsável pela própria condição conforme os feitos praticados e cada enredo narrativo específico cumpre a função de estabelecer .as justificativas para as diferenças corpóreas e sensoriais. É evidente que houve uma seleção prévia daqueles relatos priorizando aqueles que marcavam o aspecto transitório e temporário da deficiência, responsabilizando a pessoa cega pela perda da visão, como é indicado na Tabela abaixo:

Tabela 5: Causas da perda da visão presentes no cancioneiro mariano

Cantiga	Atribuições
57	Adquirida
92	Adquirida
138	Adquirida
247	Congênita
278	Congênita
314	Adquirida
338	Adquirida
362	Adquirida

Fonte: elaborado pelo autor.

Cantiga 278 “Como hua dona de Fra[n]ça, que era cega, veo a Vila-Sirga e teve y vigia, e foi logo guarida e cobrou seu lume. E ela yndo-se pera sa

[215] Cf. original: “Antes de nacer, su madre ya la había prometido / para que sirviese en la iglesia (de Santa María) y para que ofreciese un estadal de cera / cada año, pero, al nacer ciega, / su madre y sus padres se sintieron muy desgraciados”.

[216] Cf. original: “Rogué a tu hijo para poder tener descendencia / de mi marido y me nació esta hija, pero si hubiese sabido / que iba a nacer ciega, por nada del mundo hubiese querido tenerla. Tuya sea, puesto que te la he prometido, / Así como Jesucristo hizo ver al que había nacido ciego…”

terra, *achou un cego que ya en romaria a Santiago*, e ela consellou-lle que fosse per Vila-Sirga e guarecerie". O refrão atenta ao tormento da situação de uma pessoa cega: "como sofre mui gran coita o om' en cego seer" (Como sofre grande aflição o homem em cego ser). A rejeição e desespero em ter uma deficiência sensorial fortalece a devoção da mulher cega:

> E pois saíram da vila, muito perto daquele lugar/ começou a chover tão forte, e tiveram de entrar/ com aflição e na igreja, e em frente ao altar/ se deitaram. E a cega foi sua oração fazer, / ***Como sofre muita aflição o homem em cego ser***/ [...] Rogando Santa Maria, a Senhor espiritual, / que se condoer-se dela e lhe tirasse aquele mal, / para que avistasse sua luz. E logo a que pode e vale/ fez que foi logo curada. E começou a benzer [...] A Virgem Santa Maria; e no outro dia começou/ sua viagem, e assim indo, um homem cego encontrou/ que ia a Santiago [de Compostela]; mas ela lhe aconselhou/ que fosse por Vila-Sirga, caso quisesse fogo ver./ E contou todos os seus feitos, como fora com muitos peregrinos/ por Santiago, mas nunca de seus/ olhos a luz tinha recobrado, mas porque a Mãe de Deus/ tinha a dado em Vila-Sirga pelo seu tão grande poder (Cantiga 278, CSM, fl. 250 v.b., tradução nossa)[217].

A cantiga mostra que a crença na capacidade de recuperar a visão conduziu o cego a Vila-Sirga: "O cego acreditou na mulher e imediatamente se afastou dela e continuou seu caminho até que ela desapareceu. / Quando chegou a Villasirga, rezou e viu, / porque Santa María não quis demorar em curá-lo" (Cantiga 278, CSM, tradução nossa)[218]. Como consequência disso: "Quantos aquilo souberam todos logo imediatamente/ louvaram Santa Maria, a Senhor de boa vontade, / por tão belo milagre que fez, e tão sem trabalho, / como em fazer dois cegos tão depressa curar (Cantiga 278, CSM, fl. 251r.a, tradução nossa)[219].

---

[217] Cf. original: "E pois sairon da vila, muy preto daquel logar / fillou-ss' a chover mui forte, e ouveron a entrar/ con coita ena eigreja, e des i ant' o altar / se deitaron. E a cega foi ssa oraçon fazer, / Como sofre mui gran coita o om' en cego seer.../ [...] Rogando a Santa Maria, a Sennor esperital, / que ss' amerceasse dela e lle tolless' aquel mal, / per que ouvesse seu lume. E log' a que pod' e val / fez que foi logo guarida. E fillou-ss' a beeizer [...] A Virgen Santa Maria; e outro dia filou/ seu camy', e assi yndo, um ome cego achou / que a Santiago; mas ela ll' aconssellou / que fosse a Vila-Sirga, se quisesse lum' aver. [...] E contou todo seu feito, como fora con romeus / muitos pera Santiago, mas pero nunca dos seus ollos o lum' y cobrara, mas pois a Madre de Deus / llo dera em Vila-Sirga pelo seu mui gran poder".

[218] Cf. original: "El ciego creyó a la mujer e inmediatamente se alejó / de ella y siguió su camino hasta que desapareció. / Cuando llegó a Villasirga, hizo su oración y vio, / pues Santa María no quiso demorar en curarlo".

[219] Cf. original: "Quantos aquesto souberon todos logo manaman/ loaran Santa Maria, a Sennor do bom talan, / por tan aposto miragre que fez, e tan sem affan, / como em fazer dous cegos tan agynna guarecer".

Desse modo, a recuperação da visão era fundamental para a reinserção de um cego nas atividades sociais efetivas, encontrando este pouco espaço para a sua integração.

A preocupação em distinguir a cegueira enquanto penalidade da cegueira natural norteou, inclusive, a elaboração de documentos que atestavam a origem da cegueira. O surgimento de hospícios, para cegos inocentes, foi uma prática disseminada na França medieval. Na Inglaterra medieval, e ao que parece em Castela e Leão, cegar uma pessoa não era um ato comum e regulador das normas sociais.

Por outro lado, justamente o não aparecimento de hospícios para cegos inocentes ocorreu somente em lugares em que a prática de cegar indivíduos implicados em atos de criminalidade esteve disseminada. Observemos, contudo, que internamente tal argumentação não se sustenta, pois Afonso X discriminava e recomendava como punição cegar aqueles sabidamente culpados: "[...] certos tipos de punição que não devem ser infligidos a nenhum homem por causa de um delito que ele cometeu. [...] por exemplo, marcar-lhe o rosto com um ferro em brasa; cortar-lhe o nariz, arrancar-lhe os olhos" (Lei VI, Título31, SP, tradução nossa)[220]. O *Fuero Real* manifesta a punição por cegamento para crimes régios ou ofensas, ainda que abra uma certa margem para negociar a pena através da concessão da piedade pelo rei. Assim, o FR estabelece:

> [...] ninguém seja ousado nem a dizer, nem a aconselhar para ir contra o rei, nem contra o seu domínio, nem fazer revolta, nem se rebelar contra ele, nem contra o seu reino, na sua terra, nem fora da sua terra, nem ir ao mar com os seus inimigos, nem lhes dar armas, nem nenhuma outra ajuda de forma alguma. E qualquer um que fizer essas coisas ou qualquer uma delas, ou tentar, morrerá por isso, e não ser permitido viver (FR, Livro 1, Título 2, tradução nossa)[221].

Dessa forma, em casos de declarada clemência do rei, ao invés da morte, poderia ficar cego: "E se por ventura o rei for de tão grande piedade que queira deixar viver, *não pode fazer ao menos que tirar os olhos*, para que não

[220] Cf. original: "Mas algumas maneras son de penas que las no deuen dar a ningund onbre por yerro que aya fecho, assim como sesalar a ninguno la cara quemandole con fuego caliente o cortandole las narizes. ni sacandole los oios".

[221] Cf. original: "[...] ninguno non sea osado por Jecho, nin por dicho, nin por conseio de ir contra el rey, nin contra su señorío, nin facer alevantamiento nin bollicio contra él nin contra su regno, en su tierra nin fuera de su tierra , nin de pasarse con sus enemigos, nin darles armas nin otra ayuda ninguna por ninguna manera. Et qualquier que ficier estas cosas o alguna dellaso, o ensayare de las facero, muera por ello, e non sea dejado vevir".

veja o mal que cobiçou fazer, e que tenha sempre vida amarga e penosa" (FR. Livro 1, Título 2, grifo e tradução nossa)[222]. Tal recomendação legal foi estabelecida fundamentalmente para crimes de lesa majestade. Conforme Enrique Orduña Rebollo (2012) destacou o Fuero Real não foi aplicado uniformemente a todas vilas e cidades castelhano-leonesas ocorrendo a alternância e prevalência simultânea em certos lugares do Fuero Juzgo. Nesse sentido, Rebollo (2012) observa que antecipação do surgimento de uma legislação municipal deve-se a anterioridade do município em relação ao Estado em Espanha:

> [...] a existência de um direito consuetudinário municipal se deve primeiro ao aparecimento do município com anterioridade ao Estado, e segundo, que aquele tinha necessidades e problemas socioeconômicos muito mais primários e próximos ao cidadão que os níveis superiores de poder (REBOLLO, 2012, s.p., tradução nossa)[223].

Contudo, para a Hispânia durante o medievo pode se admitir um lastro destas práticas de cegamento disseminadas pelo tecido social. A cantiga 177, das Cantigas de Santa Maria, relata a história de um servo que foi cegado por seu senhor. O palco destes acontecimentos é o reino de Aragão, como se aparece em: "Em Aragão foi um homem bom e que grande amor/ a Virgem sempre tinha, além disso, a seu senhor/ servia tão lealmente" (Cantiga 177, CSM, fl. 167 v.a, tradução nossa)[224]. Contudo, apesar da lealdade e devoção sincera do servo, este foi caluniado despertando a ira de seu senhor que decide cegá-lo:

> Tanto lhe disse mal dele e tão forte o caluniou,
> que o senhor, com grande raiva, verdade não perguntou,
> mas os olhos da cabeça, ambos tirar-lhes mandou,
> cuidando que dele por isto não se pudesse vingar
> [...] E pois lhe os olhos tiraram, aquele bom homem, que fez?
> Pediu-os [os olhos], e pois lhe deram, a Rainha de dignidade
> encomendou-se e mandou-se logo levar dessa vez
> a casa de um cirurgião, e começou-lhe a rogar
> [...] Então o cirurgião colocou-os, e logo então

[222] Cf. original: "Et si por aventura el rey fuere de tan grant piadat quel quiera dejar vevir, non lo pueda facer a menos de sacarle los ojos, por que non vea el mal que cobdició facer, e que haya siempre amargosa vida e penada.".
[223] Cf. original: "[...] la existencia de un Derecho administrativo consuetudinario municipal se debe primero a la aparición del Municipio con anterioridad al Estado, y segundo, que aquél tenía necesidades y problemas socioeconómicos mucho más primarios y próximos al ciudadano que los niveles superiores del poder".
[224] Cf. original: "En Aragon foi um home boo e que grand' amor/ aa Virgen sempr' avia, outrossi a seu sennor/ servia mui lealmente;".

(Cantiga 177, CSM, fl. 168 r.a, tradução nossa)[225].

Contudo, tal situação de expressão da violência como forma de praticar a justiça não é apenas meramente ocasional na mencionada cantiga. Seu conteúdo expresso é apontado em diversas cantigas do mesmo cancioneiro mariano. Um outro exemplo de cegamento é encontrado na cantiga 138, como um barão chamado João Boca de Ouro foi cegado e degredado sob acusação de felonia. João Boca de Ouro em tal narrativa refere-se a sua condição como uma prisão (prijon), clamando uma intervenção de cura da Virgem: "chamou logo a Rainha espiritual, / a quem chamam sempre os que coitados são, / Dizendo: "Senhor, e lembre-te do teu/ servo cego e pobre como hoje/ mas tu, Senhor, tira /e tira-me ora desta minha prisão" (Cantiga 138, CSM, Fl. 139 v.b, tradução nossa)[226].

A igreja romana já havia se manifestado contra as ordálias. No concilio de Latrão condenou a participação de clérigos em certos procedimentos legais assentados nas práticas consuetudinárias locais conhecidas como "*Iudicium Dei*". O direito canônico. James Brundage (2007) sustentou que inovações na lei de provas durante o século XIII ainda reverberam em nossa contemporaneidade e são mais precisos que àqueles empregados no século XII. Deste modo, considera que:

> O padrão de prova exigido pelos juristas do século XII exigia um nível de evidência extremamente difícil de alcançar. A prova, eles insistiam, deve ser mais clara do que a luz do dia. Uma condenação criminal, eles sustentavam, deve basear-se em uma confissão livre de culpa pelo acusado ou então em depoimento juramentado de duas testemunhas oculares credíveis do crime, ou evidência em dois documentos autênticos, ou alguma combinação de evidência oral e escrita (BRUNDAGE, 2007, p. 60, tradução nossa)[227].

Na Suécia medieval, as punições recaíram especialmente sobre a face dos culpados, e nas mãos, o polegar era o preferido para ser arrancado. Neste

---

[225] Cf. original: "Tanto lle disse mal dele e tan forte o mezcrou,/ que o sennor, con gran sanna, verdade non preguntou,/ mai-los ollos da cabeça ambos tirar-llos mandou,/ cuidando que del por esto non se podia venga.r/[...] E pois ll' os ollos tiraron, aquel bon ome, que fez?/ Pidiu-os, e pois llos deron, aa Reynna de prez/ s'acomendou e mandou-se logo levar dessa vez/ a cas dun celorgião, e começou-ll' a rogar/ [...] Enton o celorgião tornou-llos, e logu' enton".

[226] Cf. original: "[...] chamou log' a Reynna esperital, / a que chaman senpr' os coitados son, / [...] Dizendo: "Sennor, e nenbre-te do teu/ servo cegu' e pobre com' oge jasqu'eu; / mas tu, Sennor, cata o coraçon meu/ e saca-m' ora desta maa prijon".

[227] Cf. original: "The standard of proof that twelfth-century jurists required demanded a level of evidence that was extremely difficult to meet. Proof, they insisted, must be clearer than the light of day.9 A criminal conviction, they maintained, must rest either on a free confession of guilt by the accused or else on sworn testimony from two credible eyewitnesses to the crime, or evidence in two authentic documents, or some combination of oral and written evidence".

sentido, observou Christine Ekholst (2021) que a lei sueca medieval empregava a palavra saramal para nomear formas de violência que resultavam em ferimentos, as quais estipulavam-se, inclusive, compensações monetárias que se adequavam em razão do membro corporal afetado. Assim, Ekholst cita uma lei vigente entre 1296 até o começo 1350 em Uppland, Suécia: “Se um homem decepa a mão de outro, são seis marcos [...] / Se um homem corta o pé de outro homem, são seis marcos [...] / Se um homem corta o nariz de outro homem, são seis marcos [...] / olho e ouvido da mesma forma” (Lei Uppland apud EKHOLST, 2021, p. 43, tradução nossa)[228].

Contudo, como afirma Rachel Q. Welsh a utilização da prática da ordália seguiu acontecendo em Castela e Leão muito posteriormente a sua proibição no IV Concílio de Latrão (1215), sendo somente adaptado em função da ausência de padres que foram substituídos, deixando de ser um ritual sacro/religioso, tornando-se, de fato, um ritual municipal. Rachel Welsh destacou, principalmente, a provação em Castela e Leão do ferro quente em mulheres. Como Welsh as práticas de automutilação são muito específicas no contexto ibérico como testemunho factível de que uma violação ou agressão ocorrera:

> [...] as mulheres ibéricas rasgaram as bochechas como parte do luto ritual e como prova de violação, os poucos estudos que mencionam o corte das bochechas como prova geralmente explicam isso em termos de tristeza e emoção: mulheres perturbadas rasgaram os rostos de tristeza pela vergonha e desonra do estupro. Embora isso possa explicar por que uma mulher pode rasgar as bochechas, não explica por que o sistema legal exigiria bochechas rasgadas e sangrando como prova (WELSH, 2016, s.p., tradução nossa)[229].

Assim, em um trabalho de 2018, Welsh evoca que esse ritual auto lesivo tinha funções práticas, não contemplando apenas aspectos como a expressão emocional exagerada:

> [...] rasgar as bochechas **funcionava como um gesto social**, uma vez que as mulheres rasgavam as bochechas tanto ao alegar violação como como parte dos rituais tradicionais de luto, que envolviam não apenas choro e lamentos vocais, mas também gestos

[228] Cf. original: “If a man chops off another’s hand, that is six marks […] / If a man chops off another man’s foot, that is six marks […] / If a man chops off another man’s nose, that is six marks […] / Eye and ear the same fine.”.

[229] Cf. original: “Iberian women tore their cheeks both as part of ritual mourning and as proof of rape, however, what little scholarship mentions cheek rending as proof usually explains it away in terms of grief and emotion: Distraught women tore their faces in grief at the shame and dishonor of rape. While this could explain why an individual woman might rend her cheeks, it does not explain why the legal system would require torn and bleeding cheeks as proof.”.

> físicos auto lesivos, como bater no peito e rasgando os cabelos, roupas e rosto. Em segundo lugar, as bochechas funcionavam como um gesto de género com implicações e significado jurídico; as mulheres não rasgaram o rosto apenas para refletir a desgraça social ou o sofrimento emocional da violação, mas porque **os códigos legais municipais de muitas cidades exigiam especificamente que as mulheres rasgassem o rosto para iniciar uma reclamação válida de violação**. O corte da bochecha foi, portanto, uma manobra legal, não apenas uma expressão emocional (WELSH, 2018, p. 44, tradução e grifo nosso)[230].

De algum modo, rasgar as bochechas era apenas uma das obrigações a que certas mulheres vítimas de estupro e violências enfrentavam para comprovar a inocência e veracidade das alegações; outras cidades exigiam uma ordália, provação de inocência por meio do uso de ferro quente[231].

Por outro lado, em Castela, segundo Connie Scarborough (2018) ainda que seja proibida e não recomendada a aplicação de penalidades que implicassem a cegueira, ela ocorria efetivamente nas seguintes situações: crimes de alta traição (felonia), vingança ou abandono da fé cristã. Vejamos:

> Embora a cegueira jurídica pareça ser estritamente proibida na lei espanhola no século XIII, ela aparece com alguma frequência, como acabamos de observar, em obras de história, coleções de contos moralizantes, espelhos para príncipes, fábulas e narrativas milagrosas. Contudo, em todos estes casos, a **cegueira parece ser reservada para crimes como alta traição, abandono da fé cristã ou, raramente, vingança pessoal ou mora**l. Especialmente em contos moralizantes, a cegueira pode aparecer como parte da lição geral que o relato deseja enfatizar ou pode ser usada como um dispositivo de alerta. A incorporação sistemática de materiais bíblicos, mitológicos, históricos e folclóricos em obras que envolvem cegueira atesta o impacto duradouro desta forma violenta de punição e como a perda de visão está associada ou associada à perda de poder e à derrota moral (SCARBOROUGH, 2018, p. 85, tradução nossa)[232].

---

[230] Cf. original: “cheek rending functioned as a social gesture,as women tore their cheeks both in claiming rape and as part of the traditional rituals of mourning, which involved not only crying and vocal laments but also self-injurious physical gestures such as beating the breast and tearing the hair, clothing and face. Second, cheek rending functioned as a gendered gesture with legal implications and meaning; women did not tear their faces merely to reflect the social disgrace or emotional distress of violation, but because the municipal legal codes in many towns specifically required women to rend their cheeks in order to initiate a valid claim of rape. Cheek rending was therefore a legal maneuver, not only an emotional expression.”.

[231] Rachel Welsh sugere isso em: “[...] Cheek rending might actually go further than just proving intention and sincerity, however, as many of these same towns also used the ordeal of hot-iron and the physical bodies of women to prove guilt or innocence. This ordeal was used only with women and only with women accused of certain kinds of bodily, secretive crimes, including poisoning, abortion, prostitution, and witchcraft. For these crimes, the law bypassed the woman’s testimony to access the truth directly from her body” (WELSH, 2016, s.p.).

[232] Cf. original: “While juridical blinding appears to be strictly prohibited in Spanish law by the thirteenth century, it appears with some frequency, as just noted, in works of history, collections of moralizing tales, mirrors for princes, fables, and miracle narratives. However, in all these instances blinding seems reserved for offenses such as high treason, abandoning the Christian faith, or, rarely, personal or moral revenge. Especially in moralizing tales, blinding can appear as part of the overall lesson the account wants to emphasize or it is used as a warning device.

Nas *Cantigas de Santa Maria*, por exemplo, apresentam-se ações vingativas da Virgem Maria contra seus eventuais inimigos, principalmente indivíduos vinculados a outros credos religiosos. A CSM 316 justifica o propósito das como no refrão: “Por Deus, não é sem razão / que as coisas vão muito mal para quem causa dor a Santa Maria” (Cantiga 316, CSM, tradução nossa)[233].

No cenário inglês, duas santas (Osith e Modwenn) aplicavam punições se utilizando da cegueira e da paralisia. Contudo, segundo as narrativas disponíveis este não era um ato de maldade, mas um meio de adquirir visão espiritual e, portanto, um caminho propício para se aproximar de Deus.

De tal forma, Maria ao tornar dois ladrões paralíticos (*tolleytos*), vide cantiga 57, parece agir não para, de fato, punir, mas sim encaminhá-los ao caminho da fé. O título informa “*Esta é como Santa Maria fez guareçer os ladrões que foran tolleitos porque roubaran a dona e ssa conpanna que yan en romaria a Monsarra*t”, (Cantiga 57, CSM). Na cantiga 283 a Virgem Maria também exerce sua punição aplicando uma desabilidade a um frade, isto é, uma deformação facial. O refrão da cantiga alude o seu aspecto vingativo “Quem vai contra Santa Maria/ com soberba, faz mal a si” (Cantiga 283, CSM, tradução nossa)[234].

Por seu turno, a Virgem não está aplicando o Mal através da punição e sequer constrói uma imagem negativa da pessoa com deficiência. As pessoas com deficiências e a deficiência são compreendidas como uma forma de elevação espiritual, de penitência, um exercício que amplia a devoção, levando o desabilitado a uma aproximação com o divino.

Um quadro das ocorrências punitivas das deficiências nas CSM é apresentado abaixo. A cantiga 177 não é listada, pois o cegamento não tem origem divina, trata-se de um caso em que um servo é punido pelo seu senhor e os seus olhos são arrancados. A Virgem então interfere permitindo voltar a ver novamente.

The systematic incorporation of Biblical, mythological, historical, and folkloric materials into works that involve blinding attest to the enduring impact of this violent form of punishment and how the loss of sight is coupled to, or associated with, loss of power and moral defeat.”.

[233] Cf. original: “Por Dios, no es sin razón / que le vaya muy mal a quien a Santa María / le cause pesar”.

[234] Cf. original: “Quen vai contra Santa Maria/ con sobervia, faz mal a si”.

Tabela 6: Ocorrências punitivas

Cantiga	Motivação	Punição
57	Furto	Cegamento
316	Ofensa pessoal	Cegamento
318	Roubo	Cegamento e deformidade facial
283	Ofensa à Virgem Maria	Deformidade facial
327	Descaminho	Paralisia
229	Mouros que queriam derrubar uma igreja	Cegamento
163	Blasfêmia	Mudez
317	Escudeiro que chutou a porta da igreja, pois queria estuprar uma menina	Mudez, perna quebrada
117	Costureira que trabalha no sábado	Paralisia das mãos

Fonte: elaborado pelo autor.

A cantiga 316 narra outro caso de punição com cegamento a um padre por sua ofensa à Virgem e a 318 diz respeito a um clérigo que roubou uma cruz de prata na cidade de Hita, reino de Toledo, portanto, um relato oral transmitido ao texto do cancioneiro que antecede ao governo afonsino. Ambas narrativas envolvem membros da igreja que são punidos exemplarmente pelas práticas nocivas que exercem. A CSM 316 destaca que um clérigo trovador, mesmo sob a proteção do rei, Don Sancho, não teve como escapar da fúria da Virgem Maria. Este clérigo chamado Martín Alvítez é acusado de atear fogo em um eremitério após estar subsequentes perdas de esmolas e donativos. A punição obtida é o cegamento como se destaca a seguir:

> Martín Alvítez ficou cego de ambos os olhos. /Então ele começou a gritar na frente de todos/ Por Deus, não é sem razão...
> Dizendo: «Oh, Santa Maria, eu mereço bem / porque mandei atear fogo à tua ermida, / mas para corrigir isto, mandarei fazer uma nova, /

> cheia de cal e pedra". E ele ordenou que fosse construído. / Por Deus, não é sem razão... (Cantiga 316, CSM, tradução nossa)[235].

O clérigo é “Ali havia um clérigo que fingia devoção / diante do povo, mas não era assim, não. / Tinha boas palavras, mas o coração cheio de maldade, como vou te dizer, e estiver tudo bem para você.” (Cantiga 318, CSM, tradução nossa)[236]. Na cantiga 318 a punição é mais complexa que àquela que encontramos na cantiga 316. Além da cegueira está evidente também a deformidade facial como formação de atribuir um estigma como punição.

Na cantiga 318 serve como advertência e ameaça, a presença de um estigma, a desfiguração facial, atribuído pela Virgem:

> À Virgem Gloriosa, Rainha Espiritual, / que não quis matar este, mas o marcou com um sinal / para que todos os que o vissem se afastassem de fazer o mal. / E da justiça é que carrega aquele que menospreza o seu poder. / Para quem quiser fazer zombaria/escárnio de Deus ou de sua mãe... (Cantiga 318, CSM, tradução nossa)[237].

Como punição, a ira divina é manifestada através da perda da visão e da deformidade facial, o crescimento desproporcional do nariz:

> Quando todos rezavam, aquele que sustenta o mundo / cegou-o dos dois olhos para que não enxergasse em nenhum deles, / e a medicina de Montpellier não lhe serviu de nada. / Para quem quiser zombar de Deus ou de sua mãe...
> E, além disso, outro infortúnio lhe aconteceu: / o nariz ficou tão grande que descia / pela boca e se estendia tanto para os lados / que chegava às orelhas. E para falar a verdade / Para quem quer zombar de Deus ou de sua mãe... (Cantiga 318, CSM, tradução nossa)[238].

Além das possíveis consequências sociais deste estigma, a cantiga 318 revela os impactos pessoais atrelados a própria dificuldade gerada para conseguir se alimentar e ingerir água, vide: “Não conseguia comer muito nem

---

[235] Cf. original: “Esto que hizo desagradó mucho a la Virgen, / y Jesucristo, su hijo, vengó a su madre y / Martín Alvítez se quedó ciego de ambos ojos. / Así, empezó a gritar delante de todos / Por Dios, no es sin razón... Diciendo: «Ay, santa María, bien merecido me lo tengo / porque mandé prender fuego a tu ermita, / pero para enmendar esto, mandaré hacer una nueva, / entera de cal y de piedra». Y la mandó construir. / Por Dios, no es sin razón...”.

[236] Cf. original: “Allí había un clérigo que fingía devoción / ante la gente, pero no era así, no. / Tenía buenas palabras, pero el corazón lleno de maldad, como os voy a contar, si os parece bien.”

[237] Cf. original: “A la Virgen Gloriosa, Reina Espiritual, / que no quiso matar a este, sino que lo marcó con una señal / de modo que cuantos lo viesen, se apartasen de hacer el mal. / Y de justicia es que cargue con esto quien menosprecie su poder. / A quien quiera hacer escarnio de Dios o de su madre...”.

[238] Cf. original: “Cuando todos rezaron, la que sostiene el mundo / lo cegó de ambos ojos de manera que no podía ver de ninguno, / y de nada le sirvió la medicina de Montpellier. / A quien quiera hacer escarnio de Dios o de su madre...Y, además, otra desgracia le ocurrió: / se le hizo tan grande la nariz, que le descendió / sobre la boca y se le extendió tanto por los lados / que le llegó a las orejas. Y a decir verdad / A quien quiera hacer escarnio de Dios o de su madre...”.

pouco, / nem beber se não lhe levantassem primeiro o nariz / e mil vezes por dia desejava a sua morte. / Portanto, considero que é louco quem não agradece por isso / Quem quer zombar de Deus ou de sua mãe...” (Cantiga 318, CSM, tradução nossa)[239].

Na cantiga 229 mouros são punidos pela Virgem com a cegueira por tentarem derrubar uma igreja em Villasirga:

> Além disso, a Virgem fez com que perdessem a força dos membros, / de modo que não houve maneira pela qual pudessem causar algum mal, / e, além disso, deixaram de ver pelos olhos, / pois, cegos e paralíticos, foram tirados de lá. / Tem direito e razão ao defender-se a si… (Cantiga 229, CSM, tradução nossa)[240].

