

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Instituto de Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História



DISSERTAÇÃO

**Os conflitos étnico-religiosos em Castela durante o reinado de Alfonso X
(1252-1284)**

LÉO ARAÚJO LACERDA

Pelotas, 2021

LÉO ARAÚJO LACERDA

**Os conflitos étnico-religiosos em Castela durante o reinado de Alfonso X
(1252-1284)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Daniele Gallindo Gonçalves

Pelotas, 2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

L131c Lacerda, Léo Araújo

Os conflitos étnico-religiosos em Castela durante o reinado de Alfonso X (1252-1284) / Léo Araújo Lacerda ; Daniele Gallindo Gonçalves, orientadora. — Pelotas, 2021.

163 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB:
10/1733

Léo Araújo Lacerda

Os conflitos étnico-religiosos em Castela durante o reinado de Alfonso X (1252-1284)

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

Data da defesa: 18 de fevereiro de 2021

Banca Examinadora:

Prof^a Dr^a Daniele Gallindo Gonçalves (Orientadora)

Doutora em Germanistik/Ältere Deutsche Literatur pela Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Mauro Dillmann Tavares

Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Prof. Dr. Lukas Gabriel Grzybowski

Doutor em História pela Universität Hamburg

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas do Ensino Superior – pela concessão de bolsa e patrocínio deste empreendimento intelectual, sobretudo, enriquecedor em experiências que dificilmente poderia ter usufruído sem o seu auxílio.

Agradeço aos meus pais, Livia e Laureci, e irmãs, Léia e Luana, pelo incentivo incessante em todos esses anos, pelo olhar ético recebido e por terem me oportunizado as condições, dentro de seus limites, para que continuasse meus estudos.

Agradeço às discussões fomentadas nas inúmeras aulas, palestras e eventos organizados pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH-UFPEL) e pelo Polo Interdisciplinar de Estudos do Medievo e Antiguidade (POIEMA) e, calorosamente, as mais cordiais considerações à estimada Profa. Dra. Daniele Gallindo Gonçalves, minha orientadora, pela acolhida a esta proposta de pesquisa, hoje dissertação, e, pela sua inestimável compreensão e ajuda em cada momento deste percurso.

Agradeço também ao Prof. Dr. Mauro Dillmann (UFPel) e ao Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira (UFRGS) pela inserção de questões que possibilitaram refletir sobre esta pesquisa, e cuja importância excede todas as adjetivações dicionarizadas. Também agradeço às pertinentes considerações sobre a dissertação do Prof. Dr. Lukas Grzybowski (UEL) aportando sugestões que possibilitarão futuros desdobramentos desta pesquisa.

Por fim, agradeço às colegas de mestrado Patrícia Duarte Pinto, Mariuza Pinheiro - e as nossas inumeráveis rodas de chimarrão pré-pandêmicas; as duas Jéssica's - Peres e Jéssica "Renner" -; à Francisca Jesus; ao Leonardo Augusto Antunes e ao Dário Milech Neto, e, a cada um dos que compuseram esse emaranhado de momentos inesquecíveis, remeto meu débito.

LISTA DE ABREVIATURAS

- 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: Imprensa 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.

Lista de Figuras

Figura 1: Mouro e cristão tocam alaúde	123
Figura 2. Mouros peticionam a Jaime I e Alfonso X	126
Figura 3. Detalhe, CSM, Cantiga 107	138
Figura 4. Detalhe, CSM, Cantiga 34	138
Figura 5. Detalhe, CSM, Cantiga 27	138

[...] essas trilhas continuam heterogêneas aos sistemas onde se infiltram e onde esboçam as astúcias de interesses e desejos diferentes. Elas circulam, vão e vêm, saem da linha e derivam num relevo imposto, ondulações espumantes de um mar que se insinua entre os rochedos e os dédalos de uma ordem estabelecida (CERTEAU, 1998, p. 97).

Mesmo remontando incessantemente às fontes mais primitivas, perscrutando nos sistemas históricos e linguísticos a experiência que escondem ao se desenvolverem, o historiador nunca alcança a sua origem, mas apenas os estágios sucessivos da sua perda (CERTEAU, 1982, p. 33).

RESUMO

A presente pesquisa busca oferecer uma análise das estratégias de diferenciação social que objetivavam a conversão religiosa, promovida pela elite cristã em Castela e Leão, durante o século XIII, materializadas em vestimentas, representações pictóricas, definições dos espaços devocionais e interditos interétnicos e inter-religiosos - matrimoniais e sexuais -, que tenderam a ser burlados taticamente. A noção vigente de tolerância não compreendia necessariamente a igualdade jurídica menos ainda o respeito à devoção alheia. A partir da análise de documentação literária e imagética, em um nível secundário, versos e iluminuras do cancionero mariano (Cantigas de Santa Maria, segunda metade do século XII), e jurídica (Fuero Real, 1255; Siete Partidas, 1256-1265) produzidas no reinado de Alfonso X, o Sábio, governante dos Reinos de Castela e Leão, entre 1252 e 1284, pretende-se circunscrever questões religiosas que são permeadas por aspectos políticos. A interpretação que se expõe consiste no esforço de destacar as tensões e conflitos subjacentes à vivência de práticas religiosas de sefarditas e mudéjares através de Cantigas que narram a destruição pública de imagens, a blasfêmia e massacres judaicos, entendido como processos perpassados por interesses políticos não só filiados ao expansionismo territorial conduzido pela conquista peninsular cristã, como também pelo projeto político-ideológico afonsino de instituir uma unidade religiosa a Ibéria medieval.

Palavras-chaves: Alfonso X; Judeus; Muçulmanos; Castela e Leão; Século XIII.

Abstract

The present research seeks to offer an analysis of social differentiation strategies that aimed at religious conversion, promoted by the Christian elite in Castile and Leon, during the 13th century, materialized in clothing, pictorial representations, definitions of devotional spaces and interethnic and interreligious interdicts. - matrimonial and sexual -, which tended to be tactically circumvented. The prevailing notion of tolerance did not necessarily include legal equality, much less respect for the devotion of others. From the analysis of literary and imagery documentation, at a secondary level, verses and illuminations of the Marian songbook (*Cantigas de Santa Maria*, second half of the 12th century), and legal (*Fuero Real*, 1255; *Siete Partidas*, 1256-1265) produced in the reign of Alfonso X, the Sage, ruler of the Kingdoms of Castile and Leon, between 1252 and 1284, it is intended to circumscribe religious issues that are permeated by political aspects. The interpretation that is exposed consists of an effort to highlight the tensions and conflicts underlying the experience of Sephardic and Mudejar religious practices through *Cantigas* that narrate the public destruction of images, blasphemy and Jewish massacres, understood as processes pervaded by political interests not only affiliated to the territorial expansionism driven by the Christian peninsular conquest, as well as by the political and ideological project of establishing a religious unity in medieval Iberia.

Keywords: Alfonso X; Jews; Muslims; Castile and Leon; 13th century.