Em outra cantiga, a CSM 163, narra a punição de um blasfemador após perder todas as suas posses em jogos de dados. Distintamente de todos os outros casos, ele é punido com a “mudez” e isso está diretamente relacionado a blasfêmia, a liberdade que dispunha para ofender:

> Sobre isto fez um milagre muito grande a Virgem Santa Maria/ em Huesca por um homem que numa casa de jogo / jogou dados e perdeu tudo o que tinha, / por isso blasfemou contra a Virgem, que não lhe dava medo (fazê-lo). / Pode o mau perder a fala por Santa Maria… E assim que ele disse isso, seu corpo ficou aleijado / pela coisa horrível que ele havia dito, e, por Deus, foi justo, / e depois perdeu a fala, porque Deus ficou bravo com ele / e a tirou de repente, como se dissesse "cale a boca". / O mau pode perder a fala por Santa Maria… (Cantiga 163, CSM, tradução nossa)[241].

Já na cantiga 317, um escudeiro galego tenta estuprar uma menina que se esconde dentro da igreja. No entanto, é severamente punido pela Virgem por sua reprovável atitude e o seu ímpeto de invadir a igreja em que a menina se protegia. A narrativa encerra com o escudeiro sendo punido com algumas deficiências tornando-se paralítico e ‘louco’, conforme nos informa o trecho abaixo:

---

[239] Cf. original: “No podía comer ni mucho ni poco, / ni beber si antes no le levantaban la nariz / y mil veces al día deseaba su muerte. / Por eso, considero que es un loco aquel que no dé gracias por esto / A quien quiera hacer escarnio de Dios o de su madre...”.

[240] Cf. original: “Además, la Virgen hizo que perdiesen la fuerza de los miembros, / de modo que no hubo manera de que pudieran hacer ningún daño, / y, además, dejaron de ver por los ojos, / pues ciegos y maltrechos los sacaron de allí. / Tiene derecho y razón al defenderse a sí…”.

[241] Cf. original: “Sobre esto hizo un milagro muy grande la Virgen Santa María / en Huesca por um hombre que en una casa de juegos / había jugado a los dados y había perdido todo lo que tenía, / por eso blasfemó contra la Virgen, que no le dio miedo (hacerlo). / Puede el malo perder el habla por Santa María… En cuanto dijo esto, se quedó tullido del cuerpo / por la cosa horrible que había dicho, y, por Dios que fue de justicia, / y después perdió el habla, porque Dios estaba enfadado con él / y se la quitó de repente, como si dijese «calla». / Puede el malo perder el habla por Santa María…”.

> O escudeiro de que te falei chegou / e viu uma menina que ele gostou muito / e ele queria forçá-la, / mas ela não permitiu. / O mal será encontrado...
> Ele a agarrou com força e pensou que poderia forçá-la, / mas Deus queria que ele não conseguisse, /
> Então ele fugiu / e se refugiou na igreja. / O mal será encontrado...
> O povo chegou aos gritos / e a menina pediu ajuda / para protegê-la / daquele que quis consumar a sua vontade. / O mal será encontrado...
> O povo, temendo o perigo, / imediatamente fechou as portas / e gritou "Salve-nos, /
> Mãe de Deus, / bem, precisamos de você. / O mal será encontrado...
> O escudeiro, vendo que a menina / fugia, perseguiu-a / dizendo: «Não vais conseguir /
> fuja, menina maluca. / O mal será encontrado...
> E quando encontrou as portas fechadas, / quase enlouqueceu de raiva / e jurou que chutaria. / O mal será encontrado...
> E como era louco e ousado, / tentou cumprir a ameaça, / e levantou o pé / para dar uma batida forte na porta. / O mal será encontrado...
> Mas o que vou lhe contar aconteceu com ele: / sua perna estava quebrada, pelo que eu sabia, / porque
> desejo do Rei, / filho da Virgem, a quem ofendia. / O mal será encontrado...
> E coisas piores aconteceram com ele: / ele definhou na dor e no sofrimento / e Nosso Senhor,
> Além disso, tirou-lhe a fala, / Coisas ruins vão acontecer...
> Então **depois ele não disse mais nada** / exceto: “Oh, Santa María”. E de
> então, / viveu muito tempo**, / aleijado e louco**, mendigando às portas. / O mal será encontrado...
> (Cantiga 317, CSM, tradução nossa)[242].

Esta constatação da presença de manifestações de atos vingativos de Deus relacionados com a deficiência, encontrou contornos precisos no Velho Testamento, em particular, Deuteronômio 28:27-29: “O Senhor os castigará com as úlceras do Egito e com tumores, feridas purulentas e sarna, males dos quais vocês não poderão curar-se. / O Senhor os afligirá com loucura, cegueira

[242] Cf. original: “Llegó el escudero del que os hablé / y vio a una chica que le gustó mucho / y quiso forzarla, / pero ella no se lo permitía. / Mal se va a encontrar... La agarró fuertemente y creyó poder forzarla, / pero quiso Dios que no pudiese hacerlo, / pues se escapó corriendo / y se refugió en la iglesia. / Mal se va a encontrar... La gente acudió ante los gritos / y la muchacha les pidió auxilio / para que la protegiesen / de aquel que quería consumar su voluntad. / Mal se va a encontrar...La gente, temiendo el peligro, / inmediatamente cerró las puertas / y clamando «Válenos, / Madre de Dios, / pues tenecesitamos». / Mal se va a encontrar... El escudero, al ver que la chica / se escapaba, la persiguió / diciendo: «No podrás / escapar, muchacha alocada». / Mal se va a encontrar...Y cuandoencontró las puertas cerradas, / casi se vuelve loco de rabia / y juró que las tiraría a patadas. / Mal se va a encontrar... Y como era un loco y un atrevido, / pretendió cumplir su amenaza, / y levantó el pie / para dar un fuerte golpe en la puerta. / Mal se va a encontrar... Pero le sucedió lo que os voy a contar: / se le rompió la pierna, por lo que supe, / por deseo del Rey, / hijo de la Virgen, a la que estaba ofendiendo. / Mal se va a encontrar... Y cosas peores le pasaron: / languideció con dolor y sufrimiento / y Nuestro Señor, además, le quitó el habla, / Mal se va a encontrar...De forma que después nunca dijo nada más / excepto: «Ay, Santa María». Y desde entonces, / vivió mucho tiempo, / tullido y loco, mendigando por las puertas. / Mal se va a encontrar...”.

e confusão mental/ e apalparás ao meio-dia, como o cego apalpa na escuridão" (Deuteronômio 28:27-29, Bíblia).

De outro modo, Eliza Buhrer (2012) observou como amar a deus transformou-se em sinônimo de ofertar esmolas, sobretudo, as pessoas desabilitadas. Fohne enfatizou que caritas não tinha um sentido de doar esmolas, de prestação de assistência aos pobres. Conforme Coríntios (13:3), uma carta do apóstolo Paulo em Corinto, o significado intrínseco da caridade (caritas) é exposto como um ato interno involuntário de expressões externas, vide: "E se eu distribuir todos os meus bens para alimentar os pobres, e se eu entregar meu corpo para ser queimado, e não tiver **caridade**, nada disso me valerá" (CORÍNTIOS 13:3, tradução e grifo nosso).

Portanto, Buhrer, em sua leitura da compreensão de Paulo em Coríntios, associa a interpretação do apóstolo a ideia de que a caridade consiste em uma "como qualidade da alma do doador" (BUHRER, 2012, p. 115), em grego antigo esta qualidade aparece sob a alcunha de ágape. Na sequência, Buhrer esclarece que a substituição de ágape (grego) por caritas (latim) aconteceu pela primeira vez na tradução elaborada no século IV por São Jerônimo (BUHRER, 2012, p. 116).

Deste modo, no entendimento da moral cristã era consciente que apenas uma doação desinteressada, visando puramente o amor a Deus, poderia ser consagrada com a graça. Assim, teólogos medievais como Tomás de Aquino, condenavam a doação monetária aos pobres, desvalidos e às PCDs. Tomás de Aquino justificava que as benfeitorias das esmolas espirituais, principalmente, orações trazia em si maiores benefícios as pessoas a quem fora oferecido.

As *Siete Partidas* (1256-1265) não se opõem a doação de esmolas, mas, pelo contrário, regulam as normas para o seu uso, afirmando que seria um pecado venial, menos grave que os pecados mortais, responder asperamente a um pedido por esmolas (Lei 34, Título 5, Primeira Partida, SP). As SP recomendam a doação de esmolas, ainda que estabeleçam prioridades aos doadores, salientando, por sua vez, que tal ato é de grande estima a Deus. A Lei 7, Título 23, da Primeira Partida descreve as considerações jurídicas da *limosna* (esmola), definindo nove princípios norteadores da doação de

esmolas, dentre os quais a preferência de se doar aos velhos (7º princípio) e aos cegos, “aleijados” e doentes (8º princípio):

> A esmola (limosna) **é algo que agrada muito a Deus e aos homens**, e quem pode fazê-la deve deleitar-se com ela em todos os momentos e principalmente nos dias de festa e de jejum. Mas aquele que não pôde cumprir com todos pode escolher entre aqueles a quem deve dar, a quem dá ou a quem não dá; e para fazer isso completamente, **ele deve considerar nove coisas**: a primeira é saber se aquele que pede é de sua crença ou de outro, porque ele deve dar a um cristão antes de outro que não era de sua lei; a segunda é que deve considerar a situação em que se encontra o pobre, e primeiro deve dar esmola ao que está no cativeiro para tirá-lo, antes a outro; a terceira é que ele deve considerar o lugar onde o pobre está, e se ele estava na prisão, ou eles iriam puni-lo por uma dívida que ele tinha e não por outro mal que ele havia feito, ele deveria antes ajudar alguém que não estava com tanta pressa; a quarta é que ele deve considerar o tempo em que quer dar esmola, e se por acaso quiserem julgar alguém sem direitos, e ele pode ser libertado porque deu por ele, um sacrifício tão grande, porque os homens deveriam valorizar mais a vida de um pobre tão pobre do que a riqueza que dariam por ele; a quinta coisa é que deve ser feito com moderação, porque deve ser sempre dado a uma pessoa, não de uma só vez, mas distribuído a muitos e por muitos dias para que eles possam cumpri-lo mais e ter misericórdia de mais homens, mas se ele fosse um homem que queria deixar o mundo e dar tudo o que tinha para Deus, então ele poderia dar em uma hora se quisesse; a sexta é que ele deve considerar seu parentesco com aquele a quem ele quer dar esmola, e se alguém quiser dar algo por amor de Deus e tiver parentes pobres, eles devem dar a eles e não a outros estranhos; A sétima coisa é que **deve cuidar da idade de quem pede esmola, porque deve dá-la ao velho que não pode ganhá-la e não ao jovem**; a oitava é que ele deve considerar a fraqueza dos pobres**, e antes deve dar esmolas aos cegos, aos aleijados e aos doentes, estimando a fraqueza que há neles do que aos sãos**; a nona é que ele deve julgar a condição e o estado dos pobres, pois quem quiser dar esmola deve primeiro dá-la aos pobres vergonhosos que são filhos de outros, e a outros homens bons que tiveram grandes riquezas e depois caíram em grande pobreza, não pelo mal que fizeram, mas por causa de seu infortúnio, do que a outros pobres que não eram de lugares como eles (Lei 7, Título 23, Primeira Partida, SP, tradução e grifo nosso)[243].

[243] Cf. original: “La limosna es cosa que place mucho a Dios y a los hombres, y quien la puede hacer débele dar placer con ella en todo tiempo y señaladamente en los días de las fiestas y de los ayunos. Pero aquel que no pudiese cumplir con todos puede hacer elección entre aquellos a quienes la ha de dar, a cuales la dé, o cuales no; y para esto hacer cumplidamente, debe considerar nueve cosas: la primera es conocer si aquel que la pide es de su creencia o de otra, pues antes la debe dar a un cristiano que a otro que no fuese de su ley; la segunda es que debe considerar la cuita en que está el pobre, y antes debe dar la limosna al que está en cautiverio para sacarlo, antes que a otro; la tercera es que debe considerar el lugar donde se halla el pobre, y si estuviese en la cárcel, o le diesen penas por deuda que debiese y no por otra maldad que hubiese hecho, antes debe socorrer que a otro que no estuviese tan apremiado; la cuarta es que debe considerar el tiempo en que quiere hacer limosna, y si acaeciere por ventura que quisiesen justiciar a alguno sin derecho, y lo pudiese hacer librar por haber que diese por él, tan gran cuita, pues más deben los hombres preciar la vida de un tal cuitado, que el haber que darían por él; la quinta cosa es que debe ser hecha con mesura, pues la deben siempre dar a uno ni de una vez, mas repartirla a muchos y en muchos días porque puedan más cumplir con ella y hacer merced a más hombres, pero si fuese tal hombre que se quisiese dejar del mundo y dar todo lo suyo por Dios, entonces bien lo puede dar en una hora si quisiere; la sexta es que debe considerar el parentesco con aquel a quien quiere

Para avançar nesta discussão, pode-se perceber a difusão de uma isenção parcial do pagamento de dízimos por parte de pessoas com hanseníase: “Privilegiados são os leprosos da Igreja de Roma, que não dão o dízimo de suas hortas, nem da criação de seu gado: mais devem dar de todas as outras heranças que possam receber” (Lei 6, Título 20, Primeira Partida, tradução nossa)[244].Tal isenção cobre somente a tributação dos recursos advindos das roças. Além deste aspecto, a referida lei informa que os leprosos trabalhavam na agricultura (hortas) ainda que concomitantemente muitos exercessem a mendicância.

Todavia, conforme destacou Connie Scarborough (2017) a atividade de se requerer esmolas estava assentada principalmente na necessidade, sobretudo foi a pobreza e não a deficiência a condição que, por excelência, jogou estes indivíduos nesse serviço para obtenção de recursos a sua sobrevivência:

> [...] esta prática pode ter sido mais relacionada com a sua pobreza do que com a sua deficiência física. No entanto, outros estudiosos, como Metzler, rejeitam a visão de que as pessoas com deficiências físicas deveriam ser representadas unilateralmente como mendigos ou como um fardo. A mendicância era especialmente comum entre os cegos, mas os textos que consultei parecem confirmar a opinião de Metzler porque não retratam os coxos ou fisicamente desfigurados como vivendo exclusivamente da mendicância (SCARBOROUGH, 2017, p. 42, tradução nossa)[245].

Até o momento, a discussão evidencia que a isenção parcial de dízimos para os leprosos, como especificado nas SP, reflete a compreensão da

---

hacer limosna, y si algunos quieren por Dios dar alguna cosa y tuviesen parientes pobres, antes lo deben dar a ellos que a otros extraños; la setena cosa es que debe cuidar de qué edad es el que pide limosna, pues antes la debe dar los viejos que no lo pueden ganar que a los mancebos; la octava es que debe considerar la flaqueza del pobre, y antes debe dar la limosna a los ciegos y a los contrahechos y a los enfermos estimando la flaqueza que hay en ellos que a los sanos; la novena es que debe juzgar la condición y el estado del pobre, pues el que quisiere hacer limosna antes la debe dar a los pobres vergonzosos que son hijosdalgos, y a los otros hombres buenos que tuvieron gran riqueza y cayeron después en gran pobreza, no por maldad que hubiesen hecho, mas por su desventura, que a los otros pobres que no fuesen de tales lugares como ellos”.

[244] Cf. original: “Preuillejados son los gafos de la Eglesia de Roma, que non den diezmo de sus huertas, nin de la criança de sus ganados: mas deuenlo dar de todas las otras heredades que ouieren”.

[245] Cf. original: “the physically disabled who resorted to begging, they further contend that this practice may have been more related to their poverty than their physical impairment. However, other scholars, like Metzler, reject the view that the physically impaired should be represented unilaterally as either beggars or a burden.38 Begging was especially common among the blind, but the texts that I have consulted seem to bear out Metzler’s opinion because they do not portray the lame or physically-disfigured as living exclusively from begging”.

deficiência como uma categoria socialmente moldada, vinculada à pobreza e à exclusão. No entanto, ao contrário da visão de que as pessoas com deficiências físicas eram unicamente dependentes da mendicância, como algumas fontes sugerem, outras abordagens, como a de Metzler, propõem uma leitura mais complexa dessa realidade, indicando que a mendicância não era a única forma de subsistência.

3.1.3 Surdos

As pessoas surdas são um grupo menos numeroso nos relatos que tematizam as deficiências nas CSM. De acordo com Metzler (2016), a surdez congênita frequentemente passava despercebida nos primeiros anos de vida, pois as interações nessa fase são predominantemente corporais e a fala ainda não é um recurso explorado. A ausência de situações em que a criança utilizava a fala levou à percepção tardia de sua ‘incapacidade’ para a comunicação. Dessa forma, a mudez passou a ser associada à surdez, e o termo 'surdo-mudo' foi empregado para descrever pessoas surdas de nascimento.

Por outro lado, cabe aqui abrir um parêntese, tendo em conta a argumentação construída por Edward Wheatley (2010), de que os surdos possuem uma especificidade de possuir um ‘sentido de comunidade” que não é possível de se estabelecer para os cegos. Essa especificidade estaria, portanto, atrelado aos usos comunitários de uma linguagem gestual própria.

Contudo, o rastreio de seu uso da forma “mudo” como aparece nas CSM pode ser localizado na própria definição de Aristóteles (384 AEC-322 AEC) que os chamava de “surdos e mudos” por considerar os surdos desabilitados de construírem pensamento racional, e, portanto, não plenamente humanos em termos de cognição:

> Ele sustentava que as pessoas surdas, como os animais, podiam emitir sons vocais, mas não conseguiam articular. A fala era o resultado da ação da alma nas partes do corpo que os humanos compartilhavam com os animais, que não tinham alma. A fala fluía da alma, os animais não tinham alma e a fala estava ausente tanto nos animais quanto nos surdos. Mais uma vez, as implicações negativas

> para as pessoas surdas que também eram mudas eram claras. (PLANN, 1997, p.17, tradução nossa)[246].

Segundo Metzler (2016), a pessoa com surdez e o louco compartilham uma característica em comum: a inabilidade de articulação comunicativa. A perda de um sentido fundante para a racionalidade, a audição, é o que faz o surdo um quase "louco". Nos textos da época é comum o emprego de "*insensatus*", isto é, aquele que não possui sentidos para qualificar a pessoa com deficiência intelectual – DI (METZLER, 2016, p. 43).

A incapacidade de falar assentava-se no entendimento de que a voz era uma habilidade inegociável nas situações comunicativas e pautava tanto quem poderia participar de funções legais (estar em tribunal, por exemplo) e levava a marginalização daqueles que pretendessem compor atividades comerciais haja vista que ao relacionamento interpessoal seria indispensável a vocalização para que a transmissão da mensagem ocorresse, e a comunicação se efetivasse.

Na trilha destes pensamentos, encontramos no *Espéculo* (1258) de Afonso X a definição bastante clara do que consideram surdos são aqueles que dispõem de uma condição que é "contrária a natureza e a razão". Vide: "[...] mulher, nem homem que não tenha completado seus trinta anos, nem surdo, nem cego, nem louco, nem servo. Todas estas coisas devem ser mantidas, porque são contra a natureza e contra a razão" (ESPÉCULO, Livro IV, Lei 1, 1258, p. 130, tradução nossa)[247]. Assim, o rei Sábio justifica a proibição destes grupos marginalizados da participação em tribunais, afirmando uma impossibilidade jurídica de se tornarem juízes.

Para Jonathan Hsy (2016), não há dúvida que de o som e capacidade auditiva eram demasiadamente priorizados no medievo ocidental:

> Uma pessoa surda fica muda apenas porque o ensino da língua ocorre por meio da fala. A pedagogia medieval privilegia o som em

[246] Cf. original: "He held that deaf people, like animals, could make vocal sounds but could not articulate. Speech was the result of the soul acting on those body parts that humans shared with animals, which had no soul. Speech flowed from the soul, animals had no soul, and speech was absent in both animals and deaf people. Again, the negative implications for deaf persons who were also mute were clear".

[247] Cf. original: "[...] mugier, nin orne que non aya treynta años conplidos, nin sordo, nin ciego, nin loco, nin siervo. Ca todas estas cosas deven seer guardadas, porque son contra natura e contra razon.".

> detrimento dos modos visuais, pelo que estas condições provocam o isolamento social dos surdos (HSY, 2016, p. 479, tradução nossa)[248].

O fonocentrismo pode ser caracterizado como a aceitação da linguagem falada como superior a quaisquer outras linguagens, dentre elas a visual. Assim, a plenitude humana era privada entre aqueles que não conseguiam se comunicar por meio da fala. Ainda que as diferenças corporais fossem visíveis em todos os contextos, a ordenação de uma pessoa surda era impraticável, ainda que em outras deficiências a diferença fosse relevada (KUULIALA; VÄLIMÄKI, 2020). Aliás, existia uma forte suspeita de que os surdos não fossem capazes de desenvolver a fé, ou de participar plenamente dos rituais religiosos. Um trecho da cantiga 324 nos oferece um importante contraponto ao indicar o uso de sinais com finais comunicativos para manifestar a fé: “Um mudo que estava ali perguntou por sinais/ que era aquilo e quando lhe disseram, se soltou a língua/ e falou e começou a bendizer a Virgem santa” (Cantiga 324, CSM, tradução nossa)[249].

A fé servia como uma possibilidade de reversão de um quadro clínico negligenciado pelo médico dos corpos. No entanto, note-se que a fé raramente provém da pessoa surda, mas sim de outros familiares, e, desse modo, essa benção pode ser direcionada a quem necessita. Na cantiga 269, a intervenção da Virgem se realiza na cura de um menino surdo e “mudo” que havia morrido. A fé de sua mãe e seu clamor animam a ação mariana, o refrão da narrativa atende a essa exaltação do poder de Maria: “A que poder á dos mortos de os fazer resorgir, / pod’ os mudos e os sordos fazer falar e oyr” (Cantiga 269, CSM, fol. 243 r.a). Perceba que a fé é de sua mãe, não do menino que havia morrido. A cantiga também ressalta a utilização e conhecimento de um sistema de sinalização pelo menino surdo:

> O filho, que era mudo, por sinais lhe perguntou/ por que jejuava tanto; e ela lhe disse que estava fazendo isso pela Santíssima Virgem. Ele começou a jejuar com ela e pediu-lhe misericórdia [...]. Na vontade e por sinais, isto com grande devoção/ Mas uma enfermidade grande ele teve então / que seus parentes o consideraram morto; mas não/

[248] Cf. original: “A deaf person is rendered mute only because language instruction occurs through speech. Medieval pedagogy privileges sound over visual modes, so these conditions cause the social isolation of the deaf.”.
[249] Cf. original: “un mudo que estaba allí preguntó por señas / qué era aquello y en cuanto se lo dijeron, se le soltó la lengua / y habló y comenzó a bendecir a la Virgen santa”.

> bastou Santa Maria fazê-lo (Cantiga 269, CSM, fol. 243 r.b, tradução nossa)[250].

O desfecho da cura é apresentado na última estrofe: “Desde quando aquilo houve dito, são do leito se ergueu, / que não era mudo nem surdo, mas comeu logo e bebeu” (Cantiga 269, CSM, fol. 243 v.a, tradução nossa)[251]. O uso de sinais, tradicionalmente visto como um sistema de comunicação inferior ao da palavra falada, é recompensado por evidenciar o esforço do menino em se conectar com o divino. O fato de ele deixar de ser mudo e surdo após o milagre é significativo, pois sugere que, ao receber a cura, ele alcança uma forma completa de comunicação.

Na introdução de importante coletânea de textos sobre a perspectiva jurídica da deficiência, James Rushton apontou:

> Metzler confirma que a deficiência teve uma definição social mais ampla no período: as mulheres, de forma fundamental, não podiam ser legalmente prejudicadas porque não podiam perder direitos que nunca tiveram; A lei visigótica parece confirmar que estar adormecido era estar “temporariamente incapacitado”. Anões e pessoas com mobilidade reduzida não podiam herdar porque não podiam cumprir as obrigações militares que vinham com a terra (RUSHTON, 2013, p. 14, tradução nossa)[252].

Enquanto a habilidade de prestar obrigações militares, no caso analisado, desabilitava pessoas com mobilidade reduzida, as pessoas surdas, por sua vez, assemelhavam-se à condição de crianças, pois necessitavam em muitos casos de tutores. Essas injunções podem ser vistas nas SP. As SP distinguem tutores de curatores na *Sexta Partida*, Título 10, Lei 13: “Curadores são chamados em latim aqueles que são tutores de maiores de quatorze anos e menores de vinte e cinco anos, mediante acordo. E ainda aqueles que tenham mais que essa idade, sendo loucos ou desmemoriados” (SP, tradução

---

[250] Cf. original: “O fillo, que era mudo, per sinas lle preguntou/ por que tanto jejuava; e ela lle dessinou/ que pola Virgen beeita o fazia. El fillou-/se a jajuar com’ ela e mercee lle pedir. [...] Na voontad’ e per sinas, esto con gran devoçon. / Mas hua enfermidade grande ll’ aveo enton, / que por morto o teveron seus parentes; pero non / lle proug’ a Santa Maria que assi fosse fiir”.

[251] Cf. original: “Des quand’ aquest’ ouve dito, são do leito s’ergeu, / que non foi mudo nen sordo, mas comeu logu’ e beveu”.

[252] Cf. original: “Metzler confirms that disability had a wider social definition in the period: women, in a fundamental way, could not be legally impaired because they could not lose rights they never had; Visigothic law seems to confirm that to be asleep was to be “temporarily incapacitated.” Dwarfs and the mobility-impaired could not inherit because they could not fulfil the military obligations which came with land”.

nossa)[253]. Tutores são caracterizados como “Tutor é chamado em latim todo homem que tenha a guarda de algum moço e todos seus bens até a idade de quatorze anos” (SP, Sexta Partida, Título 16, Lei 1, tradução nossa)[254].

O direito romano compilado nas Institutas de Justiniano, por exemplo, impedia que pessoas desabilitadas sensorialmente fossem tutores de crianças, ou elaborassem seus testamentos. Com base na mesma premissa, as pessoas com deficiências físicas não foram excluídas da cidadania romana em Bizâncio. Por outro lado, pessoas surdas ou com deficiência intelectual tiveram sua vida cívica limitada por motivações específicas.

Contudo, o estatuto sobre as pessoas surdas considera que estas não poderiam herdar bens e escolher seus representantes ou procuradores. O Código de Justiniano (*Corpus Juris Civilis*) cerceava os direitos de pessoas com surdez congênita em construírem seus testamentos, libertar escravizados ou realizar doações[255]:

> Sendo a surdez e a mudez separáveis (*discretis surdo et muto*), visto que esses defeitos nem sempre são concomitantes, ordenamos que se alguém estiver sujeito a ambas as doenças (mórbo), isto é, quando ele não pode ouvir nem falar, e ele nasceu com esses [defeitos] naturais, **ele não pode fazer um testamento ou codicilo, nem deixar uma confiança, nem fazer um presente em antecipação da morte, nem conceder liberdade [a um escravo], ou de qualquer outra maneira.** Machos e fêmeas estarão sujeitos a esta regra igualmente (CÓDIGO JUSTIANO, Livro 6, Título 22, seção 10, tradução e grifo nossos)[256].

As pessoas surdas que tiveram redução ou perda auditiva devido à aquisição de alguma enfermidade gozam, porém, de menores restrições no domínio das atividades cotidianas possíveis em função das condições estabelecidas pelo imperador Justiniano (482-565) e de seus juristas, entre os quais Triboniano:

---

[253] Cf. original: “Curatores son llamados en latin aquellos que dan por guardadores a los mayores de catorze años & menores de veynte & çinco años seyendo en su acuerdo. E avn a los que fuesen mayores seyendo locos o desmemoriados”.

[254] Cf. original: “Tutor es llamado en latin todo onbre que ha en guarda algund moço & todos sus bienes hasta que es de hedad de catorze años”.

[255] O *Corpus Juris Civilis* (534 EC.) foi uma codificação de jurisprudência que buscou sistematizar o direito romano constituída sob os auspícios do Imperador Justiniano no Império Romano do Oriente. Era composto por quatro partes principais, são elas: 1) Codex Justinianus; 2) Digesta (ou Pandectae); 3) Institutiones (Institutas) e 4) Novellae Constitutiones (Novelas).

[256] Cf. original: “Deafness and muteness being separable (discretis surdo et muto) since these defects are not always concurrent, we ordain that if anyone is subject to both diseases (morbo), that is to say, when he can neither hear nor speak, and he is born with these natural [defects], he can neither make a testament or codicil, nor leave a trust, nor make a gift in anticipation of death, nor grant liberty [to a slave], or in any other manner. Males and females shall be subject to this rule alike.”.

> (1) Se, no entanto, tal [defeito de ser surdo ou mudo] não é congênito, mas uma doença intermediária (*morbus*) tira a voz e fecha os ouvidos (*vocem abstulit et aures conclusit*), então, assumindo que tal pessoa sabe como escrever, ele ou ela pode, por sua própria mão, escrever um testamento, que acabamos de proibir de ser feito. (2) Caso esses [defeitos] não existam, o que raramente ocorre, e uma pessoa é meramente surdo (surdis), tal pessoa surda pode, embora haja naturalmente uma diferença no grau de surdez, fazer um testamento, codicilo, doação em antecipação da morte, alforria [libertação de um escravo], e fazer todas as outras coisas. (3) Pois se a natureza lhe concedeu uma voz articulada, nada o proíbe de fazer o que quer, porque sabemos, como alguns juristas bem raciocinaram e afirmaram ... que não há ninguém tão surdo que não possa ouvir se alguém fala com ele de cima do topo da cabeça (cérebro) (4) Não há dúvida no caso de uma pessoa cuja audição é prejudicada pela doença, que ela pode fazer tudo sem nenhuma dificuldade. (5) Se os ouvidos de uma pessoa estão abertos (aures…apertae sint) e ela é capaz de ouvir, mas a capacidade de falar não existe, nesse caso, embora a opinião entre os antigos diferisse, não há nada, se assumirmos que ela é versado em letras, o que o impede de fazer tudo por escrito, quer ele tenha nascido com esse infortúnio, quer tenha surgido por causa de uma doença intermediária (CÓDIGO JUSTINIANO, Livro 6, Título 22, seção 10: 1-5, tradução e grifos nossos)[257].

As *Siete Partidas* replicam essa visão expressa pelo Código Justiniano ao estabelecer distinções sobre quem poderia ou não exercer atos jurídicos, impedindo, por exemplo, surdos congênitos de exercer disposições testamentárias. Um exemplo notável disso pode ser observado na seguinte passagem: “Além disso, dizemos que quem é mudo ou surdo de nascença não pode fazer testamento” (SP, Sexta Partida, Título 5, Lei 13, s.p., tradução nossa)[258].

Os locais culturais da deficiência, portanto, são o meio pelo qual se constroem e consolidam as desigualmente entre as pessoas, estabelecendo impedimentos e restrições sociais, ambientais em todos os sistemas culturais.

---

[257] Cf. original: “1) Vbi autem et in huiusmodi uitiis non naturalis siue masculo siue feminae accedit calamitas, sed morbus postea superueniens et uocem abstulit et aures conculsit, si ponamus huiusmodi personam litteras scientem, omnia, quae priori interdiximus, haec ei sua manu scribenti permittimus. (2) Sin autem infortunium discretum est, quod ita raro contingit, et surdis, licet naturaliter huiusmodi sensus uariatus est, tamen omnia facere et in testamentis et in codicillis et in mortis causa grantibus et in libertatibus et in aliis omnibis permittimus. (3) Si enim uox articulata ei a natura concessa est, nihil prohibet eum omnia quae uoluit facere, quia scimus quosdam iuris peritos et hoc subtilius cogitasse et nullum esse exposuisse, qui penitus non exaudit, si quis supra cerebrum illius loquatur... placuit. (4) In eo autem, cui morbus superueniens auditum tantummodo abstulit, nec dubitari potest, quin possit omnia sine aliquo obstaculo facere. (5) Sin uero aures quidem apertae sint et uocem recipientes, lingua autem penitus praepedita, licet a ueteribus auctoribus saepius de hoc uariatum est, attamen si et hunc peritum litterarum esse proponamus, nihil prohibet et eum scribentem omnia facere, siue naturaliter siue per interuentum morbi huiusmodi infortunium ei accesit” (JUSTINIANO *apud* CARRIER, 2018, p. 65).

[258] Cf. original: “Otrosi dezimos que el que es mudo o sordo desde su naçençia no puede fazer testamento”.

É possível reconhecer explicitamente o impacto destas variáveis estruturais na vida dos indivíduos desabilitados no cotidiano castelhano-leonês, principalmente no século XIII. Mapear esses desvios, isto é, a ordenação diária da vida de uma pessoa desabilitada, ou o seu intento ou tentativa, é uma das balizas a se ter em mente quando da necessidade de descrever as condutas abstratamente designadas como aceitas como atos legais.

A legislação afonsina cerceava e estipulava eventualmente os contornos da atuação dos súditos castelhanos-leoneses. Os *fueros* locais e as *Siete Partidas*, no sentido mais amplo, abrangendo globalmente as diferentes regiões do reino, consolidam uma determinada perspectiva sobre as pessoas com desabilidades, como veremos a seguir.

Estes dispositivos legais apoiam-se em larga tradição jurídica assentada em concepções advindas do direito romano e da legislação justiniana. O fundamento jurídico, e os seus objetivos estabelecidos, tiveram uma vigência e aplicabilidade legal em tempos posteriores ao reinado de Afonso X. Os seus desdobramentos permanecem até o século XIX.

Afonso X nomeia a surdez como ato que se opera “contra natura e contra razon”. A incorporação de tal terminologia, expõe e desnuda a percepção de Afonso X, o Sábio em relação à capacidade de uma pessoa surda atuar socialmente.

Conforme observou Metzler, uma deficiência física em um homem correspondia em mitigar o exercício da masculinidade visto que era eventualmente proibido de exercer atividades rotuladas como masculinas por aquelas sociedades. Eliza Buhrer (2019) marcou o século XIII como o ponto de virada no direito inglês em relação ao tratamento dispensado as pessoas com diferenças sensoriais e cognitivas. Tal mudança decorreu do estabelecimento de novas diretrizes que propunham a capacidade de consentimento como parâmetro para realizar matrimônios e herdar propriedades[259].

Contudo, eventualmente esse compromisso das almas estava atrelado a interesses econômicos: “Embora a Igreja sustentasse que um casamento válido exigia o consentimento de ambas as partes, a Coroa também concedia

[259] A idade das nubentes sofreria uma modificação importante no século XIV. Karras destaca que enquanto no século XIII fosse comum o matrimônio de moças de 12 anos, um século após era, sobremaneira, corriqueiro que permanecessem solteiras até a idade dos 21 anos.

aos tutores o direito de vender o casamento de seus pupilos por uma taxa quando atingissem a maioridade" (BUHRER *apud* Loengard, 2011, 121).

Nesse sentido, de fato, a incorporação da noção de "consentimento" apenas desabilitava a atuação de pessoas consideradas com deficiências já que dificilmente funcionou na prática como um impedimento legal para pessoas sem deficiências. E está no centro do debate a intenção de incapacitar àquelas pessoas tido como incompetentes mentais, sendo eventualmente consensual para os juristas ingleses que:

> [...] os insanos, 'idiotas' [*idiota*], 'tolos naturais' [*fatuus nativitate*], pessoas que eram mentalmente incompetentes [*non compos mentis*] e aqueles que eram 'surdos e mudos' [*surdus et mutus*] careciam de a capacidade legal para consentir e, portanto, não poderia fazer testamentos, vender ou doar terras, entrar com uma ação judicial e, na maioria dos casos, casar (BUHRER, 2019, p. 346, tradução nossa)[260].

Ainda que as justificativas apresentadas sustentem a intenção de proteger pessoas consideradas incapazes de cuidar de si mesmas, o resultado prático é a desabilitação de prerrogativas fundamentais associadas à vida adulta. Essas medidas, em vez de levar em conta os interesses e direitos intrínsecos dessas pessoas, baseiam-se na suposição de que lhes falta a racionalidade necessária para consentir ou tomar decisões. Nesse contexto, o que se apresenta como um ato supostamente benevolente sustenta normativas que negam a possibilidade de decisão racional a pessoas com surdez ou surdo-'mudez'.

Nas SP encontramos o que é nomeado como "deficiência de idade", isto é, momento em que para os juízes e para o entendimento jurídico sancionado por Alfonso X é quando a capacidade reflexiva, a inteligência é gestada. Assim, na Quarta Partida, Título XVI, Lei IV:

> Todo menino com menos de sete anos de idade é chamado de infante, em latim, e uma criança desse tipo que não tem pai não pode ser adotada por ninguém, porque não tem inteligência suficiente para consentir. Um menino com mais de sete anos de idade e menos de quatorze pode, no entanto, ser adotado com o consentimento do rei e de nenhuma outra forma. A razão para isso é a seguinte, a saber; um menino desse tipo com menos de quatorze anos de idade e mais de sete não tem capacidade mental perfeita e, por outro lado, não está

[260] Cf. original: "[...] the insane, 'idiots' [idiota], 'natural fools' [fatuus nativitate], people who were mentally incompetent [non compos mentis], and those who were 'deaf and mute' [surdus et mutus] lacked the legal capacity to consent, and thus could not make wills, sell or donate land, bring a suit to court, and in most cases marry".

> totalmente ausente dela (Quarta Partida, Título XVI, Lei IV, SP, tradução nossa)[261].

A equivalência da surdez a uma deficiência mental é constante nos textos elaborados por autoridades eclesiásticas, como o apóstolo Paulo a quem apoiava a ideia de que uma pessoa surda sequer poderia ter fé: "'Esse vício também impede a própria fé, como testemunha o Apóstolo, que diz: Portanto, a fé vem pelo ouvir'" (Agostinho)[262]. Tais afirmações sustentavam a noção de que a impossibilidade de expressar as crenças religiosas pessoais e de se confessar comprometeriam a fé pessoal. As pessoas cegas sofreriam, portanto, espiritualmente, pois não lhes permitiam participar da eucaristia. Escritores como Aristóteles em *História dos Animais* sentenciavam a incapacidade das pessoas com surdez mobilizarem atos comunicativos:

> Todo o ser que produz uma linguagem também tem voz; mas nem todos os que têm voz produzem uma linguagem. **Os surdos de nascimento são também mudos**. São capazes de emitir sons, mas não têm propriamente uma linguagem articulada. As crianças, do mesmo modo que não comandam as outras partes do corpo, também a princípio não têm o controle da língua. Esta é ainda imperfeita e só mais tarde se solta, de modo que a maior parte das vezes o que elas fazem é vagir e palrar (ARISTÓTELES, IV, 9, 536b, grifo nosso).

Na esteira dessa afirmação, Plínio, o Velho em sua *História Natura*l: "Para o homem que não têm o sentido da audição desde criança, também se interrompe o uso da linguagem, e não existem surdos de nascimento que também não sejam mudos" (PLÍNIO, Livro X, 192, p. 168, tradução nossa)[263]. Também em outro momento, Aristóteles no livro *De sensu et sensibilibus* ou '*Sobre o sentido e o sensível'* (tradução possível), fala sobre a sobrevalorização da audição enquanto condição natural e necessária para a formulação de pensamento racional.

Até o século XII, um significativo número de obras aristotélicas permanecera desconhecida das bibliotecas e leitores eclesiásticos. Por outro lado, continuariam a reverberar e atuar nas definições posteriores sobre a

---

[261] Cf. original: Every boy under seven years of age is called an infant, in Latin, and a child of this kind who has no father cannot be adopted by anyone, because he has not sufficient intelligence to consent. A boy who is over seven years of age, and under fourteen, can, however, be adopted with the consent of the king, and in no other way. The reason for this is as follows, namely; a boy of this kind who is under fourteen years of age, and over seven, has no perfect mental capacity, and, on the other hand is not entirely lacking in it".

[262] Cf. original em latim: "'Quod vitium etiam ipsam impedit fidem, apostolo testante, qui dicit: Igitur fides ex auditu'".

[263] Cf. original: "Al hombre al que se le niega el oído desde niño, también se le arrebata el uso del lenguaje, y no existen sordos de nacimiento que no sean también mudos".

carência de audição constante nas prescrições jurídicas medievais. Um exemplo disso é apresentado na obra jurídica afonsina.

Em *Opúsculos legales del Rey Don Alfonso el Sabio* surdos são tidos como pessoas mentalmente incapazes, sendo vetada a participação destes em tribunais. As *Siete Partidas* enfatizam tal prescrição legal, como visto em

> Qualquer homem que conheça a lei ou a jurisdição ou os costumes da terra porque a usou por muito tempo, pode ser advogado de outro, exceto se for menor de dezessete anos, ou surdo que não pode ouvir nada, ou louco ou esquecido, ou que esteve em poder de outrem por motivo que lhe foi gastador, pois nenhum destes podem ser advogados de si ou de outrem. É por isso que dizemos que um monge ou um cônego secular não podem ser advogados de si mesmos ou de outrem, fora dos mosteiros ou igrejas onde fazem sua maior morada, ou de outros lugares que pertencem a esses (SP, Terceira Partida, Título 6, *De los abogados*, Lei 2, tradução nossa)[264].

As *Siete Partidas* impediam até mesmo o ingresso de uma pessoa surda na magistratura. Essa proibição seguia os mesmos princípios constantes em outros códigos jurídicos, tais como *El Espéculo* de Afonso X.

Em relação a deixar testamentos as *Siete Partidas* formulam um impedimento de realizar testemunho envolvendo pessoas consideradas loucas, surdas e mudas:

> Não podem testemunhar em testamentos os que forem prejudicados por sentença que lhes foi proferida por más canções ou ditames que tenham feito contra alguém com a intenção de caluniá-los; nem outro senão aquele que foi condenado por julgamento dos juízes em razão de alguma ofensa que cometeu, bem como por furto ou homicídio ou por outro erro semelhante destes, ou por mais grave, do que aquele que foi condenado contra ele; nem nenhum dos que abandonam a fé dos cristãos e se tornam mouros ou judeus, e ainda que depois voltem à nossa fé, os que dizem em latim apóstatas, nem as mulheres, nem os menores de quatorze anos, nem os servos**, nem o mudo, nem o surdo, nem o louco enquanto louco**, nem os que são proibidos de não usar os seus bens porque os gastam mal, e estes tais não podem ser testemunhas em testamentos. Outros, não pode ser um homem que é servo de outro, mas se alguma das testemunhas que estavam corretas ali quando um testamento foi feito, andou naquele tempo para um homem livre, mesmo que mais tarde seja considerado um verdadeiro escravo, o testamento não será revogado por esse motivo (Sexta Partida, SP, Título 1, *De los testamentos*, Ley 9, tradução e grifo nosso)[265].

---

[264] Cf. original: “Todo hombre que fuere sabedor de derecho o del fuero o de la costumbre de la tierra porque lo haya usado de gran tiempo, puede ser abogado por otro, fuera de que fuese menor de diez y siete años, o que fuese sordo que no oyese nada, o loco o desmemoriado, o que estuviese em poder ajeno por razón que fuese gastador de lo suyo, pues ninguno de estos no puede ser vocero por sí ni por otro. Eso mismo decimos que monje ni canónigo seglar no pueden ser voceros por sí ni por otro, fuera de por los monasterios o las iglesias donde hacen mayor morada, o por los otros lugares que pertenecen a estas”.

[265] Cf. original: “Atestiguar no pueden en los testamentos aquellos que son dañados por sentencia que fuese dada contra ellos por malas cantigas o dictados que hicieron contra

Semelhante impedimento não aparece em relação aos cegos. Na Lei 14 da Sexta Partida das SP "*Commo el çiego puede fazer testamento*" aponta de forma geral as condições, como veremos a seguir, nas quais a participação e possibilidade de constituição de testamentos é validada aos cegos:

> O cego não pode fazer testamento fora destas maneiras deve chamar sete testemunhas e um escrivão público. E diante deles deve dizer como quer fazer seu testamento. Do contrário deve nomear quais são aqueles que estabelece para seus herdeiros e que é o que manda e o escrivão deve escrever todas coisas perante as testemunhas. Ou se foram escritas antes devem ser lidas diante deles. E depois que forem escritas e lidas, o cego deve dizer claramente que esta é a sua vontade. E assim cada uma das testemunhas deve escrever seu nome naquela carta se souber escrever. Caso contrário, você deveria fazer outra pessoa escrever. E também o escrivão público que escrever a carta como as testemunhas devem selar a carta com seus selos. E se o escrivão não puder fazê-lo, outro que o escreva que sejam com oito testemunhas no lugar do escrivão. E esta guarda deve ser datada no testamento do cego para que nenhum engano possa ser cometido (Sexta Partida, SP, Ley 14, tradução nossa)[266].

Inclusive, se preocupa em estabelecer a vontade da pessoa cega. Contudo, este tipo especial de testamento que aparece nada mais é que a ratificação do direito romano e não apresenta nenhuma alteração em relação a ele. Conforme destacou Gustavo Raúl de Heras Sánchez (1998), podemos perceber que as SP confirmam as mesmas condições que já era conhecidas pela tradição jurídica romana:

---

algunos con intención de difamarlos; ni otrosí el que fuese condenado por juicio de los jueces por razón de algún mal hecho que hiciese, así como por hurto o por homicidio o por otro yerro semejante de estos, o por más grave, del que fuese dada sentencia contra él; ni otrosí ninguno de los que dejan la fe de los cristianos y se tornan moros o judíos, y aunque se tornasen después a nuestra fe, a los que dicen en latín apostatas, ni las mujeres, ni los que fuesen menores de catorce años ni los siervos ni los mudos ni los sordos ni los locos mientras que estuvieren en la locura, ni aquellos a quienes es prohibido que no usen de sus bienes porque son gastadores de ellos en mala manera, y estos talesno pueden ser testigos en testamentos. Otrosí no lo puede ser hombre que es siervo de otro, pero si alguno de los testigos que allí se acertaron cuando se hacía algún testamento, andaba aquella sazón por hombre libre, aunque después fuese hallado en verdad que era siervo, no se revocará el testamento por esta razón".

[266] Cf. original: "El çiego no puede fazer testamento fueras ende desta manera deue llamar siete testigos & vn escribauano publico. & delante dellos deue dezir como quiere fazer su testamento. Otrosi deue nonbre quales son aquellos que estableçe por sus herederos & que no es lo que manda & el escriuano deue escreuir todas estas cosas delante los testigos. o si eran ante escriptas deue ser leydo delante dellos. & despues que fueren escriptos & leydos deue dezir el çiego manifestadamente commo aquel en su testamente. E desi cada vno de los testigos deue escreuir su nonbre en aquella carta si supiere escreuir. si no deue lo fazer escreuir a otro. E tan bien el escriuano publico que escriuiere la carta commo los testigos deuen sellar la carta con sus sellos. & si el escriuano no pudiere auer deue auer otro que lo escriua que sean con el ocho testigos en lugar del escriuano. & esta guarda deue ser fecha en el testamento del çiego porque no pueda ser fecho ningund engaño.".

> [...] o cego podia fazer testamento oral, porém não escrito (Sentenças de Paulo 3, 4a e 4) igualmente àqueles que perderam as mãos (Sentenças de Paulo 3 e 4a). Contudo, uma lei de Justino de 521 (C6, 22, 8), confirmada por Justiniano (I, 2, 12, 4), envolve de garantias especiais tal testamento. Além das sete testemunhas, se requer a presença de um *tabularius*, diante do qual o alienante manifesta sua vontade, que, redigido por escrito pelo *tabularius*, deve ser lida por ele e confirmada pelo testador diante das testemunhas; a falta do *tabularius* deve ser suprida pela intervenção de uma oitava testemunha (SÁNCHEZ DE HERAS, 1998, p. 251, tradução nossa)[267].

Já na etimologia da palavra testamento é sugerida por derivar de *testataio* e *mentis* e significar, de fato, o testemunho da consciência, isso é, a expressão mental da vontade em um texto que oficializa os desejos últimos de quem o elaborou:

> *Testataio mentis* são duas palavras latinas que significam tanto romance quanto testemunho da mente do homem e dessas palavras foi tirado o nome testamento e nele a vontade de quem o faz é encerrada e colocada de forma ordenada, estabelecendo nele seu herdeiro e distribuindo o que é seu da maneira que ele considera bom que permaneça após sua morte (SP, Título 1, Lei 1, tradução nossa)[268].

Isso parece sustentar a hipótese de que as pessoas com deficiências não eram igualmente discriminadas, mas apenas algumas condições físico-sensoriais. Porém, dizer que cegueira e o cego tiverem bem menores limitações sociais para lidar em relação a quaisquer outras deficiências seria um exagero demasiadamente absurdo. Nessa forma, Scarborough (2017) pontou certas peculiaridades dos surdos em relação a outros grupos de PCDS. Dentre essas características destacam-se a sua incapacidade de acessar o sagrado do mesmo modo que o TAB lançaria mão:

> Aqueles que não conseguiam ouvir ou falar foram marginalizados de uma forma única na sociedade cristã medieval. Os surdos não podiam ouvir a palavra de Deus proclamada nos sermões e aqueles que não falavam não podiam cumprir a obrigação de confessar verbalmente os próprios pecados no sacramento da confissão. Embora existam evidências de que existiam algumas formas de

[267] Cf. original: “[...] el ciego podía hacer testamento oral pero no escrito (Sentencias de Paulo 3, 4 a, 4) al igual que aquellos que han perdido las manos (Sentencias de Paulo 3, 4 a, 4 a). Pero una ley de Justino del 521 (C 6, 22, 8), confirmada por Justiniano (I, 2, 12, 4), rodea de especiales garantías tal testamento. Además de los siete testigos, se requiere la presencia de un tabularius, ante el cual el disponente manifiesta su voluntad, que, redactada por escrito por el tabularius, debe ser leída por él y confirmada por el testador ante los testigos; a falta del tabularius debe intervenir un octavo testigo.”.

[268] Cf. original: “Testataio mentis son dos palabras de latín que quieren tanto decir en romance como testimonio de la mente del hombre y de estas palabras fue tomado el nombre de testamento y en él se encierra y se pone ordenadamente la voluntad de aquel que lo hace, estableciendo en él su heredero y repartiendo lo suyo en aquella manera que él tiene por bien que quede después de su muerte”.

> sinalização, estas não eram padronizadas e, assim, **aqueles que não conseguiam ouvir eram mantidos estreitamente ligados a esses indivíduos – geralmente membros da família – com quem podiam comunicar de forma fiável.** E, como foi o caso de Teresa de Cartagena, alguns optaram por não interagir com a população ouvinte. Aqueles que não conseguiam ouvir ou falar estavam isolados de uma forma distinta do resto da sociedade porque, embora não encontrassem barreiras físicas ou impedimentos à circulação, a sua deficiência limitava gravemente a oportunidade de comunicar dentro da sua comunidade (SCARBOROUGH, 2017, p. 129, tradução e grifo nosso)[269].

Portanto, na sequência da limitação interrelacional erigiram-se barreiras sociais devido a sobrevalorização da habilidade vocal em relação a outras formas nascentes de comunicação, tais como uma linguagem ainda não padronizada de sinais.

No entanto, não é localizado no texto das SP nenhuma menção ao oralismo ou oralização, pois, enquanto técnica que impelia as pessoas com surdez a aprenderem através da leitura labial e sua vocalização, esta remonta ao século XIX[270]. Contudo, a incapacidade de vocalizar permitiu respaldar a privação de direitos legais, excluindo os surdos de uma variada gama de prerrogativas sociais.

A ausência de comunicação oral não só significava a dificuldade de interação, mas também resultava na marginalização legal, afetando diretamente os direitos civis e a autonomia dos indivíduos com surdez. Assim, a exclusão dos surdos não se dava apenas pela incapacidade de vocalizar, mas pela falta de reconhecimento de outras formas de expressão e comunicação, que eram sistematicamente desvalorizadas e vistas como

---

[269] Cf. original: “Those who could not hear or speak were marginalized in a unique way in Medieval Christian society. The deaf could not hear the word of God proclaimed in sermons and those without speech could not fulfil the obligation to verbally confess one’s sins in the sacrament of confession. Even though there is evidence that some forms of signing existed, these were not standardized and, thus, those who could not hear were kept closely tied to those individuals – usually family members – with whom they could reliably communicate. And, as was the case of Teresa de Cartagena, some chose not to interact with the hearing populace. Those who could not hear or speak were isolated in a distinctive way from the rest of society because, while not encountering physical barriers or impediments to movement, their disability severely limited the opportunity to communicate within their community”.

[270] Para fins de registro, essa técnica foi concebida por Alexander Graham Bell (1847-1922). Presidiu a Associação Nacional de Surdos dos Estados Unidos, contudo, não apresentava grandes simpatias com essa condição. Forçou sua esposa Mabel Gardiner Hubbard (1857-1923) que era surda a oralizar a fim de obter a inclusão social. Não era exatamente um defensor da causa surda, mas, pelo contrário, buscou na eugenia uma perspectiva redentora. No livro *Memórias sobre a formação de uma variedade surda da raça humana* (em inglês, 1883) acusou os surdos de tentarem compor uma “raça surda” já que a socialização intensa em clubes e casamentos entre surdos e descendentes com surdez estava se ampliando consideravelmente.

insuficientes para a integração plena em Castela e Leão durante o governo afonsino.

3.1.3.1 Surdez e comunicabilidade

Nas Cantigas de Santa Maria é possível identificar o uso de uma forma incipiente de linguagem de sinais. Este aspecto destaca a aplicação de formas comunicativas não-verbais nas interações cotidianas. A referida passagem encontra-se na cantiga 101 do Códice Rico, fol. 146r.

No mesmo período, Odo de Cluny, ou Odão de Clúnia, (925-942) adotou o uso de formas não verbais de comunicação nos mosteiros cluniacenses[271]. Os objetivos de tal mudança operada, contudo, não são propriamente 'inclusivos', pois esta não era uma preocupação das pessoas. Visava, sobretudo, cumprir aos requisitos de silêncio. Como suporte a tal conduta estruturou-se um léxico com 118 sinais, dentre os quais haviam signos para sinalizar "comida" (35), "vestuário" (22), "ofício divino" (22) e outros 39 signos diversificados. No capítulo titulado "Um comércio silencioso de signos", Scott G. Bruce (2007), observa que a escassez de informações sobre a aplicação dessa linguagem de sinais em Cluny se deve ao seu emprego cotidiano e comum e o seu entrelaçamento a rotina monástica não requerendo, portanto, expor de forma detalhada os significados de tais sinalizações:

> Na época de sua abadia (1122–1156), o costume de usar sinais no lugar de palavras faladas estava tão intimamente entrelaçado na estrutura da vida monástica em Cluny que o conhecimento disso era facilmente dado como certo por aqueles que o empregavam. Na verdade, os autores enclausurados raramente mencionavam o uso da linguagem de sinais (BRUCE, 2007, p. 77, tradução nossa)[272].

Essa língua gestual proposta, porém, na perspectiva Gregory Carrier (2008) não representa, de fato, um movimento inicial cujos desdobramentos posteriores mais destacados, seriam o estabelecimento de línguas de sinais. Tal recusa em reconhecer a influência e o papel do léxico de signos cluniacenses nesse processo de constituição das línguas de sinais deve-se,

[271] Para mais informações sobre Odo de Cluny veja a sua biografia elaborada por João de Salerno, Vita Odonis.

[272] Cf. original: "By the time of his abbacy (1122–1156), the custom of using signs in place of spoken words was woven so tightly into the fabric of monastic life at Cluny that knowledge of it was easily taken for granted by those who employed it. In fact, cloistered authors rarely mentioned the use of sign language at all".

sobretudo, ao seu uso radicar a espaços demasiadamente restritos, locais públicos, situados dentro da própria abadia:

> Ele demonstra que não surgiu de uma necessidade, mas sim como uma glorificação tangível do silêncio. Essa glorificação surgiu da ideia de que *os monges de Cluny eram anjos terrenos: suas vozes eram destinadas ao louvor perpétuo de Deus, imitando os anjos do céu que, por sua vez, louvavam a Deus perpetuamente*. O papel da língua de sinais na comunicação era, portanto, secundário em relação à promoção do silêncio. Este argumento refrescante desafia a suposição teleológica de que a linguagem de sinais monástica foi desenvolvida como uma proto-língua de sinais que eventualmente levou ao desenvolvimento de línguas de sinais modernas como empregadas por pessoas surdas hoje. Ele estabelece claramente que as prioridades de Cluny residem no desenvolvimento de um sistema que promova o silêncio, em vez de denegri-lo, e assim desafia as noções modernas do que constitui o papel de uma língua dentro de uma comunidade. Os próximos dois capítulos dizem respeito ao desenvolvimento linguístico do léxico de sinais cluniacense e seu uso em Cluny. O próprio léxico era limitado pelo medo de que pudesse ser abusado como um meio de falar em vez de falar. Uma análise cuidadosa e completa dos 118 sinais no léxico revela que ele foi "propositadamente desativado" para permitir apenas "a expressão de conceitos nominais únicos" (71-72). Não foi concebido como um substituto funcional para a fala. Isso foi ainda enfatizado por estipulações colocadas sobre seu uso dentro da abadia: só poderia ser usado em locais públicos quando absolutamente necessário, como na cozinha durante o preparo de alimentos, momento em que a comunicação era necessária. O léxico de sinais foi desativado porque os monges não só tinham que ficar em silêncio verbalmente, mas também visualmente (CARRIER, 2008, s.p., tradução e grifos nossos)[273].