Sumário

Introdução	7
1 Relacionamentos interétnicos: disposições normativas sobre a interação cultural	23
1.1 Fronteiras e Identidades étnico-religiosas.....	23
1.2 Detalhamentos do corpus documental.....	35
1.2.1 Fuero Real, Siete Partidas e Cantigas de Santa Maria.....	42
1.3 Reconquista e Convivência.....	54
1.4 Normatização e marginalização em Castela e Leão (século XIII): casamentos e conversões.	60
2 Admoestações, guerra e blasfêmia: a exteriorização do conflito religioso	80
2.1. A vingança como instrumento de ação divina	80
2.2 “Vengar por la palabra”: blasfemadores	86
2.3 “He houveram todos de morrer”: a “justiça” Mariana.....	94
2.4 “Por onrrar a fe de Cristo/e destroyr a dos mouros”.....	101
3 Vestindo o “Outro”: a incorporação de traços distintivos a judeus e mouros	108
3.1 As iluminuras das CSM e o Scriptorium alfonsino.....	121
3.2 Identificando a etnicidade: cortes de cabelos, barbas e raça.....	127
3.3 Identificando a etnicidade: vestuário e emblemas.....	132
Considerações finais	141
Referências	144
Fontes	144
Referências Bibliográficas	144
Base de Dados Online.....	157
Anexos	159

Introdução

O jornal mais vendido diariamente na Alemanha, *Bild*, destacava em 2018 os dados de uma pesquisa que mostrou que 1 em cada 4 judeus europeus já haviam sofridos ataques antissemitas, e 85% dos entrevistados percebia o antissemitismo como o maior problema da Alemanha atual¹. Para o *Bild* cerca de 90% dos casos de intolerância religiosa e antissemitismo são praticados por extremistas de direita². Em outra notícia que exige leis mais rigorosas contra os ataques antissemitas, o *Bild* informa dados alarmantes que evidenciam o desrespeito com a comunidade judaica: “judeus são mais uma vez cuspidos nas ruas da Alemanha”; nas escolas o termo “judeu” é, novamente, utilizado como palavrão, e transitar por um bar shisha [bar de narguilé] com um kipá³ é suficiente para ser atacado (REICHELDT, 2019).

Segundo o documentário “*Antisemitism in Europe*” (2018), produzido pela empresa de radiodifusão alemã *Deutsche Welle- DW [Onda alemã]*, o temor dos ataques de ruas quer seja através do assédio verbal, quer seja por intermédio de violência física, obrigam os judeus a mudarem seus comportamentos cotidianos:

[...] Nos últimos anos, a cultura da vida judaica e as tradições tiveram um renascimento na Alemanha, mas as salas de oração e os jardins de infância costumam estar localizados em áreas fechadas, longe da rua e fora dos olhos do público protegidos pela polícia devido ao medo de ataques antissemitas (MORELL; HASSE, 2018, 2'04- 2'25, tradução nossa)⁴.

¹ **Jews in Europe alarmed by rising anti-Semitism.** DW – Deutsche Welle, 7 dez. 2018. Acessado em 8 mar. 2020. Disponível em <<https://www.dw.com/en/jews-in-europe-alarmed-by-rising-anti-semitism/a-46626142>>.

² **We need tougher laws against anti-Semitic attacks.** Julian Reichelt. In: *Bild*, Berlim, 2 ago. 2019. Acessado em 8 mar. 2020. Online. Disponível em *We need tougher laws against anti-Semitic attacks*.

³ Ainda que o Kipa não seja uma obrigação judaica seu uso pelos homens tornou-se uma tradição religiosa vinculada à identificação da própria comunidade. Para mais informações veja: **Porquoi les juifs portent la Kippa.** Eugénie Bastié, *Le Figaro*, 13 jan. 2016. Acessado em 15 mar. 2020. Online. Disponível em <<https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2016/01/13/01016-20160113ARTFIG00111-pourquoi-les-juifs-portent-la-kippa.php>>.

⁴ Cf. original: “[...] In recent years Jewish life culture and traditions have enjoyed a renaissance in Germany but prayer rooms and kindergartens are often located in closed area away from the street and out of the public eye protected by police due to fears of anti-semitic attacks (2'25), in: **ANTISEMITISM in Europe.** Dir. Andreas Morell e Johanna Hasse. Produção: Maximilian Reich. Produtora: Polish National Film Archive/Warsaw Documentary/Film Studio (WFDIF). Deutsche Welle, 2018, 42'25”. Acessado em 8 mar. 2020. Online. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=CD1LuZtBAZo>>.

Salman Rushdie publicou, em 1988, *Os versos satânicos*, um dos romances mais famosos do século XX, baseado na mitologia religiosa islâmica, na suposta surata suprimida do Corão. O cerne da narrativa está na trajetória de dois sobreviventes indianos que, após um atentado, são arremessados do avião na cidade de Londres – Gibril Farishta e Saladin Chamcha. Gibril transforma-se em Gabriel enquanto Saladin torna-se o diabo:

The Satanic Verses é uma epopeia surreal da experiência do imigrante, ambientada em Londres e Bombaim (como era chamada na época). Ele segue dois homens indianos, os únicos sobreviventes de um vôo explodido por terroristas Sikh sobre o Canal da Mancha, que milagrosamente sobrevivem à queda e pousam na praia abaixo. Um deles, um ator famoso por interpretar os deuses do panteão hindu, descobre que um halo apareceu sobre sua cabeça. O outro, que vive há anos na Inglaterra tentando se distanciar de suas raízes indígenas, desenvolve chifres na cabeça, uma cauda diabólica e uma halitose terrível (DRESSER, 2019, s.p., tradução nossa)⁵.

A narrativa de Rushdie ocorre nos sonhos do profeta Maomé, dialogando com a versão corânica que atribui o texto sagrado dos muçulmanos às revelações do anjo Gibreel ao longo de 22 anos, em aparição ao profeta, em Meca e Medina. Logo, à semelhança das situações oníricas, o livro de Rushdie atribuir nomes que não correspondem necessariamente aos seus correlatos. Nas palavras de Rushdie “[...] deliberadamente, não chamei Meca à cidade. Não chamei Maomé a Maomé, porque não queria que fosse um retrato dele, mas um sonho dele” (RUSHDIE, 2009, 10’12-10’20)⁶.

Assim, mesmo que diretamente não os nomeie, há, no entanto, uma associação que está longe de ser meramente casual. Desse modo, confere aos personagens nomes como Mahound, termo pejorativo cunhado a Maomé pelos cruzados; Meca aparece como Jahilia, o nome dado ao período de ignorância pagão que precede o surgimento do Islã; as prostitutas recebem o nome das

⁵ “The Satanic Verses is a sprawling, surreal epic of immigrant experience, set in London and Bombay (as it was called at the time). It follows two Indian men, the only survivors of a flight blown up by Sikh terrorists over the English Channel, who miraculously survive the fall and land on the beach below. One of them, an actor famed for playing gods from the Hindu pantheon, finds a halo has appeared over his head. The other, who has lived in England for years trying to distance himself from his Indian roots, develops horns on his head, a devilish tail and appalling halitosis”, in: **Islam after Salman**. Aeon, Sam Dresser, 21 fev. 2019. Online. Acessado em 12 set. 2020. Disponível em <https://aeon.co/essays/can-there-ever-be-another-novel-like-the-satanic-verses>

⁶ **Salman Rushdie y los versos satánicos [The Satanic Verses affair]**. Dir. Janice Sutherland. Reino Unido: BBC, 2009, 90 min. Documentário. Acessado em 21 fev. 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2zK_WK1ymE0>.

esposas de Mahound. Para os muçulmanos o livro careceu de respeito e sensibilidade ao Islã apresentando-o como uma religião enganosa.