Por outro lado, o uso de uma linguagem de sinais na já mencionada cantiga 101 adquire outro significado por se realizar em um contexto não religioso e por uma pessoa simples do reino castelhano-leonês. Porém, a

[273] Cf. original: "He demonstrates that it did not develop out of a necessity, but rather as a tangible glorification of silence. This glorification arose from the idea that the monks at Cluny were earthly angels: their voices were meant for the perpetual praise of God in imitation of the angels in heaven who perpetually praised God in turn. The role of sign language in communication was thus secondary to its promotion of silence. This refreshing argument challenges the teleological assumption that monastic sign language was developed as a proto-sign language that eventually led to the development of modern sign languages as employed by deaf people today. It clearly establishes that Cluny's priorities lay in developing a system that promoted silence, rather than denigrating it, and thus challenges modern notions of what constitutes a language's role within a community. The next two chapters concern the linguistic development of the Cluniac sign lexicon and its use at Cluny. The lexicon was itself limited by a fear that it could be abused as a means of speech in lieu of speaking. A careful and thorough analysis of the 118 signs in the lexicon reveals that it was "purposefully disabled" to only allow "the expression of single nominal concepts" (71–72). It was not intended as a functional replacement for speech. This was further emphasized by stipulations placed upon its use within the abbey: it could only be used in public places when absolutely necessary, such as in the kitchen during food preparation, a time when communication was necessary. The sign lexicon was disabled because the monks not only had to be silent verbally, but visually as well".

existência de signos, sinais com finalidades comunicativas não têm sido negada

As práticas de cura de pessoas com surdez são recorrentes nos textos hagiográficos. Por exemplo, Beda, o Venerável relata ter curado após ter segurado a língua de um surdo e feito o sinal da cruz. A busca pela restituição sensorial das pessoas envolvia atos como a perfuração dos tímpanos, membrana que separa o canal auditivo do ouvido médio. A evocação de determinadas palavras apotropaicas como Ephphatha, em aramaico, que pode ser traduzido como “pelo apóstolo Jesus de Nazaré no Velho Testamento em contextos de cura de pessoas surdez. Em Marcos 7:34/35: "E, levantando os olhos ao céu, suspirou e disse: Efatá; isto é, abra-se. / E logo abriram os seus ouvidos, e a prisão da língua se desfez, e falava perfeitamente” (MARCOS, 7: 34/35).

Contudo, a vociferação de palavras curativas é precedida pelo contato físico das mãos do apóstolo na língua e ouvidos da pessoa surda: “Depois de levá-lo à parte, longe da multidão, Jesus colocou os dedos nos ouvidos dele. Em seguida, cuspiu e tocou na língua do homem” (MARCOS, 7:33). Não há uma lógica padronizada de uma forma curativa pela qual as ações físicas e verbais do apostolo Jesus exercem sua eficácia, apenas provém de um ato de Deus. Ver a manifestação desses milagres é um recurso pedagógico indispensável para a ampliação de almas que se dobram ao Evangelho. Nesse sentido, as Cantigas de Afonso X.

Os sinais são mais antigos que a fala. É importante perceber que a linguagem surgiu antes da escrita, sendo o homo sapiens em seus primórdios não só capaz de modular sons como também os humanos pré-históricos se utilizaram de grafismos para estabelecer comunicação. O linguista americano Noam Chomsky por sua vez sustenta ser a linguagem um ato tipicamente humano. Chomsky defende que animais não possuem linguagem porque ainda que se comuniquem através de sons e gestos não há um sistema organizado de signos com regras transmissíveis e reconhecíveis.

A interpolação do substrato do argumento acima tem sido empregue visando negar a possibilidade de existência de uma efetiva linguagem de sinais nos séculos XII e XIII. No entanto, a ausência de uma gramática estruturada não constitui impedimento aceitável para se justificar que não havia interação e

comunicação por sinais haja vista que as línguas vulgares nascentes careciam de gramáticas próprias e sequer por razão disso deixaram de desempenhar suas funções comunicativas. A padronização dos sinais ocorreria apenas após o século XVII.

Outra cantiga, número 324, fala do uso da língua de sinais de um homem buscando estabelecer comunicação com uma estátua da Virgem Maria na cidade de Sevilha, a saber "A Sennor que mui ben soube/ per sa lingua responder".

As SP reconhecem o funcionamento de um alfabeto dactilológico ao permitir o uso de sinais (signos visuais) para manifestar a vontade pessoal durante o rito do matrimônio. No entanto, algumas ocasiões apresentam uma infantilização da condição do surdo. Isso ocorre devido a vinculação da ideia de incompetência cognitiva, ou seja, a incapacidade de organização racional e o planejamento de suas ações de forma autônoma. Como Metzler (2009) destaca:

> [...] muitas vezes tratados como menores porque eram incapazes de participar plenamente nas transações jurídicas orais. Há também evidências de perdão a pessoas surdas que cometeram crimes, pois eram consideradas incapazes de se defender em processos judiciais (METZLER, 2009, p. 92-93, tradução nossa)[274].

A argumentação de Metzler (2009) vai ao encontro do que aparece nas SP nos dispostos da *Sétima Partida*. São leis que cessam qualquer possibilidade de aplicação penal em casos que envolvam pessoas surdas, cegas, loucas e desmemoriadas. Assim, a Lei 16, das *Sétima Partida*:

> Mas os servos que forem muito velhos ou fracos ou surdos ou mudos ou que estejam presos ou encerrados, em razão de que outros matassem seu senhor ou que eram menores de catorze anos não devem cair na pena sobredita, ainda que não os socorram porque não o fazem com maldade, mas por impedimento que tem de seu corpo ou por falta de entendimento (SP, Sétima Partida, Título 7, Lei 16, tradução nossa)[275].

---

[274] Cf. original: "eaf people were often treated as minors because they were unable to participate fully in oral legal transactions. There is also evidence of the pardoning of deaf people who committed crimes, as they were thought to be unable to defend themselves in judicial proceedings".

[275] Cf. original: "Pero los sirvientes que fueran muy viejos o flacos o sordos o mudos o que estaban presos o encerrados, a la razón que los otros mataban a su señor o que eran menores de catorce años no deben caer en pena sobredicha, aunque no los socorran porque no lo hacen com maldad, más por empedimento que tienen de su cuerpo o por falta de entendimiento".

Desse modo, as disposições da *Sétima Partida* revelam um contexto jurídico que reflete uma preocupação em absolver certos indivíduos das penalidades impostas, em razão de suas condições físicas ou mentais.

3.1.4 Gafos

Os leprosos ou gafos são o último grupo de PCDs que será trabalhado nesta pesquisa. Eles conformam uma identidade minoritária, sui generis. Não é algo novo o fato de considerar os leprosos, ou gafos, como pessoas com deficiências, pois vários autores seguem esse caminho, exceto Irina Metzler (2006).

Para Irina Metzler: “Excluo deliberadamente a discussão da lepra, uma vez que ela se enquadra numa categoria própria, com o seu próprio simbolismo, significado e etiologia” (METZLER, 2006, p. 5, tradução nossa)[276]. Apenas estou me juntando ao debate sobre as deficiências e desabilidades. A necessidade de diferenciação não estava posta para todas as deficiências. Aos leprosos não havia a necessidade de se criar técnicas de identificabilidade, pois a sua identidade já era mais assentada. O nível de restrição e exclusão social que os leprosos sofriam era, portanto, equivalente ao de uma pessoa com deficiência.

Connie Scarborough (2017) inclui os leprosos como PCDs devido a dois fatores que considera determinantes

> [...] a doença pode manifestar sintomas [...] que tornam o leproso tão visível, se não mais, do que outras pessoas com deficiências numa comunidade. Além disso, os sintomas da lepra podem desenvolver-se lentamente ao longo do tempo, submetendo assim os doentes a longos anos de experiência de incapacidade (SCARBOROUGH, 2017, p. 131, tradução nossa)[277].

Um grupo bastante amplo de pesquisadores (MICLON et alii, 2021) nomeou a lepra como uma “deficiência institucionalizada”, pois encontrava-se, efetivamente, circunscrita há alguns espaços institucionalizados, leprosários ou gafarias. Felix Contreras Duenas (1947) apontou uma multiplicidade de

---

[276] Cf. original: “I exclude deliberately the discussion of leprosy since it falls into a category of its own, with its own symbolism, meaning and aetiology.”.

[277] Cf. original: “[...] the disease may manifest symptoms, especially skin lesions, that result from the constricted flow of blood to the body’s extremities, that make the leper as visible, if not more so, than other disabled persons in a community. Also, the symptoms of leprosy can develop slowly over time, thus subjecting the afflicted to long years of the experience of disability”.

lazaretos no território da atual Espanha. Porém, toda parte significativa deste percentual de espaços institucionalizados se concentra em regiões de fora do reino castelhano-leonês. É precisamente apenas um hospital, em Sevilha, que é apontado na lista produzida por Contreras Duenas (1947). Dols também destacou que os dados disponíveis sobre a Espanha islâmica eram bastante imprevisíveis.

O que está certo é que não havia no contexto castelhano-leonês uma política sistematizada de confinamento de leprosos similar aos outros domínios do Ocidente latino. Essa é peculiaridade que caracteriza e distingue Castela do conjunto dos outros reinos do período. No entanto, não implicou que a congruência de fatores estigmatizantes refluíssem para a limitação e cerceamento destes indivíduos com lepra. Contudo, não marcou a evocação de atos extremistas como o cárcere forçado de leprosos em Veneza decretado pelo conselho citadino em 1300:

> [...] em 1300, o Grande Conselho decidiu encarcerar todos os leprosos e aqueles que apresentavam "infirmitates abho-minabiles" em hospitais, sob pena de expulsão da cidade. Nos mesmos anos, os doentes mentais foram confiados aos cuidados de tutores que administravam os seus bens e decidiam em seu lugar as questões jurídicas, sob o controlo atento dos Juízes de Petição (CARRARO, 2017, p. 13, tradução nossa)[278].

O segundo ponto destacado por Silvia Carraro (2017) pode ser visto claramente nas *Siete Partidas* atestada a incapacidade mental de alguém, sua vida e suas demandas passavam necessariamente a alçada de um tutor nomeado pelos tribunais castelhano-leoneses, vide (SP, Sexta Partida, Título 16, Lei 1), citado na página 176.

Essa aparente contradição não destoa das perspectivas que encontramos nas SP, pois apesar de não encontrarmos evidências de um maior empenho na institucionalização dos leprosos em Castela e Leão, ainda assim podemos apontar outros espaços nos quais a própria corporalidade atua de maneira especial para construir a marginalização social. Nesse sentido, as proibições sociais ainda assim continuam postas nas SP e marcam/ sinalizam a identidade deteriorada desse coletivo. Cada pessoa com deficiência vivenciou

[278] Cf. original: "[...] nel 1300 infatti il Maggior Consiglio deliberò di rinchiudere negli ospedali tutti i lebbrosi e coloro che esibivano «infirmitates abhominabiles», pena l'allontanamento dalla città. Negli stessi anni i mentecapti erano affidati alle cure di tutori che ne amministravano i beni e decidevano al loro posto in merito a questioni legali, sotto il vigile controllo dei Giudici di Petizion

gradações nos níveis de exclusão e inclusão que se relacionavam com a forma corporal possuída, a ausência de uma ou mais habilidades socialmente valorizadas.

Segundo Todeschini (2015), a falta de crebilidade de alguns segmentos societários indicavam o seu desprestígio e justificavam, por exemplo, a impossibilidade de se conceber o direito a um depoimento em um tribunal:

> No início do século XIII, a identificação daqueles que eram considerados obviamente "infames" – e que, portanto, tendo em vista a sua selvagem *crudelitas*, eram excluídos de qualquer participação nos ritos da vida civil –, dizia respeito a uma longa e heterogênea série de grupos sociais, embora precisos: os infiéis, os criminosos, os hereges, os traidores, os malfeitores de todos os tipos, em todos os casos, "marcados" e indicados como tais após uma sentença formal de condenação. A infâmia de todas estas pessoas foi marcada pelo fato da sua condição de condenados, ou ex-condenados, tornar os seus depoimentos inadmissíveis em tribunal. A falta de credibilidade que caracterizava este tipo de infames equivalia a uma definição pública da sua desvalorização social (TODESCHINI, 2015, p. 117, tradução nossa)[279].

Como destacou Silvia Carraro (2017), as restrições aos PCDs se acentuaram desde os Decretais pseudo-isidorianos, culiminando no cânone 287. Nesse sentido, juridicamente limitavam o escopo de ação forçando os as pessoas com deficiência a se aproximarem dos infames de modo a se confundirem com estes últimos:

> [...] dos Decretais pseudo-isidorianos ao Decretum Gratiani até o Concílio de Trento (cânon 287) -, aqueles cujo corpo não estivesse intacto ou cuja mente não estivesse sã, não poderiam receber ordens sagradas (como hereges, escravos e criminosos). Esta restrição, que impedia a plena participação na *societas christiana*, estava associada a um julgamento moral com repercussões práticas na vida quotidiana: a partir dos decretos pseudo-isidorianos **as pessoas com deficiências eram de fato assimiladas aos infames e consequentemente as suas capacidades jurídicas eram severamente limitadas**. Durante um julgamento, por exemplo, o seu depoimento não teve credibilidade e quaisquer acusações feitas neste contexto foram considerados não confiáveis (CARRARO, 2017, p. 12, tradução nossa)[280].

---

[279] Cf. original: "A inicios del siglo XIII, la identificación de aquéllos que eran considerados obviamente "infames" – y que por lo tanto, teniendo a la vista su salvaje crudelitas, eran excluidos de toda participación de los ritos de la vida civil –, concernía a una larga y heterogénea serie de grupos sociales, aunque sin embargo, precisa: los infieles, los criminales, los heréticos, los traidores, los malhechores de todo tipo, en todos los casos, "marcados" y señalados como tales luego de una sentencia formal de condena. La infamia de toda esta gente se signaba mediante el hecho de que su situación de condenados, o de ex-condenados, transformaba sus testimonios en no-admisibles en un tribunal. La falta de credibilidad que caracterizaba a este tipo de infames equivalía a una definición pública de su devaluación social."

[280] Cf. original: "dalle Decretali pseudo-isidoriane 46 al Decretum Gratiani fino al Concilio di Trento (canone 287) –, coloro il cui corpo non era integro o la cui mente non era sana, non

Giacomo Todeschini (2007) definiu os infames como uma condição social específica, e dentre os fatores pessoais motivadores, o pecado é elencado como uma forma transgressora que joga contra o pecador, reconhecido pela sua deficiência, seja alijado de sua comunidade em termos sociais e religiosos:

> [...] um estado de inadequação para fazer parte da comunidade cívica e moral dos cristãos, determinado tanto por faltas legalmente reconhecíveis, como por pecados ou transgressões detectáveis sobretudo à luz da doutrina cristã, e por deficiências corporais ou mentais capazes de definir incapacidade para honras de vida civil (TODESCHINI, 2007, p. 122, tradução nossa)[281].

Dessa forma, esse afastamento da comunidade cívica e religiosa implica em um estigma que constrói precisamente os contornos de sua marginalização e exclusão.

Umas primeiras questões que devemos ter em mente é que o aspecto desfigurante da lepra potencializou a exclusão de suas vítimas. E como fora viver como uma pessoa com hanseníase no século XIII? A presença de nódulos faciais que se assemelhavam a tumores quando em seu estágio avançado. Além de tais úlceras, as pessoas afetadas pelo bacilo de Hansen enfrentavam dores intensas e a degeneração de órgãos e membros inferiores, sobretudo. Para além destes desafios corporais, havia outros como a rejeição social e exclusão suscitados a partir da percepção física e a repulsa com a aproximação com a impureza.

Os “atos estigmatizantes” são derivados da discrepância entre o que se considerava dos atributos corporais. Estes estigmas característicos de uma alma doente e pecadora, por sua vez, passam a ganhar novas conotações a partir dos “estigmas” que aparecem em São Francisco de Assis. Francisco de Assis sustentava que amar os leprosos era um requisito para a santidade. Beijar os leprosos.

---

potevano ricevere gli ordini sacri (al pari di eretici, schiavi e criminali). A questa restrizione, che impediva la piena partecipazione alla societas christiana, si associò un giudizio di tipo morale con ripercussioni pratiche nella vita quotidiana: dalle decretali pseudo-isidoriane in poi gli inabili furono infatti assimilati agli infames e conseguentemente le loro capacità giuridiche furono fortemente limitate. Durante um processo, per esempio, la loro testimonianza non aveva lcuna credibilità ed eventuali accuse formulate in tale ambito erano giudicate non attendibili”.

[281] Cf. original: “uno stato di inadeguatezza a far parte della comunità civica e morale dei cristiani determinato sia da colpe giuridicamente riconoscibili, sia da peccati ossia da trasgressioni rilevabili soprattutto alla luce della dottrina cristiana, sia da deficienze corporee o mentali in grado di definire l'inettitudine agli onori della vita civile.”.

Além do conceito de "estigma" como definiu Goffman (1988), é interessante destacar a noção de abjeto e como essa se relaciona com o corpo de um gafo:

> [...] o corpo leproso desafia a distinção fundamental entre vida e morte, apodrecendo e decompondo-se enquanto vivo e ainda capaz de se reproduzir. Isto, por sua vez, sugere o conceito de abjeção de Julia Kristeva, que deriva parcialmente de 'Pureza e Perigo'. Em *Powers of Horror*, Kristeva argumenta que o cadáver humano, que é quase universalmente rodeado de rituais e tabus para evitar a contaminação dos vivos, é a manifestação mais horrível da impossibilidade de uma distinção clara entre o limpo e o impuro e, portanto, entre a ordem e a desordem. O corpo leproso, ainda mais do que o exemplo do cadáver de Kristeva, é um exemplo mordaz do que ela entende por abjeção: "uma fronteira que invadiu tudo... a morte infectando a vida... algo rejeitado do qual não nos separamos". Se, nas palavras de Douglas, '(h)íbridos e outras confusões são abominadas', então o leproso se torna o híbrido mais inquietante de todos (EDMOND, 2006, p. 3-4, tradução nossa)[282].

Neste sentido, pela inquietação da condição do leproso e sua particular posição no conjunto das deficiências que se apresentam na documentação das *Cantigas de Santa Maria* e *Siete Partidas* que lhe reservamos a análise no último capítulo. Mais do que outras deficiências investigadas, os leprosos tinham uma limítrofe bem demarcada. Se além de estigmatizados eram abjetos, nem sempre as descrições conferiam ao leproso tal noção de abjeto. Um exemplo disso é a parábola de Lázaro[283].

A mitigação desse fenômeno foi descrita na tese de Foucault, publicada com o título de *História da loucura na Idade Clássica*. Após a eliminação,

---

[282] Cf. original: "Most vividly the leprous body challenges the fundamental distinction between life and death, putrefying and decomposing while alive and still able to reproduce. This, in turn, suggests Julia Kristeva's concept of abjection, which partly derives from Purity and Danger. In Powers of Horror, Kristeva argues that the human corpse, which is almost universally surrounded by rituals and taboos to prevent contamination of the living, is the most horrifying manifestation of the impossibility of a clear distinction between the clean and unclean, and thus between order and disorder. The leprous body, even more than Kristeva's example of the corpse, is a mordant instance of what she means by abjection: 'a border that has encroached upon everything ... death infecting life ... something rejected from which one does not part'. If, in Douglas's words, '(h)ybrids and other confusions are abominated', then the leper becomes the most disquieting hybrid of all".

[283] Segundo conta a narrativa em Lucas (16:19-31), Lázaro (Eleazar, em hebraico), um pobre mendigo, leproso, cheio de feridas pustulentas, era lambido por cães, e deitado no portão da residência de um homem rico foi deixado para morrer. O homem rico nem o nome se conhece foi, quando de sua morte, encaminhado para o Hades, o submundo. Lázaro que em vida conheceu todos os flagelos e sofreu com a precariedade da vida fora recompensado com a vida celestial sendo levado por anjos para junto de Abraão. No inferno (Hades), o homem rico clamara pela compaixão de Lázaro: "[...] clamando, disse: Abraão, meu pai, tem misericórdia de mim e manda a Lázaro que molhe na água a ponta do seu dedo e me refresque a língua, porque estou atormentado nesta chama. 25 Disse, porém, Abraão: Filho, lembra-te de que recebeste os teus bens em tua vida, e Lázaro, somente males; e, agora, este é consolado, e tu, atormentado" (LUCAS 16: 24-25).

portanto, da condição endêmica da lepra, e, porque não afirmar também, a partir de nossa pesquisa, da associação de suas consequências a um caso particular de deficiência física, vê-se que os espaços antes destinados aos leprosos não serão abandonados, mas reaproveitados, ou melhor, cooptados para os lunáticos:

> A lepra se retira, deixando sem utilidade esses lugares obscuros e esses ritos que não estavam destinados a suprimi-la, mas sim a mantê-la a uma distância sacramentada, a fixá-la numa exaltação inversa. Aquilo que sem dúvida vai permanecer por muito mais tempo que a lepra, e que se manterá ainda numa época em que, há anos, os leprosários estavam vazios, são os valores e as imagens que tinham aderido à personagem do leproso; é o sentido dessa exclusão, a importância no grupo social dessa figura insistente e temida que não se põe de lado sem se traçar à sua volta um círculo sagrado (FOUCAULT, 1978, p. 9, tradução nossa).

Este trecho da cantiga 54 "*Ca pero avemos enfermidades/que merecemos per nossas maldades*" alude a uma vertente bem conhecida pelos castelhanos-leoneses do século XIII, isto é, a ideia de que o pecado era a causa das enfermidades e de condições corporais atípicas. Em outras palavras, essa representação literária sugere que o julgamento divino se manifestava diretamente no corpo como uma forma de punição pelo erro. A cura, portanto, implicava um processo amplo, que envolvia não apenas o tratamento do corpo físico, mas, sobretudo, uma purificação do corpo espiritual.

Os estudos sobre desabilidade, sobretudo, centrados nos países anglófonos se enraizaram na historiografia sobre as deficiências desde os anos 1980. Desde então podemos compreender o leproso como uma pessoa com deficiência, e a lepra como uma "deficiência institucionalizada". Ainda que a enfermidade tenha sido endêmica durante o medievo, foi paulatinamente retrocedendo até desaparecer no final do século XV. As razões deste declínio e desaparecimento ainda permanecem um tanto incertas, sendo eventualmente aventada como justificativa o desenvolvimento de resistência imunológica ao vírus, ou, que o isolamento destes indivíduos em leprosarias permitiu reduzir a disseminação do patógeno. Em nossa tentativa de superarmos as descrições lacônicas sobre a lepra e os leprosos nas CSM, buscou-se inserir dados oriundos da legislação afonsina que dão conta de definir os limites sociais das pessoas com hanseníase.

A lepra ainda que em estimativas numéricas não tenha comprometido e ceifado um montante de vidas equiparável àquele obtidos pela contaminação da peste bubônica interferiu significativamente na vida de seus possuidores. Até o surto de peste bubônica na metade do século XIV era a lepra que assombrava o imaginário coletivo e preocupava a vida comunitária. A disseminação precede o movimento das cruzadas, conforme destacou Richards (1993):

> Costumava-se acreditar que a lepra havia sido introduzida na Europa ocidental na época das Cruzadas, em consequência do aumento de contato com o Leste, onde era endêmica. **Mas existem evidências claras de sua presença na Europa ocidental antes das Cruzadas**. Foram encontrados esqueletos de leprosos que datavam do século VII nas ilhas Scilly e em Cambridgeshire. A doença é mencionada nas leis lombardas do século VII, nas leis francas do século VIII e nas leis norueguesas do século XI. Quase todas elas incluem dispositivos para a segregação das vítimas da doença, um procedimento que remonta à Bíblia (RICHARDS, 1993, p. 155, grifo nosso).

No entanto, ainda que atestada no registro ósseo a presença da lepra no século VI, a forma com que foram recepcionadas nos dispositivos jurídicos da época tem em consideração a forma com a condição fora tratada pela tradição bíblica impondo formas específicas de separação dos leprosos do restante da comunidade[284].

Assim, ao detalhar como os códigos legais medievais, principalmente, as *Siete Partidas* percebem as marcas faciais e corporais como instrumentos para restrição do contato social de um indivíduo. As SP reconheciam o impacto dessas punições no âmbito individual e procuravam limitar sua aplicação ao rosto, por considerá-lo uma parte especialmente representativa da identidade e honra pessoal. Isso é evidenciado na passagem: “E por isso ordenamos que os juízes encarregados de punir os homens pelos erros que cometem que sejam dados às demais partes do corpo e não ao rosto” (SP, p. 1343, tradução nossa)[285]. Ainda assim, o texto admite as repercussões graves e permanentes das punições corporais, reforçando sua irreversibilidade: [...] porque a punição

[284] A lepra aparece com o nome de ““Kushtha” nas Leis da Manu e nos Vedas que datam de 1400 AEC, sendo desde a antiguidade tratada na Índia antiga com um óleo obtido das sementes de Tuvarka.

[285] Cf. original: “[...] E por ende mandamos que los iudgadores que ouieren a dar pena a los onbres por los yerros que ouiesen fechos que gelas manden dar en las otras partes del cuerpo & no en la cara”.

depois de aplicada ao corpo do homem não pode mais ser descartada ou alterada" (SP, Lei 7, p. 1344, tradução nossa)[286].

Nesse sentido, compreendemos hanseníase, ou a lepra, forma conhecida dos medievais, como um tipo específico de desabilidade ou deficiência. Ao pretendermos discutir as tensões e o relacionamento eventualmente negativo apresentado entre a sociedade temporariamente apta e as pessoas com hanseníase acaba-se por reconstruir etapas de um processo de rejeição do outro, constitutivo do emaranhado social. Esse outro é o leproso e argumento que a dimensão disruptiva em relação as tradicionais noções do corpóreo vigentes incentivou a produção de mecanismos legais que respaldavam uma posição social desfavorável ocasionando marginalização e exclusão destes indivíduos.

Esta posição se opõe a ótica particular apresentada por Irina Metzler no livro *Disability in Medieval Europe* (2006). Essa ideia é que de que as pessoas com deficiências não experienciaram algo como opressão social, marginalização ou exclusão em razão de suas variações corporais, sensoriais e intelectuais. A crença de que os indivíduos com hanseníase eram impuros remota ao livro Levítico e permeou o imaginário cristão medieval servindo de argumento para o isolamento severo dos ditos "gafos" ou "leprosos".

Em um artigo de 2006, *Medieval Leprosy Reconsidered*, os autores Timothy S. Miller e Rachel Smith-Savage. Miller e Smith-Savage (2006) sugeriram que em 1220 apenas na cidade de Paris constavam 45 leprosários. Outro livro também publicado por Miller (2023) contempla a sua defesa que estes espaços não constituíam prisões para condenados. Para além deste aspecto, sustenta que ser leproso não correspondia a ser um pária, mas também denotava aspectos de santidade.

O termo "lepra" como fora empregado pelos medievais é muito mais amplo designando uma variedade de afecções dermatológicas que extrapolam a doença oriunda pela contaminação do bacilo de Hansen (ou *Mycobacterium leprae*), como a sífilis (*Treponema pallidum*) e a psoríase, por exemplo. A psoríase distintamente das afecções anteriores não é contagiosa. A treponematose engloba casos de sífilis venérea, sífilis endêmica ocasionada

[286] Cf. original: "[...] porque la pena despues que es dada en el cuerpo del onbre non se puede tirar ni emendar maguer".

pelo compartilhamento de utensílio próprios para a alimentação. Em geral, esta sífilis endêmica se adquiria na infância progredindo até a idade adulta.

A sífilis passou por uma grande transformação que pode ser bem localizada no registro arqueológico. Além de se investigar a evolução biológica e cultural do ser humano, as doenças que o acompanham e sua evolução também são de notável interesse a historiadores e bioarqueólogos. Os ossos mudam com a presença da infecção, as lesões ósseas e o seu diagnóstico. A ideia de que um bom médico jamais poderia intervir. A atuação médica nestes casos estava reduzida principalmente ao exame da urina, verificação do pulso. O período de incubação do bacilo responsável pela lepra é entre 2 a 10 anos.

A descrição bíblica da lepra contribuiu para a estigmatização contínua destes indivíduos e a formulação de leis cada vez mais duras. E advém de uma tradução equivocada do termo que continha originalmente uma abrangência mais ampla, isto é, não era um sinônimo para lepra. Entre os mitos que perpassam as definições de ser leproso é a sua pretensa relação com a impureza e o pecado. O segundo é por se tratar de uma condição incurável. Desde 1995, antibióticos são administrados para prover a cura da lepra. Um indivíduo com lepra não tem sua morte provocada pela lepra, mas por complicações que derivam desta enfermidade, sobretudo, renais.

A primeira descrição da lepra como enfermidade foi apresentada pelo físico Aretaios da Capadócia, contemporâneo de Galeno. Areteu foi responsável pela identificação de 40 elementos indicativos de tal condição. Galeno também observou com muito interesse tal condição nomeando como “elefantíase *græcorum*”. Contudo, a “doença do elefante” é ocasionada pelas filárias um verme parasitário que atua nos vasos linfáticos produzindo um inchaço, sobretudo, nos membros inferiores devido à retenção de líquidos. A doença é transmissível através da picada de pernilongos contaminados por filarias. Nesse sentido, a assertividade da relação exposta entre a lepra em si e a elefantíase estão bastante aquém de nossas informações científicas atuais, mas para a época de Areteu e Galeno eram extremamente avançadas.

Desse modo, a imprecisão sobre as características físicas (sintomas corporais) permaneceu até o século XII, de tal forma que a condição de leproso poderia ser confundida com uma diversidade de outras afecções cutâneas. Essa precisão só começou a figurar a partir do século XIII quando o físico e

anatomista bolonhês Taddeo Alderotti (1215-1295) acrescentou a falta de sensibilidade dos membros superiores e inferiores como parte integrante do diagnóstico de uma pessoa afligida pela lepra. Na sequência dessa percepção, Arnau de Villanova (c.1238-1311), inclusive, elaboraria um teste a partir do uso de agulhas para aferir a sensibilidade dos pés e mãos[287].

Em relação a esse esforço de qualificar adequadamente as pessoas que eram afetadas pela lepra de todo o conjunto de afecções cutâneas, os historiares Timothy S. Miller e John W. Nesbitt (2014) identificaram a repercussão social de tal diagnose: “Os físicos ocidentais parecem ter se esforçado para eliminar qualquer erro em seus diagnósticos porque os resultados de ter lepra tinham consequências legais e sociais tão importantes” (MILLER; NESBITT, 2014, p. 115, tradução nossa)[288]. Como vimos, o controle sobre quem era tido por leproso era um elemento importante do domínio cristão, pois a partir dessa atribuição “marca” criava-se mais que um sujeito estigmatizado, produzia-se uma pessoa com desabilidade.

Além de exaltarem o poder taumatúrgico da Virgem Maria, validado pelo rei e difundido por toda parte pela sua corte, as *Cantigas de Santa Maria* evidenciam o esforço de Afonso X em promover e reforçar a devoção mariana. Esse empenho permite traçar como essas manifestações contribuíram para discursos de rejeição aos corpos com deficiência e alimentaram a busca pela eliminação das diferenças físicas.

Julie Orlemanski (2012) convida a imediata incorporação dos leprosos no campo das incapacidades medievais, destacando que essa 'desabilidade' se manifesta, em grande parte, pelas conotações faciais visíveis da doença. No que tange à terminologia específica para se referir a esses indivíduos nos séculos XII e XIII, Brenner (2010) realiza uma reflexão sobre as possibilidades e dificuldades que uma variedade de especialistas enfrentou nesse contexto. A onomástica, nesse sentido, revela-se frequentemente contraditória e reflete uma pluralidade de posições. A arqueóloga Charlotte Roberts (2018), por exemplo, declina devido as conotações prejudiciais envolvidas na utilização de

---

287

288 Cf. original: “Western physicians seem to have been striving to eliminate any error in their diagnosis because the results of having leprosy had such momentous legal and social consequences.”

tal rotulagem. Por outro lado, Rawcliffe (2006) consciente da usabilidade de tal terminologia no período acaba por endossar o seu uso.

É de amplo conhecimento público o papel que a lepra, ou a sua condição hanseníase, impuseram a seus portadores. A infecção por hanseníase costumava ocorrer na infância ou início da fase adulta de um indivíduo, causada pela bactéria *Mycobacterium leprae* foi epidêmica e seu flagelo esteve obscuro até o século XIX quando foi rebatizada como “mal de Hansen” ou Hanseníase em homenagem ao médico Gerhard Armauer Hansen. Hansen possibilitou desvincular a noção de hereditariedade da doença, relativamente atrelada ao pecado, demonstrando a transmissibilidade através de gotículas de saliva expelidas pelos pulmões. O patógeno afeta essencialmente a pele e os nervos periféricos causando lesões cutâneas e. Apesar de ser medicalmente tratável, ainda hoje cerca de 3 milhões de pessoas enfrentam o problema (BRENNER, 2010).

Nem todas as enfermidades produzem deformações ou nem todas as desabilidades se manifestam desde um epicentro, o da doença. Os seus possuidores enfrentaram exclusão e dificuldades sociais como o confinamento e a estigmatização. A cura era um desejo e uma promessa alcançável efetivamente através do milagre. Nos séculos XII e XIII há um acentuado aumento das taxas de natalidade. Os sinais destes ainda podem ser vistos no registro arqueológico, nos restos mortais remanescentes. A literatura do período descreveu abundantemente tal condição. O *leper* (leproso, em latim) ou “*mesel*” (inglês médio, derivado de miserável) ou no Antigo Testamento, a palavra hebraica *zaraath* nomeava a lepra. Assim, em Levíticos 13:46: “Enquanto sofrer de uma doença contagiosa, a pessoa continuará impura e precisará morar sozinha, fora do acampamento”.

Ainda, a situação experienciada de um leproso divergia substancialmente entre as posições cristã e muçulmanas. Ainda neste cenário, Richard Toellner em suas linhas conclusivas expôs o drama social e pessoal vivido por tais pessoas que além da sabida condenação à morte, devido ao desconhecimento do patógeno e o adequado tratamento requisitado, impunha a morte social (TOELLNER, 1992).

A possibilidade do contágio mobilizava frequentemente meios para a remoção e isolamento destes indivíduos. Algumas lesões ósseas são

particularmente associadas a lepra, como a síndrome rinomaxilar ou nasomaxilar, isto é, um desgaste ósseo nas bordas do nariz característicos em esqueletos de pessoas com hanseníase[289]. Outro aspecto relevante é anomalia nas falanges médias dos dedos. A placa ou cálculo dentário espesso presente nos dentes e acumulados durante suas vidas hoje podem ser analisadas, permitindo-nos informar hábitos específicos do cotidiano destes indivíduos[290]. A relevância para o estudo da hanseníase, está, no fato, de constitui-se em um reservatório bacteriano de um indivíduo permitindo inferir se o mesmo possuía ou não hanseníase. Os bioarquearqueólogos realizam a raspagem deste material mineralizado sobre o biofilme dos dentes, ou seja, a fina camada que recobre o esmalte dentário. Estes investigadores recorrentemente analisam os restos mortais de hanseníticos encontrados em asilos de leprosos (gafarias, leprosarias, etc.).

A exclusão e clausura das pessoas com hanseníase em instituições específicas foi enfaticamente defendida a partir do III Concílio de Latrão (1179) quando se referia aos “malatos” no cânon 23:

> Embora os Apóstolos digam que devemos prestar maior honra aos nossos membros mais fracos, certos eclesiásticos, buscando o que é seu e não as coisas de Jesus Cristo, **não permitem que os leprosos, que não podem morar com os saudáveis ou ir à igreja com outros, tenham suas próprias igrejas e cemitérios ou sejam ajudados pelo ministério de seus próprios padres**. Uma vez que se reconhece que isso está longe da piedade cristã, decretamos, de acordo com a caridade apostólica, que onde quer que tantos estejam reunidos sob um modo de vida comum que sejam capazes de estabelecer uma igreja para si mesmos com um cemitério e se alegrar em seu próprio padre, eles devem ter permissão para tê-los sem contradição. Que eles tomem cuidado, no entanto, para não prejudicar de forma alguma os direitos paroquiais das igrejas estabelecidas. Pois não desejamos que o que lhes é concedido em razão da piedade resulte em dano aos outros. **Também declaramos que eles não devem ser compelidos a pagar dízimos por seus jardins ou pasto de animais** (Terceiro Concílio de Latrão, Cânone 23, tradução nossa)[291].

[289] Vide ROBERTS, Charlotte. The Bioarchaeology of Leprosy: Learning from the Past. International Textbook of Leprosy. Online. Acessado em 5 fev. 2023. Disponível em https://internationaltextbookofleprosy.org/chapter/bioarchaeology-leprosy-learning-skeletons

[290] A amostragem de material orgânico dos dentes é um importante recurso para o reconhecimento dos hábitos cotidianos das pessoas no passado. A formação da placa sobre o esmalte dentário. O cálculo gerado possui uma resistência tão eficaz quanto o próprio esmalte dos dentes e pode durar milhares de anos.

[291] Cf. original: “Although the Apostles says that we should pay greater honour to our weaker members, certain ecclesiastics, seeking what is their own and not the things of Jesus Christ, do not allow lepers, who cannot dwell with the healthy or come to church with others, to have their own churches and cemeteries or to be helped by the ministry of their own priests. Since it is recognized that this is far from christian piety, we decree, in accordance with apostolic charity,

Dessa forma, quando observamos a isenção aplicada aos dízimos e criações e plantios de leprosos concedida pelas SP, vemos que apenas reverbera uma determinação do cânone 23 do mencionado concílio, que 1179. Por outro lado, como vimos, autorizava também o estabelecimento de uma igreja específica para os leprosos, cemitério próprios e a possuir um padre como intermediário com Deus.

Assim, ocorreu o estabelecimento de leprosários em Acre, Cesareia e uma diversidade de lugares recentemente ocupados pelos “milites christi” visado ofertar atendimento não apenas a pessoas leprosas, como doentes em geral, e peregrinos. A Ordem de São Lázaro não administrava efetivamente todas estas instituições visto que a grande maioria era mantida pelos tributos da nobreza e das cidades. No território inglês, havia 320 leprosários e apenas 8 estavam na órbita da ordem de São Lázaro. Em tais “casas de lazares” as pessoas com hanseníase eram enviadas para morrer, distante dos antigos laços da comunidade, que mantivera, a manifestação clínica impunha a rejeição social.

Apesar de constantemente mencionados nos documentos do milênio medieval, as evidencias materiais (remanescentes osteológicos) de indivíduos são bastante escassas. Segundo o *Manual Internacional da Lepra* (ROBERTS, 2018), não há um registro sequer de leprosaria/ ou gafaria em que tenha sido encontrado pessoas com lepra (hanseníase) no território hoje corresponde a Espanha, onde, no século XIII, situava os reinos de Castela e Leão. Em Portugal destaca a presença da Gafaria de Lagos no Algarve. A composição de três edifícios abrigava doze adultos e uma criança com marcadores ósseos indicativos de lepra. A construção de um estacionamento subterrâneo, em

---

that wherever so many are gathered together under a common way of life that they are able to establish a church for themselves with a cemetery and rejoice in their own priest, they should be allowed to have them without contradiction. Let them take care, however, not to harm in any way the parochial rights of established churches. For we do not wish that what is granted them on the score of piety should result in harm to others. We also declare that they should not be compelled to pay tithes for their gardens or the pasture of animals.”.

2009, possibilitou o afloramento do dito sítio arqueológico no qual foi percebido o enterro que destoa das práticas cristãs[292].

Na Hispânia durante o medievo, a primeira instituição hospitalar destinada ao cuidado de pessoas leprosas, o Hospital de San Lázaro, foi construída em Sevilha no século XIII. No ano de 1248, Fernando III, o santo (1199-1252), pai do rei Afonso X (1252-1284) ordenou a criação da casa lazaretta no subúrbio de Macarena durante a fase de conquista da Andaluzia a fim de abrigar soldados de seu exército que haviam contraído o patógeno da hanseníase[293].

Segundo Bériac, a maneira particular de administração da gafaria enquanto instituição a torna mais distinguível dos hospitais e orfanatos: na gafaria era entre os leprosos que se escolhiam às figuras-chaves da direção da instituição.

As exageradas atitudes e respostas sociais a estas pessoas claramente não configuram uma invenção própria do medievo. O escritor Heródoto no livro *As História* já havia destacada o relacionamento dramático mantido entre os persas e os seus leprosos:

> Um cidadão contaminado da lepra branca não pode entrar na cidade e nem ter qualquer espécie de contato com o resto dos Persas, pois vêem nisso uma prova de haver o indivíduo pecado contra o Sol. Todo estrangeiro atacado desse mal é afastado do país; e, pela mesma razão, não podem tolerar os pombos brancos. Não urinam nem escarram nos rios; ali não lavam nem mesmo as mãos e nem permitem que alguém o faça, pois adotam o culto dos rios (HERÓDOTO, 440 AEC., p. 98, tradução nossa)[294] .

Para Jacques Béniac (1985), já no prelúdio do medievo já estaria instalado na Gália práticas de exclusão diretamente implicadas aos leprosos. Além disso, a recepção inadequada do taurobólio permitiu a construção de um

---

[292] Segundo cita António Pinto eram corpos de escravizados, pois era notável o relacionamento distinto estabelecido em Portugal com esse grupo social em específico. Assim: "[...] mesmo depois de morto, ainda que baptizado, o escravo não tinha direito a um enterro cristão. Atiravam-no ao acaso para qualquer monturo, mal o cobrindo de terra, de tal modo que os cães vadios não tardavam a saciar-se com os seus restos" (Castilhos apud Pinto, 2023, p. 69).

[293] O Hospital de San Lázaro funcionou como leprosaria até 1930 momento em que foi transformado em Hospital Geral, passando a atender não apenas leprosos, mas uma diversidade de outros pacientes.

[294] Cf. original: "The citizen who has leprosy or the white sickness may not come into a town or consort with other Persians. They say that he is so afflicted because he has sinned in some wise against the sun. Many drive every stranger, who takes such a disease, out of the country; and so they do to white doves, for the reason after this. Rivers they chiefly reverence; they will neither make water nor spit nor wash their hands therein, nor suffer anyone so to do".

mito, aquele segundo o qual os leprosos consumiriam sangue humano com funções rituais:

> [...] os primeiros textos um pouco esclarecedores sobre a condição dos leprosos· na Gália, no século IV, mostram-nos a viver à parte. Alguns elementos estranhos ao judaísmo vêm agravar esta rejeição. A lenda de Constantino atribui aos leprosos banhos de sangue humano. Seria uma deformação do taurobólio, espécie de batismo de sangue de um touro recebido pelos fiéis do deus pagão Mitra; (BÉNIAC, 1985, p. 135).

Após discriminar algumas das características físicas do flagelo de Hansen, buscar-se expor as consequências sociais mais evidente a tais indivíduos em Castela e Leão. O início do reinado de Alfonso X, o sábio coincide com o momento de estagnação na progressiva expansão dos leprosários em curso no continente europeu.

Elma Brenner (2021) matiza este assunto assumindo que apesar da emergência de instituições especializadas no cuidado às pessoas não as limitavam totalmente sua participação social. Touati, por exemplo, destacou que havia um componente positivo no emprego e imputação da sineta dos leprosos, vide:

> [...] nos séculos XII e XIII, o sino ou badalo do leproso servia não para alertar as pessoas para que se afastassem, mas sim para atraí-las para dar esmolas… representava um esforço para compensar a voz do leproso deficiência (TOUATI *apud* BRENNER, 2010, p. 391, tradução nossa)[295].

A cruel espoliação dos itens de propriedade privada de tais pessoas por conta da hanseníase, despojamento que bem poderia ser caracterizado como roubo, é estranha a pretensa faceta de instituições piedosas ou casas de caridade.

A lepra se destaca entre o conjunto limitado de enfermidades com representação visual nas CSM. Além disso, as cantigas de Afonso embora elaboradas para corte alcançaram um ambiente mais amplo envolvendo em suas narrativas pessoas minoritárias e sendo incluídas em contextos de devoção pública nos quais pessoas de todo o reino tinham acesso.

Apesar da importância numérica das pessoas com deficiências físicas, parece haver nenhum lastro social significativa. De modo geral, não é incomum

[295] Cf. original: "[...] in the 12th and 13th centuries, the leper's bell or clapper served not to warn people to stay away, but rather to attract them to bestow alms – it '… represented an effort to compensate for the leper's voice deficiency".

negar a devida relevância e influência cultural, econômica e social destes indivíduos. O século XII e XIII marcam uma consistente expansão da lepra, possivelmente o seu auge. J. N. Hays (2009) sustenta que a carência de grandes surtos epidêmicos antes do ano 1000 se deve ao ambiente profundamente ruralizado e caracterizado pelo reduzido contato das sociedades e populações.

Esta contínua progressão dos casos parece se vincular ao crescimento populacional e urbano que foram característicos nesses séculos. Desde o século XI os hospitais se desenvolveram atingindo seu pico no século XIII. Nestes lugares, além dos cuidados paliativos havia a preparação para a vida futura.

A desabilidade frequentemente levava à exclusão, mas também possibilitava formas específicas de inclusão em espaços religiosos e caritativos, como os hospitais. Esses locais serviam como redes de acolhimento, mas raramente desafiavam as estruturas de marginalização impostas pela sociedade. A preparação para a vida futura nos hospitais, por exemplo, reforçava a ideia de que a integração ocorria mais facilmente no plano espiritual do que no terreno social. Desse modo, a relação entre doença e desabilidade não apenas moldava as possibilidades de integração, como também revelava os limites dessa inclusão, marcada por um sistema de valores que vinculava estreitamente o corpo e a alma, a saúde física e a redenção espiritual.

3.1.4.1 As CSM e a descrição da hanseníase

A incorporação de medidas de exclusão e a necessidade permanente de cuidados influíram sobremaneira para que a lepra transformasse todos aqueles que a possuíam em uma pessoa com desabilidade. Nas palavras de Goffman (1988), estavam desabilitados igualmente com outros indivíduos com desabilidades da plena aceitação social visto que a incapacidade deles fora exclusivamente tratada como física, mas, e principalmente, como social.

No quadro abaixo apresentamos as cantigas que mencionam a condição do leproso ao mesmo tempo em que sinalizam os momentos em que

o aparecimento de tal enfermidade ocorreu e como seus possuidores procuraram superar tal situação estigmatizante.

Tabela 7: Gafos nas CSM

Cantiga	Descrição
93	gafeen
134	gafidade
5	gafo
83	gafo
93	gafo
189	gafo

Fonte: elaborado pelo autor.

Outros textos que não foram pesquisados traçam algumas referências quanto aos tratamentos fito-terapêuticos oferecidos às pessoas com hanseníase. Esses tratamentos abarcavam tanto a administração de determinados tipos de ervas, entendidas como contendo poderes curativos, como o uso de pedras com potenciais poderes que permitiram inclusive a cura de tal condição. Neste sentido, o Lapidário aponta a como indicada ao tratamento de alguém com hanseníase[296].

Ao observarmos o trecho da cantiga 93, a cura de um leproso ou gafo pelo leite da virgem maria. O próprio refrão da dita cantiga contraria a pretensa noção de que a lepra era uma enfermidade incurável. Assim, afirma "*Nulla enfermidade non é de Saar*" -Nenhuma enfermidade é impossível de ser curada – (CSM, cantiga 93, tradução nossa). Narra a história de um burguês que fora punido com a lepra, ou doença de Lázaro, pelos vícios cumulados em vida. Após uma longa estadia em um eremitério e o consequente abandono da. Para Romaní, Sierra e Casson (2016) tal enfermidade descrita na cantiga 93 parece corresponder mais ao eczema ou a psoríase que propriamente a lepra. A cantiga 93 destaca também o caminho pelo qual recorreu para recobrar a boa saúde através da piedade e devoção na Virgem:

> Este era muito bonito e bem posto / e também era instruído e tinha bom caráter, / mas praticou todos aqueles vícios que agradam ao corpo, / dos quais não queria perder nenhum. / E enquanto ele

[296] O Lapidário é bastante explícito ao apontar que o efeito da administração de tais pedras só é obtido mediante a sua utilização durante épocas específicas do ano coincidentes com o trânsito de determinados corpos celestes. A relação entre a astrologia e as práticas curativas foi bem trabalhado por Carlinda Mattos (2008).

> persistia no orgulho e no desdém, / quis Deus que sobre ele caísse uma lepra tão grave / que o fez sofrer tanto, que não quis saber mais / do mundo, a não ser de um eremitério onde se retirou./ E enquanto ele estava lá, começou a rezar / cerca de mil Ave-Marias para agradar / a mãe de Deus, para que ela quisesse sentir tristeza e pena e ter compaixão dele. / E ele manteve essa vida por três anos, / sofrendo sua pena e nunca ofendendo / Deus nem à mãe, e ele sempre rezava / as Ave-Marias que lhe mencionei. / E depois de ter feito esta oração / todas as vezes que a fizemos, a Virgem Gloriosa apareceu e disse-lhe: "Não quero mais que esta doença te faça sofrer". / Nenhuma doença… Quando lhe disse isso, descobriu um de seus seios / e com seu leite sagrado borrifou seu corpo / e imediatamente a lepra desapareceu, / de modo que toda a sua pele mudou. / Nenhuma doença… (CSM, Cantiga 93, tradução nossa)[297].

A cantiga 189 tem como personagem um peregrino anônimo que, atingido pelo sopro de um dragão, adquire lepra ou algo semelhante à lepra. Desde então passa a andar com a auxilia de muletas, contudo, sua restrição de mobilidade não o impede de buscar a cura de sua condição e de demonstrar sua fé e devoção a Maria. Em uma viagem até o santuário de Salas, o peregrino acaba por alcançar a tão desejada cura durante uma reza no altar da Virgem. A cantiga representa o peregrino portando a bengala uma tecnologia assistiva bastante difundida na época. Essa cantiga, em especial, nos oferta um caso raro de aparecimento de dragão na literatura medieval espanhola.

Tanto a narrativa religiosa (as CSM) como as SP insistem a pontuar a vinculação da condição do leproso com o pecado.

Goffman (1988) apresenta também uma preocupação em separa os símbolos de prestígio dos símbolos de estigma:

> Símbolos de prestígio podem ser contrapostos a símbolos de estigma, ou seja, signos que são especialmente efetivos para despertar a atenção sobre uma degradante discrepância de identidade que quebra o que poderia, de outra forma, ser um retrato global coerente, com uma redução consequente em nossa valorização do indivíduo (GOFFMAN, 1988, p. 40).

---

[297] Cf. original: "Este era muy guapo y bastante apuesto / y además era instruido y tenía buen carácter, / pero practicaba todos aquellos vicios que agradan al cuerpo, / que no quería perderse ninguno. / Ninguna enfermedad… Y mientras él persistía en el orgullo y el desdén, / quiso Dios que sobre él cayese una lepra tan grave / que lo hizo sufrir tanto, que no quiso saber más / del mundo, excepto de una ermita a donde se retiró. / Ninguna enfermedad… Y mientras estaba allí, empezó a decir / unas mil Avemarías para complacer / a la madre de Dios, para que quisiese sentir / pena y piedad y se compadeciese de él. / Ninguna enfermedad… Y mantuvo esta vida durante tres años, / sufriendo su pena y sin ofender nunca / a Dios ni a su madre, y siempre rezaba / las Avemarías que os he mencionado. / Ninguna enfermedad… Y Después de haber rezado esta oración / todas las veces que dijimos, se le apareció / la Virgen Gloriosa y le dijo: «Ya no quiero / que esta enfermedad te haga sufrir más». / Ninguna enfermedad… Cuando le dijo esto, descubrió uno de sus pechos / y con su santa leche, le roció el cuerpo / e inmediatamente la lepra desapareció, / de modo que toda su piel cambió. / Ninguna enfermedad…".

A imposição de sinos e badalos que acompanhavam os leprosos em sua experiência cotidiana. A estas distinções (ou simbolizações do estigma) soma-se o uso de roupas com finalidade a impor o distanciamento das pessoas com hanseníase do restante do grupo social. Assim, aproximavam-se de outros grupos marginalizados como os judeus e as prostitutas. Richards (1993) destaca uma variação regional das vestes dos leprosos:

> Em alguns lugares esperava-se que eles se vestissem de branco, em outros que usassem uma peça de material vermelho em suas vestes. Na França, eles deviam usar cinza ou preto com a letra L bordada na roupa. Determinados hospitais de leprosos às vezes possuíam uniformes distintivos para seus internos. Em ilustrações, os leprosos são frequentemente vistos usando túnicas compridas até os tornozelos e capuzes cônicos. Muitas vezes se exigia que eles usassem luvas, outra prova do temor do contágio (RICHARDS, 1993, p. 157).

Guenter B. Risse (1999) também enfatiza essa variação das roupas como uma linguagem que comunicava significados, no sentido, em que expressavam e faziam valer socialmente sanções derivadas do contexto jurídico a estes grupos marginalizados, sobretudo, os leprosos:

> [...] os leprosos recebiam roupas cinzentas especiais, uma capa ou vestimenta com cruz amarela, juntamente com chapéu e luvas. Além disso, eles receberam um sinal de alerta - um badalo ou uma buzina - para ser usado sempre que indivíduos saudáveis se aproximavam. Às vezes, uma longa vara era fornecida para que os leprosos pudessem pegar esmolas colocadas em um copo ou apontar itens que desejassem comprar. Comportar-se como um leproso reforçou a definição social estigmatizada (RISSE, 1999, p. 10, tradução nossa)[298].

Os sinais exteriores da lepra também já eram bastante comunicativos e os habilitavam a ser párias sociais devido as conotações pecaminosas atreladas a descoberta da hanseníase.

Os gafos ou leprosos também aparecem em alguns prontuários medievais designados como “malatos”. Ou seja, como praticantes de um “mal ato”. Consta na RAE (Real Academia Española), instituição madrilenha com a incumbência de salvaguardar a língua espanhola desde sua fundação em 1714, a seguinte definição sobre ordem de aparecimento da terminologia “malato” nas formas textuais castelhanas:

---

[298] Cf. original: “[...] lepers received special gray clothing, a cape or vestment with a yellow cross, together with hat and gloves. In addition, they were provided with a warning signal--either a clapper or a horn--to be used whenever healthy individuals approached. At times a long pole was furnished so that lepers could retrieve alms placed in a cup or point out items they wished to purchase. Behaving like a leper reinforced the stigmatized social definition.”.

> Está documentado pela primeira vez como substantivo, com o significado de 'pessoa que tem lepra', na Fazienda de Ultra Mar, em Almerich (1200), e conheceu o seu maior esplendor no século XIII. Ocasionalmente é usado nos fueros, neste mesmo século, como um insulto. Como adjetivo de posse ('que tem lepra') está registrado em 1254, em uma *Carta de Entrega* incluída nos Documentos da Catedral de Leão. No sentido de 'pessoa que tem uma doença', raro é atestado a partir de cerca de 1250, em *Poridat de Poridades* (manuscrito Escorial L.III.2)[299].

Há inclusive um verbo “engafecer” utilizar para nomear o ato de se tornar “gafo” (ou leproso), citado em um glossário medieval elaborado por Julio Barthe Porcel (p. 307). A forma “gafo” aparece no Dicionário Histórico da Língua Espanhola (DHLE) como “gāff, do árabe jāff 'seco', um eufemismo compreensível por se tratar do tipo de lepra chamada seca ou mutilante (Corriente, DAAL-2008, s. v.). Corominas propôs o étimo qáfca 'contraída, com os dedos dobrados', aplicado à mão do leproso” (DHLE, s./d., s.p.)[300].

Foucault defendeu que houve uma mudança drástica, no final do medievo, com o desaparecimento dos leprosos do meio social. Essa rarificação de tal condição teria empurrado as pessoas com condições intelectuais distintas, os ditos “loucos”, a completa exclusão.