Imediatamente, a obra produziu repercussões políticas globais, tais como a proibição de venda e distribuição no mercado editorial indiano pela editora *Penguin Books*, como também protestos da comunidade muçulmana inglesa em Bradford que incineraram publicamente seus livros. O impacto simbólico do ato cuja última lembrança advirá da queima de livros pelos nazistas está no pungente atentado à liberdade de expressão e censura da imprensa.

Nas palavras de Rushdie, em sua defesa qualquer religião e qualquer personagem histórico, nem mesmo Maomé, podem estar isentos de uma avaliação crítica. Em decorrência das suas considerações sobre o Islã e a vida do profeta Maomé, recebeu uma sentença de morte do aiatolá Khomeini, em Islamabad, que proferiu uma *fatwa* – uma opinião pública com tom condenatório. Por outro lado, aparte das motivações de frear a reaproximação das relações do Irã com o Ocidente forjando um novo inimigo, ocasionou transtornos pessoais ao escritor que passou a viver sob proteção da *Scotland Yard* até o cancelamento da *fatwa*, logo após, a morte de Khomeini, em 1998.

Em 2001, um ataque terrorista do grupo terrorista Al Qaeda, comandada por Osama Bin Laden, às torres gêmeas no centro comercial nova-iorquino reintroduziu no debate público a perspectiva da tolerância/intolerância entre as tradições religiosas e as distinções entre Oriente e Ocidente. Na Espanha, o primeiro ministro José María Aznar, em comunicação ao presidente dos Estados Unidos à época, Georges W, Bush ofereceu apoio no combate aos terroristas, sugerindo que “o problema da Espanha com Al Qaeda começou no século VIII”, precisamente, o momento no qual berberes convertidos, superficialmente islamizados, oriundos do norte africano e Marrocos, migraram para a Hispânia⁷. Por outro lado, também destacou que a Espanha havia sido vitoriosa em 1492 em sua rejeição em ser outro apêndice do mundo muçulmano.

⁷ Aznar asegura en Washington que el problema de España con Al Qaeda 'empieza en el siglo VIII'. El mundo.es, 22 set. 2004. Acessado em 12 set. 2020. Online. Disponível em <https://www.elmundo.es/elmundo/2004/09/22/espana/1095805990.html>

Recentemente, em 2015, o jornal parisiense Charlie Hebdo foi bombardeado pelos irmãos Chérif e Saïd Kouachi: “[...] onze pessoas morreram na chuva de balas dos Kalashnikovs. Então os perpetradores correram para a rua e gritaram: Allah é grande. Matamos Charlie Hebdo. Vingamos o profeta Maomé”⁸. Os criminosos pretendiam se vingar da malograda sátira publicada na edição 1011, continha uma representação pictórica do profeta Mohammed (Maomé), proibida segundo o Corão e punível com a morte, e uma analogia a “Sharia”, isto é, ao conjunto de prescrições das leis islâmicas. Em consternação a tragédia ocorrida, reações de solidariedade com o slogan “*Je suis Charlie*” [Eu sou Charlie] ecoaram nas ruas e redes sociais nos dias seguintes.

Estes acontecimentos em seu conjunto, antes de constituírem casos isolados, ou fatos exclusivos do mundo contemporâneo perpassam as fronteiras temporais, sendo que tal substrato de intolerância esteve presente no medievo em solo ibérico e se projetou em relação às minorias religiosas. Neste sentido, esta pesquisa se propõe a um exercício interpretativo dos conflitos e tensões religiosas emergentes na Castela medieval, entre os anos de 1252 e 1284, examinando as relações religiosas em uma sociedade multicultural na qual conviviam rivais militares e religiosos. Neste sentido, sem imputar às fontes uma perspectiva idealizada, que elogie aquela época enquanto uma era dourada, e exemplo para o nosso tempo, nem uma imagem distorcida, considerando-a enquanto antessala de ação de grupos terroristas contra o modo de vida ocidental.

Assim, nas *Cantigas de Santa Maria* (séc. XIII, CSM) inúmeras histórias narram conflitos e ataques de cristãos a judeus sefarditas e mudéjares, mouros⁹ circunscritos na área de dominação cristã. Nelas, a Virgem é frequentemente invocada ou aparece para interceder em favor da comunidade

⁸ Cf. original: “[...] Elf Menschen sterben im Kugelhagel der Kalaschnikows. Anschließend laufen die Täter auf die Straße und rufen: "Allah ist groß. Wir haben Charlie Hebdo getötet. Wir haben den Propheten Mohammed gerächt", in: **Fünf Jahre danach: "Charlie Hebdo" - und der Niedergang der Karikatur**. DW – Deutsche Welle, Suzanne Cords, 1 jul. 2020. Online. Disponível em <https://www.dw.com/de/f%C3%BCnf-jahre-danach-charlie-hebdo-und-der-niedergang-der-karikatur/a-51902548>

⁹ Para Hilário Franco Júnior (1990) o termo “mouro” remete ao norte da África desde onde os árabes teriam iniciado o processo de conquista do Reino Visigodo: “[...] os muçulmanos ibéricos eram genericamente chamados de mouros, do latim *mauri*, designativo da gente proveniente da Mauritânia, isto é, norte da África”.

cristã, como também auxilia mulheres parturientes judias. Maria é, inclusive, representada pictoricamente a partir da perspectiva mudéjar vestindo uma “almexia azul”, túnica típica dos muçulmanos (MACEDO, 2008). Essa pequena evidência ou indício estaria simplesmente relacionado à influência do iluminador, isto é, a atribuição pessoal que este ofereceu a Virgem Maria, tendo em vista que na escola de tradutores de Toledo trabalhavam em conjunto cristãos, judeus e muçulmanos¹⁰, ou seria expressão, efetiva, das trocas e intercâmbios constantes nessa sociedade pluricultural?

O desaparecimento forçado e gradual de grupos religiosos não cristãos foi considerado decisivo para a consolidação da Espanha como nação (BRANN, 2009). A assimilação cultural dos grupos religiosos em Castela, a rejeição a suas crenças e cultura, na prática nunca se efetivou. Assim, as diferenças ainda estiveram latentes no cenário social espanhol, sendo sistematicamente objeto de estatutos de pureza de sangue que diferenciava os fiéis entre conversos (cristãos novos) e os cristãos velhos:

[...] Depois de completar a Reconquista cristã, os descendentes batizados dos muçulmanos e dos judeus foram convertidos em objeto de infâmia, e ‘estatutos de pureza de sangue’ dividiram os espanhóis em duas castas, os Velhos cristãos, de puro sangue, e os Cristãos Novos, de sangue impuro [...] a falsa crença dos mouros e judeus tinha maculado outrora seu sangue, e esta mácula, ou ‘nota’, tinha sido transmitida hereditariamente até seus remotos descendentes (POLIAKOV, 1974, p. 4-5).