Katajala-Peltomaa e Niiranen (2014) apontaram a presença de uma visão holística do ser humano na qual os aspectos físicos e mentais seriam indissociáveis:

> [...] a ideia de um ser humano era holística, na medida em que o mental não podia ser separado do físico, ou, nesse caso, do moral. Na verdade, a saúde era um componente eficaz da condição de uma pessoa e as aflições mentais não eram apenas uma preocupação médica; a incapacidade mental, assim como a loucura, era considerada um elemento exonerante em um tribunal. Os doentes mentais foram desculpados, mas também destituídos de poder; normalmente, não eram considerados culpados pelas suas ações, mas os seus direitos legais, como os direitos à herança, também

[299] Cf. original: “Se documenta por primera vez como sustantivo, con la acepción de 'persona que tiene lepra', en la Fazienda de Ultra Mar, de Almerich (1200), y vive su mayor esplendor en el siglo XIII; se usa ocasionalmente en los fueros, en esta misma centuria, como insulto. Como adjetivo de posesión ('que tiene lepra') se registra en 1254, en una Carta de entrega incluida en los Documentos de la catedral de León. En la acepción de 'persona que tiene una enfermedad', poco frecuente se atestigua desde alrededor de 1250, en Poridat de Poridades (manuscrito Escorial L.III.2)”, In: Verbete Malato. Diccionario histórico de la lengua española. RAE. Online. Acessado em 31 mar. 2024. Disponível em https://www.rae.es/dhle/malato

[300] Cf. original: “[...] gāff, del árabe jāff 'seco', un eufemismo comprensible por tratarse del tipo de lepra llamada seca o mutilante (Corriente, DAAL-2008, s. v.). Corominas propuso el étimo qáfca 'contraída, con los dedos doblados', aplicado a la mano del leproso”. Verbete Gafo. In: **Diccionario histórico de la lengua española**. RAE. Online. Acessado em 31 mar. 2024. Disponível em <https://www.rae.es/dhle/gafo>.

> eram limitados (KATAJALA-PELTOMAA; NIIRANEN, 2014, p. 3, tradução nossa)[301].

No âmbito deste contexto argumentou as diferenças corpóreas não foram merecedoras de uma prática sistematizada de medicalização. Até é possível encontrar dispersos algum medicamento de eventualmente possa atenuar uma condição física geradora de uma limitação funcional que, por sua vez, demarcou desabilidade de alguém. Mas o verdadeiro medicamento encontrado no século XIII foi o legal. A prática jurídica e as codificações legais da época se empenharam crescentemente em divergir e antagonizar as pessoas com deficiências dos demais entes jurídicos. Esse entendimento é descrito por no seguinte trecho:

> Outra distinção importante é a ausência de uma medicalização geral do corpo atípico. Embora a medicina medieval reconhecesse alguns corpos como disfuncionais ou sofredores – a medicina humoral fornece um exemplo deste mecanismo – o recurso externo de pessoas marcadas pela diferença que desejavam compreender os seus corpos estava em relação social e comparativa com as suas comunidades. Pessoas cujos corpos marcados chamaram a atenção, ou que vivenciaram e navegaram em seu mundo de forma diferente dos outros devido à diferença corporal, teriam reconhecido nessas relações os parâmetros de típico e atípico, mas podem não ter identificado suas condições como de natureza principalmente médica (SEXTON, 2020, p. 26, tradução nossa)[302].

Contudo, como evidenciado por John P. Sexton (2020) no trecho acima, muitas ocorrências que hoje poderiam ser pensadas como relacionadas ao âmbito médico eram percebidas socialmente como responsabilidade da igreja. Nesse sentido, é que, Ninon Dubourg (2017) aponta a amplitude da ação das igrejas, seguidoras das diretrizes romanas, que possuíam muito mais que o mero controle institucional visto que a tangibilidade do seu discurso se

---

[301] Cf. original: “The idea of a human being was holistic, in that the mental could not be separated from the physical, or, for that matter, the moral. Indeed, health was an effective constituent of a person’s condition and mental afflictions were not only of medical concern; mental incapacity, like madness, was considered an exonerating element in a court of law. The mentally ill were exculpated but also disempowered; typically, they were not considered guilty for their action but their legal rights, like rights to inheritance, were also limited”.

[302] Cf. original: “A further important distinction is the absence of a general medicalization of the atypical body. While medieval medicine did recognize some bodies as dysfunctional or suffering humoral medicine provides one example of this mechanism—the external recourse of persons marked by difference who wished to understand their bodies was in social and comparative relation to their communities. People whose marked bodies drew attention, or who experienced and navigated their world differently from others due to bodily difference, would have recognized in those relations the parameters of typical and atypical, but may not have identified their conditions as primarily medical in nature.”.

manifestava, inclusive, na própria imaterialidade, assim, atribuía às práticas individuais a queda da alma humana:

> A Igreja não só tem autoridade sobre os órgãos, mas é também o meio através do qual o mundo social e político impõe a sua visão sobre o corpo e lhe permite uma verdadeira flexibilidade [...] O corpo é então o receptáculo da alma, o que estabelece um binário no tratamento da Igreja: é ao mesmo tempo o meio de salvação, e o que pode causar a sua queda (DUBOURG, 2017, p. 104, tradução nossa)[303].

Por conseguinte, culpava alguém com deficiência por ser unicamente o gerador de tal condição, ao invés de propor uma reflexão mais detida sobre os fatores que desabilitavam os indivíduos. Todavia, isto não estava na ordem das preocupações ou de interesses da sociedade, em geral, daquele período.

O enfrentamento ao pecado foi uma das temáticas estruturantes da vida cotidiana medieval implicando, por sua vez, na necessidade de se realizar a confissão e a penitência. A forma como os penitentes deveriam participar deste rito religiosos marcou o debate entre os clérigos e suscitou discussões sobre a possibilidade de se confessar através do uso de sinais. A prática da confissão tornou-se cada vez mais profusa a partir do século XIII, sobretudo, após a publicação do IV Concílio de Latrão, em 1215. No entanto, como Resnick (2019) a sua implementação não fora imediata principalmente devido aos problemas logísticas implicados pelo ritual. Vide:

> A implementação dos cânones do Quarto Concílio de Latrão sobre a confissão não foi simples nem se espalhou pela Europa com igual rapidez. Embora Latrão Quarto exigisse que os leigos se confessassem perante o seu pároco, a carga de trabalho dramaticamente expandida para os padres locais durante uma única semana de liturgia. O calendário tornou quase impossível o cumprimento efetivo da legislação, especialmente em comunidades maiores (RESNICK, 2019, p. 294, tradução nossa)[304].

Afora os dilemas logísticos, somaram-se problemas de como incluírem em tal ritual religioso indivíduos que embora cristãos tinham conhecidas dificuldades comunicativas vinculadas a sua condição de pessoas com deficiências. Estes não poderiam ser abertamente excluídos e parecia

[303] Cf. original: “L’Église n’a pas uniquement autorité sur les corps, elle est aussi le média par lequel le monde social et politique impose sa vue sur le corps et lui permet une véritable flexibilité [...] Le corps est alors le réceptacle de l’âme, ce qui installe une binarité dans le traitement de l’Église: il est à la fois le média du salut, et ce qui peut causer sa perte.”.

[304] Cf. original: “The implementation of the Fourth Lateran’s canons on confession was not simple nor did they spread across Europe with equal rapidity. Although the Fourth Lateran required laypeople to confess before their parish priest,the dramatically expanded workload for local priests during a single week in the liturgical calendar made the effective fulfillment of the legislation nearly impossible, especially in larger communities”.

consensual que compreender as especificidades, sobretudo, dos surdos demandava preparar os sacerdotes e os penitentes para a confissão, determinando, dessa forma, novos regimentos dirigidos a estes indivíduos.

Outra questão amplamente discutida no século XIII e, essa se relaciona de forma vertebral com a integração de surdos no rito da confissão, é o debate em torno da capacidade de pessoas surdas expressarem sua vontade.

Remontando a história, Agostinho de Hipona (354-430) no século também destacou a necessidade do "livre-arbítrio" para a efetivação do sacramento do casamento, e para tanto, a vontade da pessoa surda deveria ser expressa de alguma forma. Naquela época, não era ainda o matrimônio um dos sete sacramentos, o que apenas se consolidaria no final do século XV, com.[305]. Contudo, os teólogos da escolástica já o tratavam como um sacramento em definitivo. O casamento representava o casamento de união de Cristo com a Igreja, No entanto, o casamento, até o ano 1220, era considerado tendo apenas uma função preventiva no âmbito moral:

> [...] o casamento evitava o pecado sem conceder qualquer presente positivo. Enquanto os outros sacramentos reformavam a alma, concedendo graça e virtude e purificando a alma da culpa, o casamento apenas impedia o sujeito de cometer pecados sexuais, principalmente ao proporcionar um ambiente lícito para satisfazer o desejo sexual compulsivo. Os teólogos não estavam preocupados com a aparente inconsistência. Aqueles que perceberam isso resolveram o problema apontando que o casamento não havia sido instituído sob a Nova Lei, mas no Éden. A instituição implicava inovação. Jesus Cristo não instituiu o casamento, mas deu-lhe a sua aprovação (*approbatio*) (REYNOLDS, 2016, p. 7, tradução nossa)[306].

No século XIII, Tomás de Aquino (1225-1274) problematizou a questão de quem comandaria a vontade humana. Na obra *Suma Teológica*, questão 9, artigos 2 e 3. No artigo 3, Aquino indaga-se se a vontade é comandada por si mesmo e no artigo 2. Além disso, Aquino autorizou a realização do sacramento da confissão (artigo 3) através de sinais ou por um intérprete. Na resposta de Aquino a objeção 2 encontramos:

---

[305] Os sete sacramentos são, respectivamente, os seguintes: 1) Batismo; 2) Confirmação (ou crisma); 3) Eucaristia; 4) Penitência; 5) Extrema-Unção (ou Unção dos Enfermos) e 6) Ordem e 7) Matrimônio.

[306] Cf. original: "They assumed that marriage obviated sin without bestowing any positive gift. Whereas the Other sacraments reformed the soul, bestowing grace and virtue and cleansing the soul from guilt, marriage only prevented the subject from committing sexual sins, chiefly by providing a licit setting in which to satisfy compulsive sexual desire. Theologians were not concerned about the apparent inconsistency. Those who noticed it solved it by pointing out that marriage had not been instituted under the New Law but in Eden. Institution implied innovation. Jesus Christ did not institute marriage but rather gave his approval (approbatio) to it".

> Para aqueles que não podem falar, basta que confessem por escrito, ou por sinal (é assim que recebemos as confissões de surdos-mudos que podem se expressar através destas duas formas), ou por intérprete (Os estrangeiros que desconhecem a língua do país e que não conseguem encontrar padres que a compreendam não são obrigados a confessar-se através de um intérprete (AQUINO, SUMA TEOLÓGICA, s.p.)[307].

No entanto, o artigo chega à conclusão, com algumas ressalvas, que apenas a expressão verbalizada da confissão pode ser considerada válida e acolhida pelos sacerdotes. Vide:

> [...] Mas é o oposto. Somos obrigados a confessar os nossos pecados, assim como somos obrigados a confessar a nossa fé. Agora, devemos confessar a nossa fé com a boca, como vemos (Romanos, cap. 10). Devemos, portanto, também confessar os nossos pecados desta forma.
>
> Aquele que pecou por si mesmo deve se arrepender por si mesmo. Agora, a confissão faz parte da penitência. O penitente deve, portanto, confessar os seus pecados com a sua própria boca.
>
> Conclusão Deve-se fazer a confissão dos pecados com a própria boca, se considerarmos a confissão como parte de um sacramento, **a menos que sejamos impedidos de fazê-lo por algum obstáculo natural** (AQUINO, SUMA TEOLÓGICA, p. tradução e grifo nosso)[308].

Aquino, portanto, destaca que um "obstáculo natural" que poderia ser perfeitamente a privação de um sentido como a audição. Nesse sentido, torna-se ainda mais enfático ao final do trecho, especificando, que

> [...] no ato do sacramento para manifestá-lo, usamos normalmente o ato pelo qual mais frequentemente temos o costume de manifestar nossos pensamentos, ou seja, diga nossas próprias palavras [...] porque os outros modos são usados apenas para complementar este (AQUINO, SUMA TEOLÓGICA, s.p., tradução nossa)[309].

---

[307] Cf. original: "Pour celui qui ne peut parler, il suffit qu'il se confesse par écrit, ou par signe (C'est ainsi qu'on reçoit les confessions des sourds-muets qui peuvent s'exprimer de ces deux manières.), ou par interprète (Les étrangers qui ignorent la langue du pays et qui ne trouvent pas de prêtres qui la comprennent ne sont pas tenus de se confesser par interprète, d'après le sentiment le plus probable. Mais pour assurer la validité de l'absolution, on doit l'engager".

[308] Cf. original: "Mais c'est le contraire. On est tenu de confesser ses péchés, comme on est tenu de confesser sa foi. Or, on doit confesser sa foi de bouche, comme on le voit (Rom., chap. 10). On doit donc aussi confesser de la sorte ses péchés. Celui qui a péché par lui-même doit se repentir par lui-même. Or, la confession est une partie de la pénitence. Le pénitent doit donc confesser ses péchés de sa propre bouche. Conclusion On doit faire de sa propre bouche la confession de ses péchés, si on considère la confession comme une partie d'un sacrement, à moins qu'on n'en soit empêché par quelque obstacle naturel.".

[309] Cf. original: "[...] dans l'acte du sacrement pour le manifester on emploie ordinairement l'acte par lequel nous avons le plus souvent coutume de manifester nos pensées, c'est-à-dire notre propre parole (Confessio, dit saint Liguori (liv. 6, n° 493), potest fieri nutu, scripto aliove signo; v. g. si quis ob anxietatem loqui non possuit, aut puella supra modum verecrunda aliter se non possit explicare quàm scripto, quo à confessario lecto, addat voce: De his me accuso. Ita Suarez, Vasquez, cardinalis de Luquo, Laymann, Salmanticenses.); car les autres modes ne sont employés que pour suppléer à celui-là".

Isso quer dizer, que os surdos faziam falar os pensamentos através das mãos e por meio gestualização/ sinalização asseveravam sua participação no sacramento. As SP, por sua vez, na Lei 34 determinavam que todos os cristãos deveriam realizar a confissão pelo menos uma vez a cada ano atribuindo, inclusive, penalidades a quem descumprissem tal lei. A lei XXX das SP *"[...] que cada vno deue dezir per si mismo sus pecados y no por carta ni por mensajero*" enfatiza a importância, novamente, da confissão ocorrer por intermédio da presença e contemplada pela oralização:

> Mensageiro nem carta não se deve ninguém enviar para confessar por seus pecados, porém aquele que fez o pecado o deve dizer por sua boca, exceto se não souber a linguagem daquele a quem se deva confessar ou houvesse em si enfermidade: **ou outra barreira que o impeça que então possa manifestar seus pecados por escrito ou dizê-los a outro que saiba sua linguagem q**ue o diga para ele estando diante daquele a quem se quer confessar: e porque isto deva ser assim feito mostra-nos nosso senhor Jesus Cristo no evangelho quando curou os dez gafos que ide e mostrassem aos sacerdotes e nisto se entende que teve por bem que cada um fosse por si a mostrar seus pecados e não um por outro e ainda se mostra pelo que disse o apóstolo Santiago que se confessassem os homens os uns aos outros seus pecados (SP, Lei XXX, tradução e grifo nosso)[310].

Apesar das SP aludirem algumas eventualidades nas quais o uso da voz e a presença física fossem contornáveis para a realização do ato da confissão tal lei também não se encontra vinculada a práticas inclusivas, já que inclusão e a preocupação com os PCDs não era provavelmente uma perspectiva levada em conta ao se normatizar as formas e meios possíveis desse sacramento.

Nesse sentido, interessava, portanto, penalizar aqueles que se desviavam das formas sancionadas pelo rei e pela igreja. Além disso, estabelecia a obrigação de se conhecer a Ave Maria, o Pai Nosso. Contudo, embora o uso do escrito para a confissão pareça consistir numa reiteração dos argumentos esboçados por Tomás de Aquino, já mencionados, não é exatamente o que ocorre. Distintamente de Aquino que fala em sinalização

---

[310] Cf. original: "Mensaiero ni carta no deue ninguno enbiar para confessar por el sus pecados mas aquel que faze el pecado lo deue dezir por su boca saluo si no supiese el linguaje de aquel a quien se deuen confessar o ouisen en si enfermedad: o otro enbargo porque lo no pudiese fazer que estonçe bien puede manifestar sus pecados por escripto o dezirlos a otri que sepa su lenguaie que los diga por el estando delante aquel a quien se quiere confessar: & porque esto deua ser ansi fecho muestranoslo nuestro señor ihesu xpisto en el euangelio quando sano los diez gafos que les dixo yd mostrad vos a los sacerdotes y en esto se entiende que touo por bien que cada vno fuese por si a mostrar sus pecados & no vno por otro & avn se muestra por lo que dixo el apostol Santiago que se confesasen los onbres los vnos a los otros sus pecados".

para membros não ouvintes da *ecclesia*, em nenhum momento a lei XXX das SP autoriza a comunicação por este canal.

Portanto, a exclusão de prerrogativas como a de se comunicar por sinais nas SP é evidência de que a integração poderia ocorrer, mas não passava pelo crivo de uma organização legal estruturada pelos legisladores castelhano-leoneses, principalmente, no caso mencionado.

3.2 Diluindo as diferenças e acomodando o diferente na narrativa das CSM

> Uma possibilidade fundamental na vida da pessoa estigmatizada é a colaboração que presta aos "normais" no sentido de atuar como se a sua qualidade diferencial manifesta não tivesse importância nem merecesse atenção especial. Entretanto, quando a diferença não está imediatamente aparente e não se tem dela um conhecimento prévio (ou, pelo menos, ela não sabe que os outros aconhecem), quando, na verdade, ela é uma pessoa desacreditável, e não desacreditada, nesse momento é que aparece a segunda possibilidade fundamental em sua vida. A questão que se coloca não é a da manipulação da tensão gerada durante os contatos sociais e, sim, **da manipulação de informação sobre o seu defeito**. Exibi-lo ou ocultá-lo; conta-lo ou não contá-lo; revelá-lo ou escondê-lo; mentir ou não mentir; e, em cada caso, para quem, como, quando e onde (GOFFMAN, 1963, p. 38, grifo nosso).

O excerto de abertura desse subtítulo revela a inquietante procura por ocultar a condição de pessoa com deficiência. Como veremos, esse desejo de omissão das diferenças que reverbera nos encontros propiciados pelas aparições da Virgem Maria nos mais diversos relatos mencionados nas CSM e as constantes viagens de peregrinos em busca da eliminação de sua condição de PCD.

De tal forma, Connie Scarborough (2017) apontou que a intermediação de elementos da devoção cristã (oração, jejum e peregrinação) eram uma forma tangível de se lidar com a condição e de atuar em favor de sua reversibilidade.

Esta incursão na história das pessoas com deficiências não é um mero tópico de curiosidade, e a pronta utilização de fontes e a inclusão de contextos nos quais as pessoas com deficiência sejam atores sociais e históricos dos processos urge. As fontes gregas, por exemplo, narram também um processo contra o capacitismo no qual o réu Lísias defende sua necessidade de receber

um benefício de invalidez equivalente a um óbulo por dia[311]. O beneficiário trata-se de um ateniense pobre e com deficiência que discursa em favor da manutenção do benefício indispensável a sua sobrevivência.

Escritores da antiguidade, tais como Cícero (106 AEC. - 43EC.), Tito Lívio, associaram eventualmente a forma *debilitas* as deficiências em geral (PENROSE, 2015). Porém, havia dentro do panteão olímpico um deus com deficiência: Hefesto. Hefesto é descrito como alguém com deficiência física com "pés tortos", sobretudo, seu nascimento é apresentado no livro *Teogonia* de Hesíodo, escrito VIII-VII AEC., no qual narra o nascimento dos deuses olímpicos. Outro exemplo da inserção das pessoas com deficiência entre os gregos é a colocação de rampas nos templos. Tais acessos beneficiaram um grande número de visitantes com dificuldades de mobilidade (reduzida ou completa) asseguravam a busca destes indivíduos a uma gama de santuários. Um recente estudo mostrou que somente no santuário de Epidauro dedicado à Asclépio (ou Esculápio), deus da medicina, dispunha de 11 rampas (SNEED, 2020). Sneed (2020) sugere a vinculação de rampas ao entendimento das dificuldades de participação de pessoas com deficiências físicas que afetavam sua mobilidade:

> [...] é possível que os santuários que estavam mais ativamente preocupados com a cura física, e especialmente com as condições que afetavam a mobilidade, fossem aqueles que estavam equipados com mais rampas. Tal especialização é evidente tanto em Epidauros como em Corinto (SNEED, 2020, p. 1026, tradução nossa)[312].

Debby Sneed (2020) apresenta numerosos casos individuais de personagens reais ou mitológicos que tiveram na Grécia antiga alguma condição equivalente ao de uma pessoa com deficiência:

> Miltíades, o herói da Batalha de Maratona durante as Guerras Persas em 490 a.C., sofreu uma lesão no joelho ou na coxa durante uma campanha e teve de ser carregado numa liteira até morrer (Heródoto 6.134-36; Strassler, 2009). No século IV a.C., o rei macedônio Filipe II sofreu a perda de um olho, uma clavícula fraturada e uma mão e uma perna quebradas (Demóstenes, Na coroa 67; Vince & Vince, 1926). O rei espartano do século IV aC, Agesilau, foi prejudicado em uma perna (Xenofonte, Hellenica 3.3.3; Brownson, 1918), e Labda, a mãe do famoso tirano coríntio do século VI aC, Cypselus, também tinha problemas de mobilidade (Heródoto 5.92; Strassler, 2009). Édipo recebeu esse nome devido ao seu "pé inchado", e um dos doze

[311] Óbulo era uma moeda grega de pouco valor feito com metais menos nobres.
[312] Cf. original: "[...] it is possible that sanctuaries that were more actively concerned with physical healing, and especially with conditions that affected mobility, were those that were provisioned with more ramps. Such a specialisation is evident at both Epidauros and Corinth.".

> deuses do Olimpo, Hefesto, mancava. Quase todos os gêneros da literatura antiga preservam evidências de mobilidade e outras deficiências, e há até um gênero de poesia para alguém com deficiência - o verso colímbico (*χωλίαμβος*) - cujo nome deriva de suas qualidades métricas "mancas" (SNEED, 2020, p. 1017-1018, tradução nossa)[313].

Fisher apresenta-nos outras ocorrências de cidadãos de cidades-estados gregas que viveram com deficiências:

> [...] na maioria dos casos o apoio estatal não foi provavelmente suficiente para cobrir o custo de vida total das pessoas afetadas. Infelizmente, as fontes descrevem apenas alguns dos destinos das pessoas com deficiência com mais detalhes, de modo que é difícil descrever ocupações típicas de pessoas com deficiência. Artistas com deficiência como o letrista cego Xenokritos de Lokroi ou o compositor coxo Dorion são bem conhecidos, e as *Noites Áticas* do Aulus Gellius narra o destino de um atleta mudo de Samos chamado Echeklous ou Echekles, que teria recuperado a voz quando as pessoas tentaram tirar vantagem dele (FISHER, 2012, p. 43, tradução nossa)[314].

Para além das relações esboçadas, é inaceitável admitir ou atribuir a estas sociedades a ideia de fossem inclusivas ou preocupadas com as condições de vida das pessoas com deficiências. É conhecido, como se evidenciou, casos de indivíduos que viveram de seu trabalho ao mesmo tempo em que foram possuidores de deficiências e, outros, também não conflitantes, como o caso de Lisías que sobrevivera graças à aplicação de um benefício dados aos cidadãos atenienses que não podiam trabalhar devido a sua situação física. Estes cidadãos eram eleitos por uma assembleia que verificava se o requerente era merecedor do benefício.

---

[313] Cf. original: “[...] Miltiades, the hero of the Battle of Marathon during the Persian Wars in 490 BC, suffered a knee or thigh injury during a campaign and had to be carried on a litter until he died (Herodotus 6.134–36; Strassler 2009). In the fourth century BC, the Macedonian king Philip II suffered the loss of an eye, a fractured collarbone and a shattered hand and leg (Demosthenes, On the crown 67; Vince & Vince 1926). The fourth-century BC Spartan king Agesilaus was impaired in one leg (Xenophon, Hellenica 3.3.3; Brownson 1918), and Labda, the mother of the famous sixth-century BC Corinthian tyrant Cypselus, was also mobility impaired (Herodotus 5.92; Strassler 2009). Oedipus was named for his ‘swollen foot’, and one of the twelve Olympian gods, Hephaestus, walked with a limp. Nearly Every genre of ancient literature preserves evidence of mobility and other impairments, and there is even a disabled genre of poetry—choliambic verse (χωλίαμβος)—that derives its name from its ‘limping’ metrical qualities.”.

[314] Cf. original: “[...] reichte die staatliche Unterstützung zur vollständigen Bestreitung des Lebensunterhaltes der Betroffenen in den meisten Fällen wohl nicht aus. Leider schildern die Quellen nur wenige Schicksale von Behinderten genauer, so dass es schwierig ist, typische Berufe von Invaliden zu beschreiben.16 Bekannt sind etwa behinderte Künstler wie der blinde Lyriker Xenokritos aus Lokroi oder der lahme Komponist Dorion, außerdem ist in den Attischen Nächten des Aulus Gellius das Schicksal eines stummen Athleten aus Samos namens Echeklous oder Echekles überliefert, der seine Stimme wieder erlangt haben soll, als man ihn übervorteilen wollte.”.

Fisher (2012) destaca ser exemplo da primeira ocorrência de uma assistência governamental direcionada aos cidadãos com deficiências – ainda que claramente estabeleça que a criação do benefício não ser baseada na necessidade de produção de justiça social, vide:

> [...] na Grécia antiga, os cidadãos com deficiência foram apoiados pela primeira vez pelo Estado. Pelo menos Plutarco relata em sua biografia do político ático Sólon que aqueles com deficiências teriam recebido assistência pública já no século VI a.C. Aí diz que o tirano Pisístrato - na sequência de um pedido já feito por Sólon - introduziu uma pensão de invalidez, que inicialmente se destinava apenas a um determinado grupo de pessoas, nomeadamente aqueles com deficiências de guerra. Contudo, presume-se que a motivação da proposta de Sólon seja menos uma preocupação com a justiça social do que um motivo pessoal; Como um certo Thersippos ficou incapacitado devido a um ferimento de guerra, Sólon decidiu fornecer apoio estatal para pessoas com deficiência de guerra (FISCHER, 2012, p. 41, tradução nossa)[315].

Algo similar é encontrado na política afonsina visto que o monarca nas SP recomenda a destinação maravedis aos indivíduos cuja deficiência surgira devido as consequências de confrontos militares. Mas quais pessoas conhecemos por nomes e sobrenomes, o que as fontes castelhano-leonesas selecionadas nos permitem aportar sobre a vida de pessoas com deficiências tantos séculos posteriores àqueles dos atenienses anteriormente mencionados. Essas questões aos poucos se respondem no suceder de discussões trazidas no desenvolver desta pesquisa.

Procurar exemplos desse extensivo processo de cerceamento das possibilidades. Encontramos algumas queixas relativas à dispensa de pessoas com deficiência atenienses do serviço militar, isto é, a sua participação na cavalaria, em Xenofontes (PENROSE, 2015). Xenofontes argumentava que essas pessoas deveriam indenizar a cidade-estado de Atenas para que tal compensação fosse empregada na contratação de mercenários estrangeiros que pudessem lutar por eles e por toda a coletividade. Este entendimento divergente é evidenciado por Penrose (2015).

---

[315] Cf. original: “Zu welchem Zeitpunkt im antiken Griechenland erstmals behinderte Bürger vom Staat unterstützt wurden, ist unklar. Zumindest berichtet Plutarch in seiner Lebensbeschreibung des attischen Politikers Solon, dass bereits im sechsten vorchristlichen Jahrhundert Behinderten öffentliche Hilfsleistungen zuteil geworden sein sollen. Es heißt dort, dass der Tyrann Peisistratos – einem bereits von Solon gestellten Antrag folgend – eine Invalidenrente eingeführt habe, die aber zunächst nur einer bestimmten Personengruppe zugedacht gewesen sei, nämlich den Kriegsversehrten. Als Beweggrund für den solonischen Antrag wird aber weniger die Sorge um soziale Gerechtigkeit als vielmehr ein persönliches Motiv unterstellt; da ein gewisser Thersippos durch eine Kriegsverletzung zum Behinderten geworden sei, habe Solon einen staatlichen Unterhalt für Kriegsversehrte beschlossen.”