A unidade espanhola ainda é produto de discutível, visto que ainda predomina uma diversidade linguística considerável, além de várias regiões reivindicarem sua emancipação política, como a Catalunha e o País Vasco. Neste sentido, entendemos que a assimilação cultural ou aculturação¹¹ são

¹⁰ Segundo Jonathan Ray (2010) somou-se a tomada de territórios muçulmanos a aprendizagem de conhecimentos oriundos dessas culturas absorvidas: “à medida que os reis de Castela e Leão, Portugal, e a Coroa de Aragão expandiam seus domínios para o sul, demonstravam um grande interesse na aquisição de conhecimento e de território. Esses monarcas, juntamente com uma série de outros nobres, bispos, abades e líderes das Ordens Militares, procuraram acessar as riquezas intelectuais das cidades muçulmanas que começaram a passar sob o domínio cristão. Eles encomendaram traduções em latim e romance de obras em árabe de qualquer estudioso familiarizado com os dois idiomas. [...] representa uma grande variedade de projetos apoiados por diversos patronos, incluindo o arcebispo de Toledo, Rodrigo Jimenez de Rada (1170-1247) e o rei Alfonso X de Castela (1252-1284)”.

¹¹ Por aculturação ou assimilação cultural, termos caros a Antropologia, designamos a inclusão de práticas e elementos oriundos de outras culturas como integrantes de uma estrutura cultural já constituída. Neste sentido, tornam-se conceitos inoperantes na medida em que circunscrevem as ações e as apropriações (ou influências) como incorporações passivas e que

além de inoperantes, sistemas de elucidação teórica que inibem a compreensão das trajetórias de resistência de judeus e muçulmanos.

Para Menocal (2006) o próprio pressuposto de expulsar os “outros” consistiria em algo impensável ou algo que causaria espanto nos tempos do rei Sábio: “[...] Alfonso X sem dúvida ficaria surpreso com a sugestão de que o árabe não era uma parte vital do universo cultural castelhano ou que os judeus não eram toledanos ou sevilhanos, nem cidadãos de sua ‘Espanha’.” (MENOCA, 2006, p. 7, tradução nossa). No entanto, o rei Alfonso X tinha uma compreensão clara do lugar social destes grupos (judeus e muçulmanos) em relação à população cristã castelhana-leonesa dando contornos precisos a partir da diferenciação no tecido social através da atribuição de restrições e um estatuto que os tornavam cidadãos de segunda espécie.

Na vida cotidiana dessas três comunidades havia a renitente tentativa de convencimento dos grupos sefardita e mudéjar de que a única religião verdadeira era a cristã. Devido a pouca eficácia da pregação cristã na conversão dos judeus desenvolveu-se no sul do reino Franco um método que consistia no uso da própria literatura rabínica e Talmud para confirmar a constatação de que Jesus era o messias a quem o Antigo Testamento mencionava. Tal método foi empregado na corte aragonesa, comandada pelo sogro de Alfonso X, Jaime I (1208-1276). Além deste método, obrigou-se nas sinagogas que judeus ouvissem os sermões cristãos (GAMPEL, 1992). Em paralelo a isso, temos o relacionamento paradoxal que também caracterizou a organização social castelhana-leonesa, mesmo que o rei nomeasse judeus para o alto escalão administrativo do reino, era tenaz em seu empenho de convertê-los a sua fé:

Por um lado, na corte de Alfonso, judeus, cristãos e muçulmanos podiam se misturar livremente enquanto contribuíam para uma agenda intelectual imposta pela realeza. Por outro lado, o mesmo Alfonso também poderia dar voz ao libelo de sangue cristão (embora o rei afirmasse claramente que tais acusações contra os judeus teriam que ser provadas) e a disseminação de imagens anti-judaicas através da publicação das Cantigas de Santa Maria, uma coleção de poemas compilados em homenagem à Virgem Maria. E se James I pudesse apreciar mais do que qualquer outro monarca cristão ibérico o valor de suas comunidades judaicas, isso não o impediu, como acabamos de ver, de buscar realizar uma fantasia cristã milenar que

acabam por destituir a cultura original de seus aspectos característicos. Em geral, supõe-se que a cultura do grupo dominante acabe por difusão prevalecendo, paulatinamente.

recebera um novo impulso no século XIII: a conversão do povo judeu (GAMPEL, 1992, p. 22, tradução nossa)¹².

Neste sentido, propõe-se através desta pesquisa que houve uma deliberada ação “estratégica” de Alfonso X, sustentada por um projeto político-ideológico de uniformização cultural e cristianização do infiel, de modo, que a suposta “tolerância” vigente excluía o elemento religioso e nem implicava isonomia. Desta forma, a gradual deterioração da condição social dos sujeitos oriundos do judaísmo e islamismo esteve permeada de práticas que procuravam eliminar paulatinamente crenças religiosas distintas da fé cristã, visando subjacentemente impor a homogeneidade cultural aos domínios de Alfonso X, o Sábio. Para tanto, procurou-se, de modo estratégico, forjar uma exterioridade, a mouros e judeus, a partir da imputação de atributos negativos, demarcando e consagrando diferenças sociais por intermédio de caracterizadores identitários.

Assim, temos que a história medieval da Espanha se definiu a partir de uma história do “Outro”, época em que o suposto invasor muçulmano estivera no controle da Andaluzia, em virtude disso, a península ibérica teria sido vítima de uma intencional exclusão das produções de Jacques Le Goff (SILVEIRA, 2009)¹³. A importância para a historiografia em geral, da terceira geração dos analistas, sobretudo, de medievalistas como Georges Duby e Le Goff foi definida por Mário Bastos em entrevista a Carolina Fortes: “[...] Costumo dizer que se Jacques Le Goff, Georges Duby e cia. fossem assiriólogos, seria a Assiriologia, e não a História Medieval, a galgar patamares em que nos

¹² Cf. original: “On the one hand, at Alfonso's court, Jews, Christians, and Muslims could mix freely while contributing to a royally mandated intellectual agenda. On the other, the same Alfonso could also give voice to the Christian blood libel (though the king clearly stated that such charges against Jews would have to be proven) and the dissemination of anti-Jewish imagery through the publication of the *Cantigas de Santa Maria*, a collection of poems compiled in honor of the Virgin Mary. And if James I could appreciate more than any other Iberian Christian monarch the value of his Jewish communities, this did not prevent him, as we have just seen, from seeking to fulfill a millennial Christian fantasy that had been given fresh impetus in the thirteenth century: the conversion of the Jewish people”.

¹³ No entanto, tal constatação pode ser desproporcional: com a devida vênia, lembramos que esta carência de estudos sobre espacialidades periféricas não é exclusivo da tradição acadêmica francesa permeando frequentemente outras historiografias. No caso francês destacam-se as pesquisas de Adeline Rucquoi - e o seu livro *História Medieval da Península Ibérica* (1995) -, sobremaneira, vinculada à Península Ibérica. No entanto, conforme SILVA e TEIXEIRA (2019, p. 445) observaram sobre as produções da pós-graduação no estado do Rio Grande do Sul, entre 2003/2016, estas apresentam uma predominante concentração temática em torno do medievo ibérico e de assuntos religiosos. Assim, nossa pesquisa encontra-se fortemente atrelada a essa perspectiva já estabelecida, dedicando-se a compreender as interações inter-religiosas em Castela e Leão no século XIII.

encontramos hoje no Brasil” (BASTOS, 2014). Vastamente traduzida ao português, os autores e própria a historiografia francesa reservaram um papel secundário, resumido ao âmbito da irrelevância a investigação de passados em que estes outros deveriam ser protagonistas, acreditando ser a França o ápice civilizacional, e deduzindo padrões interpretativos cabíveis às realidades concernentes ao passado do reino Franco como discursos gerais.

Entretanto, é importante destacar que grande parte de nossas imagens mentais sobre os muçulmanos vinculam-se aos nossos filtros culturais e aquilo que Edward Said (1995) identificou como “orientalismo”, isto é, as formas pelas quais o Oriente foi imaginado e construído a partir de uma perspectiva ocidental e ocidentalizante. Neste sentido, observa Said que a configuração de identidades implica necessidade de construção de opostos:

[...] O desenvolvimento e a manutenção de toda cultura exigem a existência de outro alter ego diferente e competitivo. A construção da identidade [...] envolve a construção de opostos e outros que, na verdade, estão sempre na contínua interpretação e reinterpretação de suas diferenças em relação a nós (SAID, 1995, p. 332, tradução nossa)¹⁴.

As pressuposições estereotipadas do “Outro” no cenário ibérico permitiram forjar a identidade cristã. Assim, ao procurar destacar os atributos negativos das outras experiências religiosas e marginalizar seus praticantes, buscou-se com o convívio e os intercâmbios sociais e culturais com as minorias religiosas, provocar uma sistemática rejeição coletiva a estes sujeitos, visto que não eram cidadãos, mas problemas que necessitavam de resolução. Para além desse aspecto, ressalta Rejane Jardim que “[...] a luta contra o Islã, com ou sem a ajuda do céu, marcou o processo de formação de uma autoimagem cristã na península” (JARDIM, 2006, p.79).

Tanto em Al-Andaluz como nos reinos hispano-cristãos a utopia do respeito e colaboração inter-religiosa possivelmente nunca foi genuinamente verificada senão, muito posteriormente, nos textos historiográficos de autores dos séculos XIX e XX, nem a sua trajetória histórica no que compreende o que definimos classicamente como Idade Média, poderia ser do modo como seus

¹⁴ Cf. original: “[...] The development and maintenance of every culture require the existence of another, different and competing alter ego. The Construction of identity [...] involves the construction of opposites and others whose actually is always to the contininious interpretation and reinterpretation of their differences from us”. A edição portuguesa de 1990 (trad. Tomás Rosa Bueno) não apresenta o epílogo em que a presente citação se encontra.

detratores pensadores iluministas desenharam: um vácuo cultural, um período de declínio instado entre a Antiguidade e o Renascimento.

Pelo contrário, a diversidade sociocultural e dinâmica populacional evidenciam um momento de intensas trocas culturais e conexões entre muçulmanos, cristãos e judeus no território ibérico. Sobre o emblema da diversidade religiosa e étnica, erigiu-se uma sociedade internamente configurada por dinâmicas sociais que asseguram uma posição subsidiária aos grupos que ao longo da Reconquista – pesem os equívocos que essa expressão induz a ausência de outro termo – aos grupos sociais que foram incorporados ao avanço da ocupação cristã nas terras ao sul do Douro.

Esta pesquisa emergiu de um interesse pragmático: procurava corresponder aos anseios enquanto jovem estudante de prosseguir meu percurso formativo na pós-graduação. Desse interesse inicial emergiu a necessidade de definição de um tema e uma problemática de pesquisa a partir de um *corpus* e de um “terreno de combate” que tinha certa familiaridade devido à aproximação temática ao medieval ibérico e, sobretudo, ao primeiro contato com a história de Castela medieval e de Alfonso X, o Sábio durante a graduação em História.

Posteriormente, durante a produção da monografia intitulada *Tecendo imagens do demônio nas Cantigas de Santa Maria*, orientada pelo Prof. Dr. Paulo César Possamai, conheci, minha orientadora em nível de mestrado, a Profa. Dra. Daniele Gallindo Gonçalves a quem muito recorri solicitando indicações bibliográficas variadas, serpenteando caminhos sem saber exatamente por onde seguir. Porém, as dúvidas e incertezas antes de me imobilizar, lançaram-me aqui, enquanto autor desta pesquisa.

Assim, tendo em conta que nada pode ser redutível a mera escolha, a proposição do objeto de pesquisa não foi ingênua. Ainda que não fossem discerníveis, inicialmente, as relações determinantes na escolha dele, estas foram mediadas, sobretudo, pela inquietação e preocupação com as manifestações de intolerância e fanatismo que desde cedo pontuaram as ações e o discurso familiar absorto no pentecostalismo.

Para além deste conjunto de fatores que confluíram na seleção do material documental e dos coletivos a investigar – minorias religiosas – algumas leituras foram referenciais, nas quais inspiramos a pesquisa como a

obra de John Tolan *Minorias e regulação social no Mediterrâneo Medieval* (2010, sem tradução ao português). Outro livro que compõe o núcleo de interesses é *Estratégias de distinção* de Walter Polh (2011, sem tradução ao português) que também serviu como “lente” teórica para interpretar a documentação afonsina, como será explicitado a posteriori. Destaco também o livro *Sob o crescente e a cruz: os judeus na Idade Média* (1994, sem tradução ao português) em que Mark R. Cohen realiza um análise comparada sobre a convívio dos judeus no islã e no Ocidente medieval.

No que tange à medievalística brasileira há investigações ora sobre o papel dos mouros, ora sobre a participação dos judeus, ou simultaneamente a ambos, mas a partir dos pressupostos de marginalização e alteridade. Dentre estes trabalhos apontamos a tese de Kellen Jacobsen Follador *Uma linhagem manchada pelo pecado* (2016) que abarca o discurso antijudaico e o processo de estigmatização dos judeus-conversos na coroa de Castela e Aragão entre os anos de 1391 e 1478.

Outro trabalho cuja relevância sobressai no âmbito do nosso trabalho é a dissertação de Leonardo Fontes *Às margens da Cristandade: os moros d’Espanña à época de Alfonso X* (2011) a qual nos permite inferir como se deu o estabelecimento das diferenças entre cristãos e mouros na sociedade fronteira medieval de Castela, percebendo que a tolerância era, sobretudo, política e dificilmente religiosa. Nesse sentido, escreveu Fontes “[...] nos parâmetros medievais, tolerância significava aceitar o outro pelo viés da subordinação. Portanto, era muito mais uma posição política, que Alfonso soube capitalizar em sua órbita de poder.” (FONTES, 2011, p. 290). Também destacou que o ideal de conversão fomentado pela corte afonsina se dava através do uso do convencimento (*persuasio*) e não pela administração da força (*coercitio*). Por sua vez, o autor captou de modo profícuo a ambiguidade desse relacionamento entre mouros e cristãos “[...] ao mesmo tempo inimigo miliar e sábio intermediário [o mouro] entre o mundo árabe, clássico e cristão medieval” (FORTES, 2011, p. 167). Também matizou as diferentes terminologias utilizadas ao longo do milênio medieval para fazer menção a tais sujeitos (maometanos, sarracenos, agarenos, mudéjares, etc.). Além disso, a abordagem teórica empreendida baseou-se no conceito de “marginalidade” de Bronislaw Geremek e Jean-Claude Schmitt.