Contudo, em Castela e Leão (S. XIII) encontramos restrições semelhantes sobre a necessidade da pessoa com deficiência participar da guerra e a sua exclusão da atividade bélica. Esta seria um gesto de bondade do monarca ou, um olhar mais inclusivo do contexto social, a qual os costumes sobrepunham-se. Ou quiçá seja uma consistente prática de capacitismo assente no tecido social? É difícil determinar com a confiabilidade esperada do relato e pesquisa de um historiador.

No entanto, entre as hipóteses de pesquisa aventadas está a de que se erigiram espaços de integração e exclusão da pessoa com deficiência a partir das divergências/diferenças corporificadas. Tais divergência não apenas foram fundamentais para a manutenção e formulação das identidades como serviram como critérios de distinção social (depreciativa) que permitiram que se levantassem “atos estigmatizantes” contra as pessoas com deficiências. As disposições afonsinas são exemplos já que incorporam a necessidade de diferenciar e construir uma identidade inferiorizada ao PCD.

A própria noção de capacitismo ou de preconceito com as pessoas com deficiências não existia na época, e, como vimo, nem mesmo o termo deficiência ou pessoa com deficiência eram usados cotidianamente para nomear estes indivíduos. No entanto, a ausências dos termos atualmente utilizados não implica um não reconhecimento social da categoria “deficiência” e de quem se enquadrava nela. Podemos listar uma efetiva preocupação sobre a posição na estrutura social dos PCDS nas *Siete Partidas* no reinado afonsino. Desta forma, procuramos transferir a esta pesquisa tais preocupações sobre as condições de participação social de pessoas com mobilidade reduzida, deficiências sensoriais (auditiva, visual).

Apesar da deficiência ser uma experiência universalmente compartilhada em todas as temporalidades e localidades e atingir indivíduos sem distinção da posição social ocupada por estes, a sua presença exigiu inúmeras habilidades de adaptação aos cenários desfavoráveis que se erigiram e se impuseram a seu entorno imediato. Muito mais que adaptações a deficiência adquirida, as pessoas com deficiência foram forçadas a lidar com as restrições legais erigidas pelas sociedades em que estavam inseridas.

Dessa forma, a Lei 25 da *Primeira Partida* estabelece as definições do que seria um corpo perfeito aos olhos da lei e das igrejas que seguiam as

diretrizes romanas. Assim, o título da lei já bastante elucidativo, como se vê em "*Pela posse de quais membros um homem é considerado perfeito, ou não, para que possa receber as ordens sagradas*". A referida lei aponta quem é que possuidor de uma forma corporal socialmente adequada, aceita e percebida como sagrada: "A forma de um homem é perfeita quando todos os seus membros são completos e sãos/sadios, e aquele que não o é, não pode de certa forma ser chamado de homem perfeito" (SP, Primeira Partida, Lei XXV, p. 93).

Como é possível constatar no trecho acima, o teor da lei é bastante claro ao evidenciar que quaisquer diferenças corporais que fossem responsáveis por distanciar um indivíduo dessa forma corpórea perfeita teria como prejuízo a ele uma perda significativa de direitos e prerrogativas sociais. Dessa forma, a mesma lei recomenda que os homens não sejam ordenados na igreja:

> [...] se um homem apresenta deficiências [...], seja aquelas que são visíveis, seja aquelas que estão ocultas; e sobre aquelas que são visíveis, sejam elas de maior ou menor importância, e se ele está carente daquilo que é chamado de maior, ou que o são devido ao seu tamanho, como, por exemplo, o braço, a perna, o pé, ou a mão, ou por causa da grande simetria. que eles transmitem o corpo; como, por exemplo, o olho, o nariz, a orelha ou o dedo, pois se um homem deveria estar faltando em qualquer um desses membros, por qualquer motivo, eles não deveriam conferir-lhe uma ordem sagrada (SP, Primeira Partida, Lei XXV, p. 93, tradução nossa)[316].

Porém, salienta aos prelados que realizassem uma distinção entre deficiência e deformidade. Essa distinção é esclarecida no seguinte trecho da lei XXV, da *Primeira Partida*:

> [...] podem ser ordenadas pessoas que tenham seis dedos em uma das mãos, ou que tenham um olho maior que o outro, ou que tenham ambos os olhos muito pequenos; pois isso é mais uma deformidade do que uma deficiência nos membros. Defeitos como esses, no entanto, que se enquadram na categoria de feiura, a Santa Igreja, com razão, considerada adequada, deveriam ser repassados pela inspeção real daquele cujo dever é conferir as ordens, em vez de serem resolvidos por qualquer regulamento estabelecido no que diz

[316] Cf. original: "pero esto de los mienbros se entiende desta manera que el que ha algunos dellos menos: o es de aquellos que paresçen: o de los encubiertos. & si es de los que paresçen: o es de los mayores: o de los menores. & estos que llaman mayores: o lo son en grandeza desi assi como el braço: o la pierna: o el pie: o la mano: o por grand apostura que dan a los cuerpos assi como el ojo: o la nariz: o la oreja: o el labrio: o algund dedo de las manos que por qualquier destos mienbros que aya el onbre menos por alguna manera non le deuen dar orden sacra mas si es alguno de los mienbros encubiertos que son vergonçosos de nonbrar".

> respeito ao assunto (SP, Primeira Partida, Lei XXV, p. 93, tradução nossa)[317].

Nesse sentido, a lei XXV nos informa que através de um exame de inspeção física realizado por eclesiásticos determinadas características corporais e, sobretudo, anatômicas poderiam sustentar uma negação de entrada ao sacerdócio de um possível candidato a ordenação. Consideramos, portanto, que essa validação ou invalidação era um processo necessariamente subjetivo ainda que se referisse eventualmente a critérios corporais exteriores[318]. Isso pode ser conhecido através de pistas fornecidas pelas CSM. O clérigo, que é cego desde o nascimento, é curado de sua cegueira após orações à Virgem. Trata-se, portanto, de um padre que foi ordenado mesmo com uma deficiência sensorial.

A presença de uma deficiência poderia excluir um indivíduo não apenas da atividade sacerdotal como negar a ele a capacidade de ser batizado e de se tornar um cristão. Este é o caso típico evocado na lei VI da Primeira Partida titulada “Por que os padrinhos devem reagir no batismo e quem pode ser padrinho”. Essa lei restringe o batismo a pessoas surdas e “mudas”. Ainda que havendo a concordância com o primeiro critério, a concordância na aceitação de Jesus Cristo como seu salvador, era entendida a dificuldade em externar o pensamento e vontade individuais uma barreira de acesso à religião romana. Com isso, o batismo poderia apenas ser consumada através de mediadores culturais, os ditos “padrinhos”:

> [...] isso significa que quando aqueles que desejam acreditar são possuidores de julgamento, eles devem responder por si mesmos, a menos que sejam mudos ou surdos, ou tenham algum ou impedimento de fala, ou há algo mais que impede então, devem fazê-lo: então, nesses casos, seus padrinhos devem responder por eles. A mesma regra se aplica às crianças, que não podem responder por si mesmas, nem têm entendimento suficiente para acreditar: eles, no

[317] Cf. original: “[...] pueden ser ordenados los que tuviessen seis dedos en la mano, los que tuviessen mayor um ojo que el outro, o ambos muy someros, porque esto es más de apariencia de los miembros que por su falta. Pero tales enbargos como estos que vienen por manera de cuydança por mas razon touo santa eglesia que fuesen iudgados por vista de aquel que ha de fazer las ordenes que por establesçimiento que fuesse fecho sobrello.”

[318] Lembre-se que as *Siete Partidas* só foram revogadas no século XIX e, nesse sentido, sua validade e vigência eram sabidas até essa data. No entanto, temos exemplos notórios de que estes dispositivos legais, sobretudo, o que confere a lei XXV da Primeira Partida não foram cumpridos em sua integralidade. É o caso de João de Sahagún (1419-1479) e Teresa de Cartagena (1425-1478).

> entanto, são salvos através a fé de seus padrinhos (SP, Primeira Partida, Lei VI, p. 19, tradução nossa)[319].

Portanto, as relações de parentesco artificiais, como as mediadas pelos padrinhos, cumpriam um papel fundamental na integração de indivíduos marginalizados. Alain Guerreau (1984) observa que o batismo não apenas constituía um momento de iniciação religiosa, mas também estabelecia um parentesco espiritual (ou pseudoparentesco) que sustentava a estrutura do feudalismo[320]. O controle das relações de parentesco era uma incumbência da instituição religiosa preponderante. Até mesmo a própria noção de "família", neste sentido, teria uma abrangência mais ampla e flexível, englobando a totalidade de servos em situações de dependência de um senhor.

Em síntese, os artigos da *Primeira Partida* elencados aludem bem o cerceamento da atividade de agenciar a própria vida independentemente de intermediários. A necessária inclusão de intermediários para nesta para que não fossem desabilitados das prerrogativas sociais básicas pode ser descrito como a mobilização de "tecnologias do eu", conforme definido por Foucault.

Por outro lado, ainda que esses mecanismos assegurassem algum grau de sobrevivência e acolhimento dentro da sociedade castelhano-leonesa do século XIII, não refletiam preocupações inclusivas. Como discutido, as SP empenharam-se em restringir a participação plena de pessoas com deficiência na sociedade, proibindo, por exemplo, que realizassem casamentos, participassem de tribunais ou exercessem outras funções que implicassem autonomia plena. Dessa forma, o acolhimento se dava em termos de controle e subordinação, reforçando barreiras à aceitação plena dessas pessoas no tecido social.

---

[319] Cf. original: "[...] Y esto se entende cuando tienen entedimiento aquellos que quieren crer; y estos deben responder por sí, excepto si fuesen mudos o sordos, tuviesen enfermedad o impedimento del lenguaje, o de otra cosa porque no lo pudiesen hacer, porque entonces los padrinos deben responder por ellos. Eso mismo es de los niños que no pueden responder por sí, ni tienen entendimento de crer, pero se salvan en la fe de los padrinos".

[320] Neste trabalho de 1984, Guerreau se propõe estabelecer as diretrizes de funcionamento-evolução de um sistema feudal que teria seu início situado no século VI e se estenderia até o século XVIII. Contudo, estamos mais de acordo com a perspectiva crítica observada por Susan Reynolds no livro de 1994 (sem tradução ao português), *Fiefs And Vassals*.

Conclusão

Esta tese teve como objetivo principal reconhecer os pressupostos sociais que produziram a diferenciação social entre PCDs e TABs em Castela e Leão na segunda metade do século XIII. Ainda que, em muitos aspectos, tal diferença surja de distinções calcadas nas diferenças corpóreas, convergem, de fato, de práticas e distinções fundamentadas em diferenças discursivas e representacionais sobre o corpo. A noção goffiniana de "estigma", bem como a de desabilidade foram aplicadas às SP e às CSM que, juntamente com as demais produções do *scriptorium* afonsino, participam de uma ideia de monarquia difundida pelo rei Afonso X, o Sábio.

As *Siete Partidas* não apenas regulamentavam a vida dos súditos com desabilidades, mas também contribuíam para a construção de uma ordem social na qual o rei era a cabeça da sociedade e estruturava os seus membros tal como um corpo social (os súditos). É notável que, nessa noção de organicidade, a desabilidade / deficiência era associada à incompletude corpórea, isto é, a ideia de que um corpo perfeito ou ideal de um cristão castelhano-leonês do século XIII deveria possuir todos os membros e capacidades sensoriais inalteradas. A evidência de uma ausência física / sensorial produziu a alocação desses súditos em espaços de desvantagem, com a redução de prerrogativas básicas.

Os súditos castelhano-leoneses com desabilidades aparecem inseridos em locais ou localizações culturais da deficiência, ou seja, de espaços que sobrevalorizavam determinadas habilidades em detrimento de outras.

Como vimos no capítulo 3, as *erechas* eram compensações a ser pagas em maravedis, moedas de ouro e prata produzidas durante o reinado afonsino (1252-1284). As *erechas* foram estabelecidas por Afonso X na *Segunda Partida* para restituição toda a ordem de prejuízos materiais implicados na arte da guerra, tendo os danos corporais como prioridades no recebimento das somas monetárias. Dirigidas a todos os homens com perdas e que participaram dos confrontos militares constituem um exemplo de espaço de integração já que

dão conta de fornecer dignidade ao corpo de um guerreiro que adquiriu alguma disfuncionalidade.

No entanto, ao categorizar e discriminar os súditos em torno de habilidades corporais, as SP acabam retendo grande parcela do conjunto social em “espaços de exclusão”. Nesse sentido, é possível admitir que as pessoas com desabilidades ao terem comprometidas o acesso ao próprio rito do matrimônio, a impossibilidade de libertar escravizados, de realizar testamentos ou doações, dentre outros aspectos cotidianos negados, estavam inabilitadas para aceitação social plena, constituindo, logo, súditos de segunda categoria.

Por outro lado, as *Cantigas de Santa Maria* embora representem a desabilidade como uma mera questão individual, privada, uma culpa inerente, elas claramente enfatizam apenas os aspectos muitas vezes propagandísticos que visam promover a fé a Maria e aos santuários marianos. As SP atestam ou testemunham o contrário. Elas são ao resultado do empenho poder régio de excluir e incluir pessoas a partir de critérios que não são naturais e, portanto, não constituíam, de fato, impedimentos físicos.

A compreensão destes critérios e os espaços de inclusão e exclusão permearam a construção desta pesquisa. Isto posto, resulta, portanto, possível concluir que essa ampla gama de cenários de exclusão, fabricados pela administração afonsina, estruturalmente promoveu um discurso jurídico que sustentava a exclusão e a marginalização de grupos específicos: as pessoas com desabilidades.

Para exercer controle sobre a própria vida, foi ressaltada a importância dos parentescos artificiais para que as pessoas com desabilidades tivessem assegurados muitas das premissas sociais que outros cristãos de seu tempo dispunham.

Diante do exposto, parafraseando Simone de Beauvoir (1908-1986), e sua obra seminal *O Segundo Sexo* (1949), podemos dizer que uma pessoa pode nascer com deficiências ou desenvolver alguma disfuncionalidade ao longo do curso de sua vida, mas são as sociedades que as desabilitam. Os fatores biológicos influenciam, de fato, o modo como alguém vivencia sua experiência de vida, mas as construções culturais, que conformam ou tentam amoldar aqueles que se afastam de uma pretensa noção do corpóreo, é que, por excelência, constroem os estigmas e as diferenças entre os indíviduos.

As sociedades lançam as bases pelas quais o outro possa ser julgado e penalizado por não corresponder a certas compreensões do corpóreo e do sensório normatizadas pelas instituições que dispõem do controle dos mecanismos de poder. A formação de espaços de exclusão/ inclusão pela monarquia castelhano-leonesa no governo de Alfonso X (1252-1284) foi devidamente registrado nas *Siete Partidas*.

As SP aportam importantes informações acerca deste processo de marginalização das pessoas com deficiências em Castela, sendo muitas vezes encontrados ecos na obra lírica mais emblemática do período, as CSM. Nestes relatos de milagres, podemos nos deparar com indivíduos de ocupações muito distintas, de posições sociais antagônicas que combinam os mesmos esforços em busca de abandonar sua condição corporal. Mesmo nos casos nos quais as marcas visíveis de sua deficiência propiciam atos estigmatizantes, principalmente os contreytos, vê-se que o discurso sobre a habilidade e sobre o que competiria a cada indivíduo foi norteador, criando espaços de exclusão e inclusão.

Assim, mesmo que as pessoas com deficiências não sejam as únicas a sofrerem atitudes discriminatórias e a lidar com o preconceito, investigar suas histórias e compor uma narrativa coesa a partir de numerosos fragmentos dispersos é um esforço que deve perpassar a escrita dos novos historiadores. Nesse sentido, é necessário mais do tratar essa forma particular de fazer história a um tópico de curiosidade, mas, de fato, perceber como questionar os discursos historicamente estabelecidos sobre o outro. Esse questionamento tem o potencial de reconfigurar a maneira como às PCD são percebidas em nossa sociedade hoje.

Referências

Fontes

a) Manuscritos medievais

Cantigas de Santa María, Códice rico. RBME – Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Online. Disponível em <https://rbme.patrimonionacional.es/s/rbme/item/11337#?xywh=-4011%2C0%2C11764%2C5616>. Acesso em 17 mar. 2024.

b) Edições modernas de documentos textuais

ALFONSO X, EL SABIO. **Cantigas de Santa Maria**. Ed. Walter Mettmann. 3 vols. Madrid: Castalia, 1986–1986. Clásicos Castalia 134, 172, 178

_____. **Lapidario (según el manuscrito escurialense H. I. 15)**. Introducción, edición, notas y vocabulario de Sagrado Rodríguez M. Montalvo. Madrid: Gredos, 1981.

_____. **Setenario**. ed. by Kenneth M. Vanderford. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires/Instituto de Filología, 1945.

_____. **Las Siete Partidas**. Volume 1: The Medieval Church: The World of Clerics and Laymen. Editado por Robert I. Burns e traduzido por Samuel Parsons Scott. Pensilvânia: University of Pennsylvania Press, 1991.

_____. **Las Siete Partidas**. Volume 5: The Dead, the Criminal, and the Marginalized. Editado por Robert I. Burns e traduzido por Samuel Parsons Scott. Pensilvânia: University of Pennsylvania Press, 2001.

_____. **Opúsculos del Rey Sabio**: El Espéculo. Edición de la Real Academia de la Historia (1836). Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2018.

GONZALO DE BERCEO. **Milagros de Nuestra Señora**. Editado por Vicenç Beltrán. Madrid: Alhambra, 1985.

PLINIO EL VIEJO. **Historia Natural**: Libros VII-XI. Traducciones y notas de Encamación del Barrio Sanz (Libro VII), Ignacio García Arribas (Libro VIII), Ana M.a Moure Casas (Libro IX), Luis Alfonso Hernández Miguel (Libro X), M. Luisa Arribas Hemáez (Libro XI). Madrid: Editorial Gredos, 2003.

c) Fontes secundárias:

ARISTÓTELES. **On Sense and the Sensible**. Traduzido por J. I. Beare. South Bend: Infomotions, Inc, 2000.

GALENO. **Sobre las facultades naturales**. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo. Introducciones, traducción y notas de Juana Zaragoza Gras. Madrid: Gredos, 2003.

_____. **Sobre la localización de las enfermedades (De locis Affectis).** Introducciones de Luís García Ballester. Traducción y notas de Salud Andrés Aparicio. Madrid: Gredos, 1997.

_____. **Del uso de las partes**. Introducción, traducción y notas de Mercedes López Salvá. Madrid: Gredos, 2010.

HIPÓCRATES. **Tratados Hipocráticos**: enfermedades. Volume VI. Traducciones, introducciones y notas de Assela Alamillo Sanz y Maria Dolores Lara Nava. Madrid: Gredos, 1990.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Ed. W. M. Lindsay. Trad. J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero. Madri: BAC, 1982-1983, 2 vols.

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Volume 1 (Livro I a VIII). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

THOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**: Volumes 1-9. São Paulo: Edições Loyola, 2009 – 2012.

Base de Dados *Online*

7 PARTIDAS DIGITAIS. Edição Crítica das Siete Partidas. Online. Acessado em 19 abr. 2024. Disponível em <https://7partidas.hypotheses**.org/>.**

Las Siete Partidas de Alfonso El Sabio. UNAM – Universidad Nacional Autónoma de México. Online. Acessado em 30 mai. 2024. Disponível em <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/resultados?ti=siete+partidas>.

RAE – Diccionario de la Real Academia Española. Online. Acessado em 12 abr. 2024. Disponível em <http://www.rae.es/>.

THE OXFORD Cantigas de Santa Maria Database. Dir. Stephen Parkinson. Oxford: University Oxford. Online. Acessado em 12 abr. 2024. Disponível em <http://csm.mml.ox.ac.uk/>.

THIRD Lateran Council – 1179 A.D. Online. Acessado 1 set. 2024. Disponível em <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum11.htm>.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AMUNDSON, Ron. Disability, handicap, and the environment. **Journal of Social Philosophy**: v. 23, n. 1, p. 105-119, 1992.

ÂNGULO, Javier C.; VIRSEDA-CHAMORO, Miguel. The evaluation of urinary signs and symptoms in medieval medicine. **Continence Reports**: v. 11, n. 1, p. 1-9, 2024. Online. Acessado em 23 nov. 2024. Disponível em <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2772974524000115#sec4>.

ARÓSTEGUI, Julio. **La investigación histórica**: teoría y método. Barcelona: Crítica, 2001.

BARASH, Moshe. **Blindness**: The History of a Mental Image in Western Thought. Abingdon: Routledge, 2001.

BARNES, Elizabeth. **The minority body**. A Theory of Disability. Oxford: Oxford University Press, 2016.

BARSCH, Sebastian; KLEIN, Anne; VERSTRAETE, Pieter (Eds.). **The Imperfect Historian**. Disability Histories in Europe. New York: Peter Lang, 2013.

BEALE-RIVAYA, Yasmine. Illness and Disability in Twelfth and Thirteenth-Century Notarial Documents in Medieval Toledo. **eHumanista**: n. 1, v. 23, p. 371-388, 2013.

BRADDOCK, David L.; Susan L. Parish. An Institutional History of Disability. In: Gary L. Albrecht, Katherine D. Seelman, Michael Bury, **Handbook of Disability Studies**, Thousand Oaks 2001, 11 68.

BRANTS, Luc; VAN TRIGT, Paul; SCHIPPERS, Alice. A short history of approaches to disability in the Netherlands. In: HANES, Roy; Brown, Ivan; HANSEN, Nancy E. **The Routledge History of Disability**. London: Routledge, 2017, p. 152-163.

BREA, Mercedes. Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las Cantigas de Santa María. **Revista de Literatura Medieval**: n.1, v. 1, p. 47-61, 1993.

BAYNTON, Douglas C. Disability: A Useful Category of Historical Analysis. **Disability Studies Quarterly**: v. 17, n. 2, p. 81-87, 1997.

BODIOU, Lydie; MEHL, Veronique; SORIA, Myriam. **Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge.** Turnhout: Brepols, 2011.

BOLLO-PANADERO, María Dolores. Heretics and Infidels: The Cantigas de Santa María as Ideological Instrument of Cultural Codification. **Romance Quarterly**: v. 55, n. 3, p. 163-174, 2008.

BOSWELL, John Eastburn. Expositio and Oblatio: The Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family. **The American Historical Review**: v. 89, n. 1, p. 10-33, 1984.

BOUREAU, Alain. The Sacrality of One's Own Body in the Middle Ages. **Yale French Studies**: v. 86, n. 5, p. 5-17, 1994.

BRENNER, Elma. Recent Perspectives on Leprosy in Medieval Western Europe. **History Compass**: v. 8, n. 5, p. 388–406, 2010.

BRENNER, Elma; TOUATI, François-Olivier (Eds**.). Leprosy and identity in the Middle Ages**: From England to the Mediterranean. Manchester: Manchester University Press, 2021.

BRODMAN, James William. **Charity and Religion in Medieval Europe**. Washington: The Catholic University of America Press, 2009.

BUHRER, Eliza. “But what is to be said of a fool?” Intellectual Disability in Medieval Thought and Culture. In: CLASSEN, Albrecht (Ed.). **Mental Health, Spirituality, and Religion in the Middle Ages and Early Modern Age**. Berlin: de Gruyter, 2014.

BUHRER, Eliza. Disability and consent in medieval law. **Postmedieval: a journal of medieval cultural studies:** v. 10, n. 3, p. 344–356, 2019.

BUHRER, Eliza. From *Caritas* to Charity: How Loving God Became Giving Alms. In: KOSSO, Cynthia; SCOTT, Anne (Eds.). **Poverty and Prosperity in the Middle Ages and the Renaissance**. Turnhout: Brepols, 2012.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales, 1929-1989**. A revolução francesa da historiografia. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália**. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.

BUTLER, Butler, Judith. **Bodies that Matter**: On the Discursive Limits of ‘Sex’. London: Routledge, 1993.

BYNUM, Caroline Walker. Why All the Fuss About the Body? A Medievalist's Perspective. **Critical Inquiry**: v. 22, n. 1, p. 1-33, 1995.

CALVEZ, Marcel. Le handicap comme situation de seuil: éléments pour une sociologie de la liminalité. **Sciences sociales et santé**: v. 12, n. 1, p. 61-88, 1994.

CALVEZ, Marcel. La liminalité comme cadre d’analyse du handicap. **Prévenir**: v. 39, n. 2, p. 83-90, 2000.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARRARO, Silvia. “Non ha utilità adguna”. Essere disabile nel Medioevo, **Archivio Storico Italiano**: v. 1, n. 1, p. 3-36, 2017.

CARRIER, Gregory. Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, c. 900–1200 by Scott G. Bruce. **Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies**: n. 39, v. 1, p. 244–246, 2008.

CASALDUERO, Joaquín Gimeno. Alfonso el sabio: el matrimonio y la composición de las partidas. **Nueva Revista de Filología Hispánica**: v. 36, n.1, p. 203-218, 1988.

CONNELLY, Erin; KÜNZEL, Stefanie (Eds.). **New Approaches to Disease, Disability and Medicine in Medieval Europe**. Oxford: Archaeopress Archaeology, 2018.

CONTRERAS DUENAS, Felix. Leprosy in Spain. **International Journal of Leprosy and other Mycobacterial Diseases**: v. 15, n. 2, p. 178–182, 1947.

CRAWFORD, Sally; LEE, Christina (Eds.). **Social Dimensions of Medieval Disease and Disability**. Oxford: Bar Publishing, 2016.

DAVIS, Lennard (Dir.). **The Disability Studies Reader**. New York/London: Routledge, 1997.

DAVIS, Lennard J. **Enforcing Normalcy**: Disability, Deafness and the Body. London/ New York: Verso, 1995.

DAVIS, Lennard J. **The End of Normal**: Identity in a Biocultural Era. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2013.

DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana. La miniatura en la Corte de Alfonso X. **Cuadernos de arte español**. Madrid: Historia viva, 1991.

DUBOURG, Ninon. Legal Origins of the Prohibition on Clerical Disability. In: Id. **Disabled Clerics in the Late Middle Ages**: Un/suitable for Divine Service? Amsterdam: Amsterdam University Press, 2023.

DUBOURG, Ninon. European Medieval Disability History: An Overview. In: RIOUX, Marcia H.; BUETTGEN, Alexis; ZUBROW, Ezra e VIEIRA, José (Eds.). **Handbook of Disability**: Critical Thought and Social Change in a Globalizing World. S/l: Springer, 2024, p. 89-106.

DUBOURG, Ninon. Aux origines du handicap à l’époque médiévale. Lectures d’une source historique, les dispenses pontificales aux XIIIe et XIVe siècles.**Travaux en cours, Actes des neuvièmes Rencontres doctorales Paris-Diderot, n°13**, Université Paris Diderot, Paris, p. 101-114, 2017.

DUBOURG, Ninon; KATEB, Megan. Témoignages médiévaux de la privation des sens. **Les nouvelles de l'archéologie**: v. 165, n. 1, p. 62-67, 2021.

EDMOND, Rod. **Leprosy and empire**: a medical and cultural history. New York: Cambridge University Press, 2006.

EKHOLST, Christine. The Value of a Thumb: Injuries and Disability in Swedish Medieval Law. **Mirator**: v. 2, n. 20, p. 38–53, 2021.

ELFASSI, Jacques. Isidore of Seville and the Etymologies. In: FEAR, Andrew; WOOD, Jamie (Eds.). **A Companion to Isidore of Seville**. Brill, 2019, p. 245-278.

EYLER, Joshua R. **Disability in the Middle Ages**. Reconsiderations and Reverberations. Farnham: Ashgate, 2010.

FERNÁNDEZ, Laura. Historia florentina del Códice de las Cantigas de Santa María, Ms. B.R. 20, de la "Biblioteca Palatina" a la "Nazionale Centrale". **Reales Sitios.** Revista del Patrimonio Nacional: n. 164, v. 1, p. 18-29, 2005.

FERREIRA, Manuel Pedro. The stemma of the Marian cantigas: philological and musical evidence. **Cantigueiros**: v. 6, p. 58-98, 1994.