Destaca-se também a tese de Ricardo Mariani *Mouros e judeus nas Cantigas de Santa Maria*, defendida em 2019 na Unirio, na qual comparativamente abordou as Cantigas de Santa Maria e as Siete Partidas a fim de perceber “a inclusão, marginalização e exclusão no projeto político cultural alfonsino”, como o subtítulo indica. Para tanto, utilizou-se da noção de alteridade a partir de Levinas, destacando as nuances em torno deste conceito percebidas a partir da leitura da clássica obra Tzvetan Todorov *A conquista da América*. Conjuntamente a esta noção de alteridade desenvolve a noção de marginalização através de Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt e Bronislaw Geremek.

Nossa pesquisa percorre um caminho alternativo: o da tentativa de compreender as estratégias da governança régia a partir da regulamentação social de judeus sefarditas e muçulmanos castelhanos-leoneses durante o reinado de Alfonso X (1252-1284) enquanto “estratégias de distinção” comunitárias. Ao mesmo tempo, pretende-se inferir, dentre os documentos considerados (leis e canções religiosas), supostas respostas às dinâmicas sociais e religiosas constantes no relacionamento interétnico no século XIII.

A relevância da pesquisa está em compreender os conflitos religiosos em sua historicidade, destacando as ações de resistência às medidas restritivas regimentadas pelo rei – Alfonso X, o Sábio – a partir do uso tático destas à revelia do que propunham. Neste sentido, judeus e mouros teriam conseguido alcançar posições no alto escalão administrativo e inclusive contrair matrimônio com cristãos. Por outro lado, evidencia que a tolerância enquanto ângulo de abordagem não se enunciava a partir do respeito às religiosidades alheias. Desse modo, a manutenção dos cultos e ter assegurado suas práticas religiosas dispndia uma posição de cidadão de segunda categoria, inferiorizado, que refletia desvantagens sociais que não eram naturais, mas fruto de construções sociais pautadas em um projeto político-ideológico que pretendia uma unidade religiosa para o reino.

No entanto, é preciso destacar que as observações de Walter Pohl se articulam com o período das migrações, recorte que antecede a cronologia abrangida por esse trabalho, portanto, a um contexto histórico bastante distinto. Todavia, seus postulados são chaves de leitura apropriadas para aferir o discurso étnico-religioso enquanto mecanismo político em documentação que,

muito corretamente, podem ser entendidas enquanto discursos públicos de poder – FR e SP. Em outras palavras, antes de ser dispensável, torna-se um instrumento adequado para sugerir analogias e compreender as normatizações sociais acerca de judeus e muçulmanos nas obras jurídicas afonsinas e na sua poesia trovadoresca sacra.

Assim, na governança e identificação dos grupos que o reino de Alfonso X abrigava não deixou de considerar a história religiosa das duas tradições opostas para consolidar categoriais culturais como determinantes na posição social destes. Neste sentido, Marjorie Ratcliffe “[...] a lei trata a judeus e mouros como ‘raças’ inferiores e, na maior parte, atua em favor dos cristãos. As partidas estabelecem um sistema de diferenciação entre classes sociais e **raças**” (RATCLIFFE, 1985, p., tradução e grifo nosso)¹⁵.

No entanto, o rei objetiva consolidar as diferenças verticalmente, tornando tangíveis as distinções entre os sujeitos em função de filiação religiosa adotada por estes. Por conseguintes, as distinções buscam refletir a desvantagem social e, por fim, levar a conversão dos grupos em virtude da marginalização a eles projetada. No entanto, os judeus de Sefarad e os muçulmanos castelhanos-leoneses teriam eliminado sua identificação étnico-religiosa após a conversão?

Esse direcionamento de práticas sociais que condicionam e restringem a participação de muçulmanos e judeus frequentemente ocasionou a conversão voluntária. No entanto, antes de constituir o produto efetivo do sucesso da empresa e do processo político-ideológico de um reino, é, na verdade, a forma através da qual determinado indivíduo circunscrito em um grupo étnico marginalizado consegue inibir as pressões sociais e os estereótipos a ele associados. No entanto, há casos de conversão de cristãos ao Islã, tópico de grande preocupação ao rei que teceu um conjunto de argumentos para justificar as razões daqueles que se afastam do cristianismo nas SP.

Deste modo, a partir da História Cultural pretende-se estabelecer através desta pesquisa análises que permitam compreender a formulação de

¹⁵ Cf. original: “[...] La ley trata a judíos y a moros como razas inferiores y, por la mayor parte, actua en favor de los cristianos. Las Partidas establecen un sistema de diferenciación entre clases sociales y razas. Reflejan el odio del pueblo hacia los judíos que es patente en los fueros”. No entanto, Robert Bartlett (2001) enfatiza a forte vinculação do conceito raça com noção de uma herança biológica, enquanto que, como alternativa, **etnia** implicaria uma herança cultural, portanto, mais apropriada na configuração do nosso trabalho.

estereótipos ou etnossímbolos (WEEDA, 2014) sobre as minorias religiosas no território castelhano-leonês (judeus sefarditas e mudéjares); bem como apontar quais estratégias, jurídicas e discursivas, foram empregadas pela monarquia no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284) objetivando propiciar a dissidência e conversão religiosa destes, estabelecendo assim, nos quadros do projeto político-ideológico afonsino, uma unidade religiosa ao reino.

Por sua vez, também se procura indicar táticas mobilizadas pelos membros de tais comunidades para subverter ou resistir às práticas e discursos dimensionados a eles, não desde documentos particulares a estas comunidades, mas a partir de textos oriundos do *Scriptorium* e da Chancelaria Real à época do reinado de Alfonso X, circunscritos na segunda metade do século XIII, tais como as *Cantigas de Santa Maria*, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*, visto que se trata de uma produção coletiva que contou com a participação e patrocínio de membros advindos dos três grupos sociais considerados neste estudo.

A presente dissertação não oferece ao leitor um capítulo explicitamente teórico tendo em vista que preferimos apresentar os referenciais concomitantemente à análise e cotejamento das fontes consideradas neste estudo, as observações e reflexões. As fontes consideradas (FR, SP e CSM) e as problemáticas que as circunscrevem serão apresentadas no primeiro capítulo da dissertação. Michel de Certeau e Walter Pohl são utilizados como teóricos balizadores deste exercício historiográfico, ou esta proposta de se investigar os conflitos, tensões e o relacionamento entre cristãos, judeus e muçulmanos em Castela e Leão no século XIII.

O conceito certeuniano de estratégias foi substituído pelo de “estratégias de distinção”. De fato, Walter Pohl enfatiza na introdução do livro *Strategies of Distinction* tal mecanismo de distinção fundamenta-se na leitura da Pierre Bourdieu que implica apreender os modos pelos quais os sujeitos de uma mesma sociedade são diferenciados verticalmente, e não sujeitos provenientes de sociedade distintas. Outro elemento fundante é o conceito de “tática” que circunscreve as formas de transgressão e resistência dos sujeitos anônimos, sendo sucintamente definido por Certeau (1998):

[...] a tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha [...] Ela opera golpe por golpe, lance por lance.

Aproveita as “ocasiões” e dela depende [...] o que ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo (CERTEAU, 1998, p. 100, grifo do autor).

O anonimato dos sujeitos, em nosso caso, é substituído por uma identidade coletiva que se constrói em torno da religiosidade. As táticas utilizadas por estes indivíduos delineiam a própria dificuldade de se impor a lei e, por outro lado, evidenciam as ações de resistência enquanto não aceitação de judeus e muçulmanos das normas discriminantes, empregadas enquanto estratégias de distinção, que convergiam aos interesses do rei (Alfonso X, o Sábio) e das elites cristãs. Do uso tático é que decorre a postura oscilante do rei: ao tempo que demonstra desprezo pelo Islã e difunde preconceitos vis contra a população judaica, acaba cedendo às pressões destes coletivos, porque tolerá-los é premissa para a pacificação dos conflitos e, em última instância, a estabilidade do Reino (SILVEIRA, 2013).

Dessa forma, depreende-se a partir deste excerto, que as táticas são caracterizadas pela ausência de um lugar de ação em que se possa elaborar, conforme o autor, um “projeto global”, sendo por isso, a astúcia, elemento inerente às táticas dos mais fracos, furtiva aos azares que as ocasiões cotidianas vão impondo, sem possibilitar a tais sujeitos qualquer possibilidade de conservação de ganhos. Neste sentido, constitui uma lente de análise poderosa para entender as modulações e mobilidades constituintes na definição e demarcação dos grupos religiosos minoritários em Castela e Leão, sem que a esses, por sua vez, imponha-se uma noção de passividade e disciplina, como se não tivessem reagido às ações “estratégicas” da monarquia, como se de imediato compeliram-se a aceitar o cristianismo, convertendo-se.

Dessa forma, enfatiza-se que estes sujeitos não responderam pacificamente e que não foi uma consideração natural e voluntária a mudança de fé, mas que esteve fomentada por um amplo projeto político-cultural que implicava que as concepções sobre tais sujeitos estivessem comprometidamente violadas pela visão de mundo e intenções de quem as narrou. Este problema de se investigar fontes em que tais sujeitos aparecem indiretamente faz parte do cotidiano do fazer historiográfico. Como forma de superar tal impasse, metodologicamente, far-se-á o cruzamento de fontes

contemporâneas aos eventos aqui abordados, busca-se contemplar a “experiência vivida” ou, menos, os aspectos que se pode depreender em razão das fontes que dispomos e dos conteúdos nelas apresentados.

A relativa importância do fenômeno religioso no campo dos estudos medievais deve-se, efetivamente, pela particularidade dos documentos remanescentes “[...] o volume e importância das fontes documentais e narrativas de origem eclesiástica é tal que afeta necessariamente a orientação de muitas investigações atuais e inclusive condiciona às vezes o tipo de conhecimentos que alcançamos” (LADERO QUESADA; NIETO SORIA, 1988, p. 125)¹⁶. Também é necessário apontar que a corrente interpretativa da qual este estudo se aproxima, a História Cultural, não restringe o diálogo com outras dimensões, já que o fenômeno abarcado aqui não é eminentemente religioso, visto que apresenta, sobretudo, um caráter político, social e ideológico.

Na construção da pesquisa nos motivaram o interesse de compreender a “experiência vivida”, isto é, os conflitos e tensões de judeus e muçulmanos, observando suas ações táticas frente aos diferentes instrumentos estratégicos que os cristãos apresentaram na conversão de coletividades com identidades culturais bem demarcadas, utilizando-se de tais características como forma de marginalização desses sujeitos e suas crenças, durante a Reconquista cristã da Península Ibérica.

Os capítulos que estruturam o *corpus* da dissertação articulam-se em função da temática e dos problemas constituintes. O capítulo um destaca os interditos étnicos configurados na constituição de relacionamentos, matrimônios e sexuais, entre sujeitos etnicamente diferenciados e a transgressão cotidiana dessas proibições a partir da codificação afonsina e as Cantigas de Santa Maria.

Em seguida, reservamos ao segundo capítulo a delimitação de questões sobre a destruição pública de imagens religiosas narradas nas cantigas, bem como casos de blasfêmia e massacres judaicos sugerindo que este incremento dos conflitos, resultantes de um contexto social pluriétnico e plurirreligioso tumultuado, respondia ao jogo estratégico da monarquia e da igreja católica de

¹⁶ Cf. original: “[...] el volumen e importancia de las fuentes [...] documentales y narrativas de origen eclesiástico es tal. que forzosamente incide en la orientación de muchas investigaciones actuales e incluso condiciona a veces el tipo de conocimientos que alcanzamos”.

se impor de forma hegemônica dentro do universo religioso peninsular. Em razão dos mouros percentualmente aparecerem em mais de 90% das Cantigas que sinalizam contextos bélicos, procura-se compreender a constituição de estereótipos ou etnossímbolos sobre tais indivíduos como um instrumento estratégico que comportava, simultaneamente, dois objetivos: primeiro, depreciar a sua religiosidade e associá-los a imagens mentais que evidenciavam como inferiorizados; e, segundo, a exaltação de suas capacidades bélicas pretendendo dimensionar o tamanho do mal a ser enfrentado pela Cristandade; bem como se busca observar a aplicação da vingança divina como um mecanismo de exercício da justiça mariana às minorias religiosas castelhano-leonesas.

O terceiro capítulo problematiza os marcadores corporais e a definição, ou atribuição, da identidade social de muçulmanos e judeus em Castela e Leão no século XIII. Entre as variáveis analisadas constam o vestuário, emblemas e signos identificadores; o corte de cabelo; o uso de barbas; a pigmentação da pele e caracteres morfológicos da representação pictórica destes indivíduos. Neste terceiro capítulo em decorrência da sua proposta, utilizaremos consoante a análise textual (FR, SP, CSM) e, de forma secundária, o recurso da análise de detalhes de algumas iluminuras do Códex Rico (J.b. 2) das CSM. No entanto, predomina a ênfase ao texto e as imagens textuais criadas sobre as minorias religiosas em detrimento de uma análise iconográfica.

O elemento transversal a todos os capítulos é observado na configuração negativa de judeus e muçulmanos nas cantigas com o propósito de remeter aos cristãos uma percepção depreciativa da crença alheia, exaltando o poder de ação da Virgem Maria e do Rei Alfonso X, trovador oficial da Virgem, e limitando o espaço de ação desses sujeitos através da circunscrição de leis concernentes as duas comunidades que propiciam um estado de marginalização ao mesmo tempo em que se propõe a fomentar a conversão cristã.

1 Relacionamentos interétnicos: disposições normativas sobre a interação cultural

1.1 Fronteiras e Identidades étnico-religiosas

As fronteiras medievais em termos étnicos nem sempre foram coincidentes com estruturas políticas estáveis. Assim, no século XIII, em Castela e Leão, prevaleceu uma amálgama de identidades étnicas e religiosas considerável, um mundo de intercâmbios culturais e religiosos, e também um campo para conflitos de toda espécie.

Por etnia consideramos a definição apresentada pelo projeto de pesquisa *Approaches to Medieval Ethnicity*, desenvolvido e coordenado pelo professor Walter Pohl, que a entende como um instrumento cognitivo e político capaz de diferenciar sujeitos e estabelecer determinada ordem social:

[...] a "etnia" como uma maneira cognitiva e política de estruturar o mundo social e distinguir grupos sociais por meio de etnônimos. Esses rótulos frequentemente (mas nem sempre) correspondem a identidades étnicas, resultantes de um círculo de identificações: autoidentificação com um grupo étnico, identificação coletiva do grupo como tal por representantes ou em rituais coletivos e percepções externas¹⁷.