FISCHER, Josef. Behinderung und Gesellschaft im klassischen Athen. Bemerkungen zur 24. Rede des Lysias. In: BREITWIESER, Rupert. **Behinderungen und Beeinträchtigungen /Disability and Impairment in Antiquity.** Oxford: Archaeopress, 2012, p. 41-45.

FRACO, Ángela. Las Cantigas de Santa María. Texto, imagen y música. Relaciones con la escultura y la pintura. In: **Homenaje Rafael Sancho de San Román.** 2006, p. 209-242.

FOLGAR, Carlos. Comentários sobre política e língua(s) em Afonso X o Sábio. **Verba Hispanica**: v. 24, n. 1, p. 17-34, 2016.

FOUCAULT, Michel. **A história da loucura na Idade Clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **Vigiar e punir**. Nascimento da prisão. 20 ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. **Os Anormais**: curso no Collège de France, 1974-1975. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Tecnologias del yo – Y otros textos afines**. Trad. Mercedes Allendesalazar. 1a. ed. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990.

_____. A vida dos homens infames. In: Id. **Estratégia, poder-saber**. Ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 203-222.

FRIEDMAN, John Block. **The Monstrous Races in Medieval Art and Thought**. New York: Syracuse University Press, 2000.

GARCÍA BALLESTER, Luis. Alma y cuerpo, enfermedad del alma y enfermedad del cuerpo en el pensamiento médico de Galeno. **Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría**: v. 16, n. 60, p. 705-735, 1996.

GARCÍA BALLESTER, L. **Alma y enfermedad en la obra de Galeno**. Valencia: 1968.

GARCÍA BALLESTER, Luis; ARRIZABALAGA, Jon. El médico en la Edad Media. In: in F. Bujosa Homar (coord.). **El Médico de familia en la Historia**. Madrid: Doyma, 1999, p. 35-47.

GARCÍA-GALLO, Alfonso. La obra legislativa de Alfonso X: hechos e hipótesis. **Anuario de historia del derecho español**: v. 1, n. 54, p. 97-162, 1984.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. Cómo desactivar una bomba historiográfica: la pervivencia actual del paradigma de la Reconquista. In: AYALA MARTÍNEZ, Carlos de; FERNANDES, Isabel e PALACIOS ONTALVA, J. Santiago (eds.). **La Reconquista**. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular. Madrid: La Ergástula, 2019, p. 99-119

GASSMANN, Jürg. The Siete Partidas: A Repository of Medieval Military and Tactical Instruction. **Acta Periodica Duellatorum**: vol. 9, n. 1, p. 1-27, 2021.

GEREMEK, Bronislaw. O marginal. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **O homem medieva**l. Lisboa: Estampa, 1989, p. 233-248.

GLEESON, Brendan**. Geographies of Disability**. London/ New York: Routledge, 2001.

GREEN, Monica H. Bodily Essences. Bodies as Categories of Difference. In: KALOF, Linda (Ed.). **A Cultural History of the Human Body in the Medieval Age**. London: Bloomsbury Academic, 2014, p. 141-162.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

GOFFMAN, Erving. A ordem da interação: Discurso presidencial da American Sociological Association, 1982. Rio de Janeiro. Traduzido por Bruna Gisi e Roberta Soares. **Dilemas: Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**: v. 12, n. 3, p. 571-603, 2019.

GOLDEN, Mark. Demography and the Exposure of Girls at Athens. **Phoenix**: v. 35, n. 4, p. 316-331, 1981.

GOLDEN, M. Did the ancients care when their children died? **Greece and Rome**: v. 35, n. 2, p. 152-163, 1988.

GOMES, Maria Joana; LEITE, Mariana. Para uma ordem do mundo: as leis na obra de Afonso X. 2022, p. 15-17. Online. Acessado 18 out. 2024. Disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/143989/2/579826.pdf>.

GUERREAU, Alain. **El feudalismo**: un horizonte teórico. Barcelona: Crítica, 1984.

GUREVITCH, Aaron. **La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale**. Paris: Seuil, 1997.

HARVEY, Katherine. Troubled Waters. Reading Urine in Medieval Medicine. Online. **The Public Domain Review**: 19 ab. 2023. Acessado em 23 nov. 2024. Disponível em <https://publicdomainreview.org/essay/troubled-waters/>.

HSY, Jonathan. Symptom and Surface: Disruptive Deafness and Medieval Medical Authority. **Journal of Bioethical Inquiry**: v. 13, n. 4, p. 477-483, 2016.

HSY, Jonathan et. alii. (Eds.). **A Cultural History of Disability in the Middle Ages**. London: Bloomsbury Academic, 2020, 182 p.

HUGHES, Bill. **A Historical Sociology of Disability**: Human Validity and Invalidity from Antiquity to Early Modernity. London/New York: Routledge, 2019.

JIMÉNEZ, Raquel Torres. La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII. **Alcanate x**: v. 10, p. 23 – 59, 2017.

JUÁREZ ALMENDROS, Encarnación. **Disabled Bodies in Early Modern Spanish Literature:** Prostitutes, Aging Women and Saints. Liverpool: Liverpool University Press, 2017.

KALOF, Linda (Ed.). **A Cultural History of the Human Body in the Medieval Age**. London: Bloomsbury Academic, 2014.

KATAJALA-PELTOMAA, Sari; NIIRANEN, Susanna (Eds.). **Mental (Dis) Order in Later Medieval Europe**. Leiden/Boston: Brill, 2014.

KUDLICK, Catherine. Disability History. Why We Need Another “Other”. **American Historical Review**: v. 108, n. 3, p. 763–793, 2003.

LAES, Christian. **Disabilities and the Disabled in the Roman World**: A Social and Cultural History. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

LAES, Christian; GOODEY, Chris; ROSE, M. Lynn. **Disabilities in Roman Antiquity:** Disparate Bodies A Capite Ad Calcem. Brill Academic Pub, 2013.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAVACIC GAZZANO, Ernesto. **Las Siete Partidas**. Santiago: Andres Bello, 1982.

LAWRENCE, C. H. **El monacato medieval**. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media. Madrid: Gredos, 1999.

LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. **Uma História do corpo na Idade Média**. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Trad. José Rivair Macedo. Bauru/SP: EDUSC, 2005.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. **Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval**. 2ª ed. Barcelona: Gedisa, 1986.

LINDBERG, David C. **Los inicios de la ciencia occidental**. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450). Barcelona: Paidós, 2002.

METZLER, Irina. **A Social History of Disability in the Middle Ages**: Cultural Considerations of Physical Impairment. London/New York: Routledge, 2013.

_____. Perceptions of Deafness in the Central Middle Ages. In: NOLTE, Cordula (Ed.). **Homo denialist Behinderte – Kranke – Versehrte in Der Gesellschaft des Mittelalters**. Didymos-Verla, 2009, p. 79-98.

_____. Speechless: speech and hearing impairments as problem of medieval normative texts - theological, natural-philosophical, legal. In: CRAWFORD, Sally; LEE, Christina (Eds.). **Social Dimensions of Medieval Disease and Disability**. Oxford: Bar Publishing, 2016.

_____. **Disability in Medieval Europe**. Thinking about physical impairment during the high Middle Ages, c. 1100-1400. London/New York: Routledge, 2006.

_____. Disability in the Middle Ages: Impairment at the Intersection of Historical Inquiry and Disability Studies. **History Compass**: v. 9, n. 1, p. 45–60, 2011.

_____. 'What's in a name? Considering the Onomastics of Disability in the Middle Ages'. In: **The Treatment of Disabled Persons in Medieval Europe**. Examining Disability in the Historical, Legal, Literary, Medical, and Religious Discourses of the Middle Ages. Eds. Turner, Wendy J. and Tory Vandeventer Pearman, 2010, p 15–50.

_____. **Fools and Idiots?** Intellectual Disability in the Middle Ages. Manchester: Manchester University Press, 2016.

_____. Have Crutch, Will Travel: Disabled People on the Move in Medieval Europe. In: **Travels and Mobilities in the Middle Ages**: From the Atlantic to the Black Sea. Brepols, 2015, p. 91-117.

_____. Disability in the Middle Ages: Impairment at the Intersection of Historical Inquiry and Disability Studies. **History Compass**: v. 9, n. 1, p. 45-60, 2011.

MICLON,Valentin; BÉDÉCARRATS, Samuel; MION, Leïa; PACORY, Julia; SERÉVILLE-NIEL, Cécile Chapelain de; JEANNE, Damien; SCHÜTZ, Grégory; BLANCHARD, Philippe; LIVET, Jérôme; COQUEUGNIOT, Hélène; HERRSCHER, Estelle et GUILLON, Mark. Un handicap institutionnalisé: la lèpre au Moyen Âge. **Les nouvelles de l'archéologie**: v. 165, n. 1, p. 30-37, 2021.

McNABB, Cameron Hunt (Ed.). **Medieval Disability Sourcebook**: Western Europe. 2020.

MIETTINEN, Riika. 'Disabled' Minds Mental Impairments and Dis/ability in Early Modern Sweden. **Frühneuzeit-Info**: v. 31, n.1, p. 54-69, 2020.

MILLER, Timothy S.; NESBITT, John W. **Walking Corpses**. Leprosy in Byzantium and the Medieval West. Ithaca / London: Cornell University Press, 2014.

MILLER, Timothy S.; SMITH-SAVAGE, Rachel. Medieval Leprosy Reconsidered. **International Social Science Review**: v. 81, n. 1, p. 16-28, 2006.

MITCHELL, D.T.; SNYDER, S.L. **Cultural Locations of Disability**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006.

MITCHELL, David T. Foreword. In: STIKER, Henri-Jacques. **A History of Disability**. New Foreword by David T. Mitchell and Sharon L. Snyder. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2019, p. 22-24.

MITTMAN, Asa Simon; DENDLE, Peter J. (Eds.). **The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous**. London/New York: Routledge, 2017, 790p.

MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. São Paulo: Campus, 1989.

MORÍN, Alejandro. "La frontera de España es de natura caliente.". El derecho de conquista en las partidas de Alfonso X el Sabio. In: RÍOS SALOMA, Martín F. (Ed.). **El mundo de los conquistadores**. México: Silex Ediciones, 2015, p. 375-398.

MORÍN, Alejandro. **Pecado y delito en la Edad Media**. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio. Buenos Aires: Ediciones del Copista, 2009.

NOGUEIRA, Roberto Passos; MELO, Valdir. Pessoas com deficiência: reavaliando questões de conceito e design social. **Bol. Anál. Político-Instit**: v. 8, n. 1, p. 25-30, 2015.

NOLTE, Cordula. **Frauen und Männer im Mittelalter**: in der Gesellschaft des Mittelalters. Darmstadt: wbg academic, 2011.

SÁNCHEZ DE LAS HERAS, Gustavo Raúl. El testament del ciego. In: **Fundamentos Romanísticos del Derecho Contemporáneo**. S/l: Editorial BOE, 1998, p. 251-255.

STOLZ, Michael. Randphänomene in der mittelalterlichen Kultur. **Das Mittelalter:** v. 16, n. 2, p.17– 48, 2011.

ONG, Walter J. The Shifting Sensorium. In: HOWES, David (Ed.). **The Varieties of Sensory Experience**. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses. Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 25-30.

ORLANDIS ROVIRA, José. Notas sobre la "oblatio puerorum" en los siglos XI y XII. **Anuario De Historia Del Derecho Español**: v. 31, n. 1, p. 163–174, 1961.

ORLEMANSKI, Julie. How to kiss a leper. **Postmedieval: a journal of medieval cultural studies**: v. 3, n. 2, 2012, p. 142-153, 2012.

O'TOOL, Mark P. Identity: Rediscovering the Professional Backgrounds of the Blind Residents of the Hôpital des Quinze-Vingts. In: EYLER, Joshua R. (Eds.). **Disability in the Middle Ages**. Reconsiderations and Reverberations. Farnham: Ashgate, 2010, p. 11-24.

PANATERI, Daniel. Las Siete Partidas: entropía, control y variación. Un itinerario histórico-político de su existência. **Conceptos Históricos**: v. 2, 2, p. 154-187, 2016.

PATTERSON, Cynthia. "Not Worth the Rearing": The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece. **Transactions of the American Philological Association**: v. 115, p. 115, 103-123, 1985.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da História**. Operários, mulheres e prisioneiros. 7 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

PLANN, Susan. **A Silent Minority**: Deaf Education in Spain, 1550-1835. Berkeley: University of California Press, 1997.

PENROSE, Walter D. The Discourse of Disability in Ancient Greece. **Classical World**: v. 108, n. 4, p. 499-523, 2015.

PEREIRA, Nilton Mullet. O ascetismo cortês e a invenção do indivíduo na literatura medieval. **ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História**. Londrina, p. 1-10, 2005. Online. Acessado em 4 mar. 2025. Disponível em <https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548206569_6381477e3f6871ffe7d0672c5e67f99b.pdf>.

PIERAZZO, Elena. Digital Documentary Editions and the Others. **Scholarly Editing: The Annual of the Association for Documentary Editing**: v. 35, n. 1, p. 1-23, 2014.

PINTO, António Ernesto Machado Medeiros. **Esquecimento e Restos Humanos**: o caso do Vale da Gafaria. Dissertação. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2023.

RAWCLIFFE, Carole. **Leprosy in medieval England**. Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 2006.

RESNICK, Irven M. Learning from the Confessional in the Later Thirteenth Century: Contributions to Human Sexuality, Daily Life, and a Science of Nature. **Church History**: v. 88, n. 2, p. 293–315, 2019.

REYNOLDS, Philip L. Marriage as a sacrament. In: Id. **How Marriage Became One of the Sacraments**: The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 1-10.

REVEL, Jacques e PETER, Jean-Pierre. O corpo: o homem doente e sua história. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre Nora (Orgs.). **História**: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves,1988.

RICHARD, Olivier. Le jeu des aveugles et du cochon. Rite, handicap et société urbaine à la fin du Moyen Âge. **Revue historique**: volume 675, n. 3, p. 525-556, 2015.

RICHARDSON, Kristina L. **Difference and Disability in the Medieval Islamic World**: Blighted Bodies. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

RICHES, Samantha; BILDHAUER, Bettina. Cultural Representations of the Body. In: KALOF, Linda (Ed.). **A Cultural History of the Human Body in the Medieval Age**. London: Bloomsbury Academic, 2014, p. 181-202.

RISSE, Guenter B. **Mending Bodies, Saving Souls:** A History of Hospitals. New York/ Oxford: Oxford University Press, 1999.

RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1999.

ROBERTS, Charlotte. The Bioarchaeology of Leprosy: Learning from the Past. In: SCOLLARD, DM, & GILLIS, TP. (Eds.). **International Textbook of Leprosy**. Greenville, SC: American Leprosy Missions, 2018. Acessado em 25 out. 2025. Disponível em <https://doi.org/10.1489/itl.11.1>.

ROMANÍ, J.; SIERRA, X.; CASSON, A. Dermatologic Diseases in 8 of the Cantigas of Holy Mary of Alfonso X the Learned. **History and Humanities in Dermatology**: v. 107, n. 7, p. 572-576, 2016.

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

RUSHTON, Cory James. introduction: Punishment and pity. In: RUSHTON, Cory James (Ed.). **Disability and Medieval Law**: History, Literature, Society. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, p. 1-18, 2013.

SCARBOROUGH, Connie. **Viewing Disability in Medieval Spanish Texts**. Disgraced or Graced. Berlim/New York: De Gruyter, 2017.

_____. The Disabled and the Monstrous: Examples from Medieval Spain. **Mediaevistik**: v. 28, n. 1, p. 37-46, 2015.

SEXTON, John P. Atypical Bodies. Seeking after Meaning in Physical Difference. In: HSY, Jonathan et. alii. (Eds.). **A Cultural History of Disability in the Middle Ages**. London: Bloomsbury Academic, 2020, p. 19-34.

SHAKESPEARE, Tom. Disabled people's self-organisation: a new social movement? **Disability, Handicap & Society**: v. 8, n. 3, p. 249- 264, 1993.

SHAKESPEARE, Tom. The Social Model of Disability. In: DAVIS, Lennard J. (Ed.). **The Disability Studies Reader**. New York: Routledge, 2006, p. 197-204.

SHAKESPEARE, Tom; WATSON, Nicholas. "The body line controversy": a new direction for Disability Studies? Paper presented al Hull Disability Studies Seminar: 1996. Online. Acessado em 4 ago. 2024. Disponível em <https://disability-studies.leeds.ac.uk/wp-content/uploads/sites/40/library/Shakespeare-The-body-line-controversy.pdf>.

SHILDRICK, Margrit. **Embodying the Monster**. Encounters with the Vulnerable Self. London: SAGE Publications, 2002.

SIEBERS, Tobin. Disability and the Theory of Complex Embodiment—For Identity Politics in a New Register. In: DAVIS, Lennard J. (Eds.). **The Disability Studies Reader**. 5ª ed. London: Routledge, 2016, p. 272-291.

SIEBERS, Tobin. **Disability Theory**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.

SKINNER, Patricia. **Living with Disfigurement in Early Medieval Europe**. Dallas/Texas: Palgrave Macmillan US, 2017.

SKINNER, Patricia. The light of my eyes': medieval motherhood in the Mediterranean. **Women's History Review:** v 6, n. 3, p. 391-410, 1997.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SINGER, Julie. Disability Studies. In: CLASSEN, Albrecht (Ed.). **Handbook of Medieval Culture:** Terms - Methods – Trends. Berlin/New York: De Gruyter, 2010, v. 1, p. 425-426.

_____. Disability and the social body. **Postmedieval: a journal of medieval cultural studies**: v. 3, n. 2, p. 135-141, 2012.

SNEED, Debby. The architecture of access: ramps at ancient Greek healing sanctuaries. **Antiquity – A Review of World Archaeology**: v. 94, n. 376, 2020, p. 1015-1029.

SOLALINDE, Antonio G. Introducción. In: Alfonso el Sabio. **General estoria**. Primera parte. Ed. de Antonio G. Solalinde. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, 1930.

SOUTHWELL-WRIGHT, William. Past Perspectives: What Can Archaeology Offer Disability Studies? In: WAPPETT, Matthew e ARNDT, Katrina (Eds.). **Emerging Perspectives on Disability Studies**. New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 67-96.

SPINA, Segismundo. **Introdução à Edótica**. São Paulo: Cultrix/ EDUSP, 1977.

STRICKLAND, Debra Higgs. Monstrosity and Race in the Late Middle Ages. In: MITTMAN, Asa Simon; DENDLE, Peter J. (Eds.). **The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous**. London: Routledge, 2012, p. 488-513.

THOMAS, Carol. Developing the Social Relational in the Social Model of Disability: a theoretical agenda. In: BARNES, Colin; MERCER, Geof. **Implementing the Social Model of Disability**: Theory and Research. Leeds: The Disability Press, 2004, p. 32-47.

TITCHKOSKY, Tanya. Disability Studies: The Old and the New. **Canadian Journal of Sociology/ Cahiers Canadiens de Sociologie**: v. 25, n. 2, p. 197-224, 2000.

TREMBINSKI, Donna. **Illness & Authority**. Disability in the Life and Lives of Francis of Assisi. Toronto: University of Toronto Press, 2020.

TODESCHINI, Giacomo. **Visibilmente crudeli**. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna. Bologna: Il Mulino, 2007.

TODESCHINI, Giacomo. Introducción a Visibilmente crudeli. Malviventi, persone suspette e gente qualunquedal medioevo all' eta moderna. **Revista Hstoria y Justicia**: v. 1, n. 5, p. 114-119, 2015.

TURNER, David M. Introduction: Approaching Anomalous Bodies. In: TURNER, David M.; STAGG, Kevin (Eds.). **Social Histories of Disability and Deformity**. London/ New York: Routledge, 2006, p. 1-16.

TYLER, Imogen. Resituating Erving Goffman: From Stigma Power to Black Power. **The Sociological Review Monographs**: v. 66, n. 4, p. 744–765, 2018.

VAN DYKE, Christina. Taking the "Dis" Out of Disability. Martyrs, Mothers, and Mystics in the Middle Ages. In: WILLIAMS, Scott M. (Ed.). **Disability in Medieval Christian Philosophy and Theology**. New York: Routledge, 2020, p. 203-232.

VARELA, Laura Beck. Breve panorama sobre a obra jurídica do reinado de Afonso X de Castela. Porto Alegre. **Anos 90**: n. 16, v. 1, p. 125-140, 2001/2002.

VILLA PRIETO, Josué. Introducción a la didáctica de la Medicina en la Edad Media: análisis de los tratados médicos de la Península Ibérica. **Mirabilia Medicinae**: v. 6, n. 1, 2016, p. 1-25.

WALDSCHMIDT, Anne. Soziales Problem oder kulturelle Differenz?: zur Geschichte von "Behinderung" aus der Sicht der "Disability Studies".

WELSH, Rachel Q. Cheek Rending, Bodies, and Rape in Medieval Castile, c. 1050-1300. Online. Acessado 21 jun. 2024. Disponível em https://www.jhiblog.org/2016/09/21/cheek-rending-bodies-and-rape-in-medieval-castile-c-1050-1300/

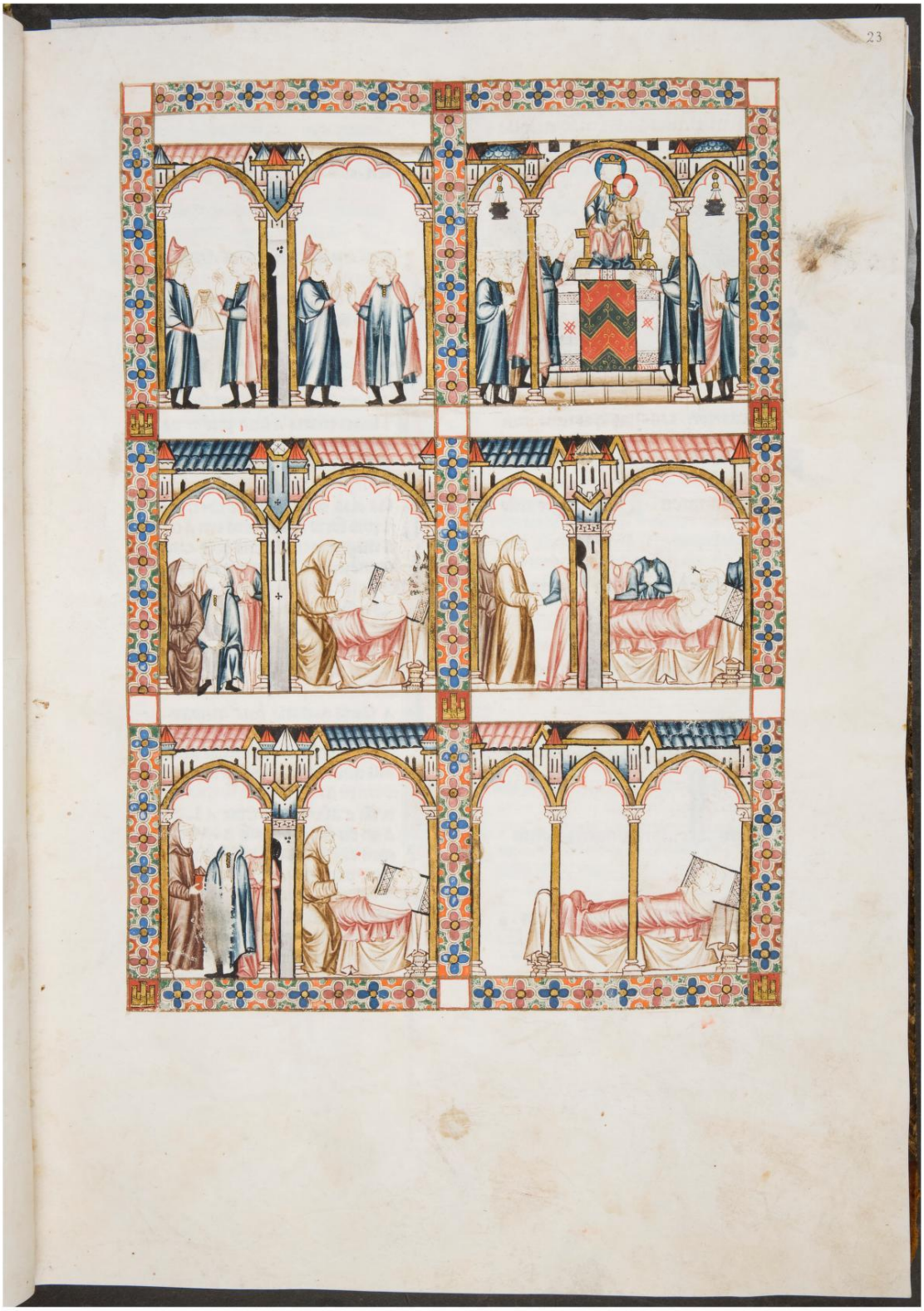
WELSH, Rachel. Tearing the Face in Grief and Rape: Cheek Rending in Medieval Iberia, c. 1000–1300. In: CONNELLY, Erin; KÜNZEL, Stefanie (Eds.). **New Approaches to Disease, Disability, and Medicine in Medieval Europe**. Oxford: Archaeopress Archaeology, 2018, p. 43-61.

WHEATLEY, Edward. **Blocks Before the Blind**: Medieval Constructions of a Disability. University of Michigan Press, 2010.

WILTSHIRE, John. A patients' history of medicine. **Clinical Medicine**: v. 7, n. 4, p. 370-373, 2007.

Anexo 1 - Cantiga 278 – CSM, Afonso X, o Sábio

Anexo 2 - Cantiga 268



Anexo 3 - Detalhe da Cantiga 108, CSM, Códice Rico, T.I.1, fol. 155v

FONTE: CSM, Códice Rico. **RBME – Real Biblioteca del Monasterio de El Escoria**l. Online. Acessado em 15 jan. 2023. Disponível em: https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/rbme/item/11337#?c=&m=&s=&cv=318&xywh=-3119%2C-1%2C9980%2C5616

Anexo 4 - Tabela: Deficiência e trabalho: formas de ocupações nas CSM

Cantiga	Ocupação - anterior a deficiência	Ocupação – após o milagre
69	Não identificada	Não identificada
101	Não identificada	Não identificada
57	Cavaleiro, salteador, guerrilheiro, ladrão	Não identificada
234	Não identificada/ apenas menciona ser um menino filho de um cavaleiro	Não identificada
262	Não identificada	Não identificada
324	Não identificada	Não identificada
92	Clérigo	Clérigo
138	Não se aplica	Não se aplica
247	Não se aplica (menina que nasceu cega)	Não se aplica
278	Não identificada	Não identificada
314	Cavaleiro / caçador	Cavaleiro
338	Servo / camponês	Servo / camponês
362	Ourives	Ourives
17	Não identificada	Não identificada
77	Não identificada	Não identificada
166	Não identificada	Não identificada
179	Não identificada	Não identificada
218	Comerciante	Comerciante
249	Mestre de obras	Mestre de obras
263	Não identificada	Não identificada
268	Não identificada / apenas informa a condição social (fidalga)	Não identificada

289	Camponês / lavrador	Camponês / lavrador
327	Clérigo	Clérigo
333	Não identificada / apenas indica se tratar de homem pobre	Mendicância
357	Não identificada	Não identificada
385	Não identificada	Não identificada
391	Não identificada / era uma menina quando do aparecimento da deficiência	Não identificada
317	Escudeiro	Mendicância
41	Cambista – Garin	Cambista
93	Não identificada / apenas informa a condição social (burguês)	Não identificada
53	Pastorzinho	Pastorzinho
81	Não identificada	Não identificada
37	Não identificada	Não identificada
54	Monge	Monge
189	Sem ocupação mencionada	Sem ocupação mencionada
125	Clérigo	Clérigo
163	Jogador de dados	Jogador de dados
134	Sem ocupação mencionada	Sem ocupação mencionada
237	Não identificada	Não identificada
343	Não identificada	Não identificada

TERMO DE RESPONSABILIDADE DE PLÁGIO

Eu, LÉO ARAÚJO LACERDA, matricula nº 21100460 declaro para todos os fins que o texto em forma de ( ) Dissertação de mestrado ou (X) Tese de Doutorado, intitulado "Forma es conplida de onbre quando ha todos sus mienbros conplidos: & sanos": por uma história das desabilidades no reinado afonsino (1252-1284), é resultado da pesquisa realizada e de minha integral autoria. Assumo inteira e total responsabilidade, sujeitando-me às penas do Código Penal ("Art. 184. Violar direitos de autor e os que lhe são conexos").

Pelotas, 11 de março de 2025.

_____

ASSINATURA