Este projeto vinculado ao Instituto de Estudos Medievais de Viena conta com a colaboração de Helmut Reimitz, Gerda Heydemann e Salvatore Liccardo. Deste projeto advém a publicação coletiva *Strategies of Identification* (1998) enfocando, sobretudo, as conexões entre etnia e religião no começo do medievo.

Pohl se questiona se este termo, oriundo da expansão colonialista europeia, que o utilizou, efetivamente, como “ferramenta cognitiva e repressiva”, poderia ser aplicado às sociedades pós-romanas, tendo em vista que termos análogos, tais como *populus*, *gentes* e *nationes*, impossibilitam a abrangência conceitual de que a “etnia” sublinha (POHL, s.d, p. 202)¹⁸.

¹⁷ **Approaches to Medieval Ethnicity**. Online. Acessado em 31 jan. 2020. Disponível em <<https://www.oeaw.ac.at/en/imafo/research/historical-identity-research/projects/further-projects/approaches-to-medieval-ethnicity/>>.

¹⁸ Esses outros termos são descritos, sobretudo, por Geary (1983): “Deve-se começar com um exame de categorias pelas quais as pessoas no início da Idade Média identificaram, ou pelo menos pretendiam identificar, pessoas diferentes. (Povo, aliás, é um termo muito ruim de usar. A terminologia exata passou por uma constante transformação do quinto ao décimo séculos. Como Jeremy Adams demonstrou, o termo patrístico *populus*, amado por Agostinho e

No século XIII, a religião torna-se também o atributo que aglutina as identidades coletivas dando elementos para a identificação e distinção étnica. Como enfatiza Pohl ainda que termos como identidade e etnia sejam recentes, estes circunscrevem fenômenos sociais reconhecíveis historicamente. A identidade distingue-se da lealdade, visto que a segunda leva interesses distintos a colidir, enquanto que a primeira, sem que ocorra uma contradição, frequentemente une um conjunto de identificações muito variado.

[...] O que temos que entender é que as grandes comunidades étnicas que os últimos romanos chamados de francos, ou godos, não são de forma alguma fatos naturais. Eles formas são altamente abstratas e culturalmente construídas de categorizar pessoas que podem diferir muito entre si, e podem não ser tão diferentes de pessoas que não se enquadram nessa categoria (POHL, 1998, p.4, tradução nossa)¹⁹.

A obra de Walter Pohl é também uma baliza importante para o enquadramento das questões teóricas concernentes a definição da condição social dos membros dos três credos. Neste sentido, Pohl buscou entender como se deu a criação dos grupos étnicos que acabaram produzindo um associação aos primeiros reinos, bem como estas comunidades étnicas produziram novas formas de integração aos habitantes no Mediterrâneo pós-romano. A dissolução do Império Romano no Ocidente levou a transformação da paisagem étnica implicando uma nova postura com a etnicidade. Como advento desse novo mundo surgido após a dissolução do Império, a coesão foi sustentada pela Igreja, reis e, sobretudo, pelas comunidades étnicas.

Pohl também sublinha o papel da distinção étnica enquanto fator político, isto é,

[...] O discurso étnico baseado na etnografia clássica e na ontologia bíblica tornou-se a forma como a civilização ocidental explicava as diferenças culturais em todo o mundo, sem jamais abandonar as perspectivas de universalismo oferecidas pelo Império Romano e pela Igreja (POHL, 1998, p. 14, tradução nossa).

Jerônimo, cede em importância desde o início do século VII até a terminologia diretamente relacionada à linguagem do parentesco e sugerindo uma origem biológica comum: gêneros e nações. De certo modo, essas categorias implicam que a identidade étnica é apenas parentesco "escrita em grande escala"). Gens foi o principal termo no século IX, embora *natio* aparecesse cada vez mais a partir do final do século nono. (GEARY, 1983, p. 18, tradução nossa).

¹⁹ Cf. original: "[...] What we have to understand is that the large ethnic communities that late Romans called Franks, or Goths, are in no way natural facts. They are highly abstract, culturally constructed ways of categorising people who might differ a lot among each other, and might not be so different at all from people who do not fall into that category".

Nessa linha de raciocínio, depreende-se que as identidades e identificações étnicas não se limitaram a uma construção social, foram, sobretudo, uma ferramenta retórica para agrupar e diferir os sujeitos que podem ser utilizadas para embasar projetos políticos (POHL, 1998). Neste sentido, é enquanto ferramenta retórica que o trabalho de Walter Pohl torna-se fundante na interpretação da documentação afonsina, ressaltando, as “estratégias de distinção” fomentadas e cimentadas jurídica e socialmente através de estereótipos étnico-religiosos (ou etnossímbolos) acerca dos grupos religiosos minoritários²⁰.

Além disso, Claire Weeda (2014) observa que tais estereótipos tinham uma estabilidade que estava muito além de um projeto político ocasional:

O uso de estereótipos étnicos foi de fato muito mais difundido e "estável" do que alguns estudiosos presumiram, e não apenas uma questão de manipulação política ocasional. Em vez disso, os estereótipos têm significado como marcadores de identidade que refletem ou justapõem valores religiosos, sociais e culturais como uma forma de capital sociocultural (WEEDA, 2014, p. 589-590, tradução nossa)²¹.

As diferenças que consideramos chaves para distinguir grupos que foram contemporâneos podem não ter sido tomados como critérios étnicos relevantes para a definição da identidade de tais grupos. Como Walter Pohl as identidades dos ditos povos “bárbaros” eram flexíveis e maleáveis aglutinando sujeitos muito diversos. Assim, “[...] Nenhum rei bárbaro poderia se dar ao luxo de excluir todos os que não tinham barba ou machado de seu exército” (POHL, p. 68), tal heterogeneidade intrínseca a constituição do grupo aparece também no que tange as opções religiosas dos sujeitos que o integravam. Desse modo, a tendência geral era acomodar qualquer pessoa sem tomar como critério de

²⁰ A expressão “minoría religiosa” pela qual estes grupos são caracterizados não está vinculada sua proporção numérica, geralmente superior a da religião hegemônica. Assim, estes devem ser entendidos como “maiorias minorizadas” devido ao papel subsidiário que as estruturas de poder lhes reservam. No entanto, seu emprego não aconteceu antes do século XIV: “Minoría, no seu sentido de processo social, tem necessariamente um valor negativo nos textos medievais: *minor/minus*, que significa "menor" e, portanto, forma o adjetivo comparativo "menos", implica imaturidade e fraqueza, em suma, uma inferioridade em o grande mercado de reconhecimento social; seu significado é mais qualitativo do que quantitativo, em uma escala pessoal e não coletiva. *Minoritas* é um termo acadêmico, não utilizado antes do final do século XIV” (BOISSELER, 2010, p., tradução nossa).

²¹ Cf. original: “The use of ethnic stereotypes was indeed far more widespread and ‘stable’ than some scholars have assumed, and not just a matter of occasional political manipulation. Instead, stereotypes bear meaning as markers of identity reflecting or juxtaposing religious, social, and cultural values as a form of sociocultural capital”.

aceitação uma religiosidade específica. Assim, podemos ver como compoendo ortodoxos, árabes, pagãos, judeus, semipelagianos, dentre outros.

No entanto, enfatiza que a identidade étnica destes povos não se vinculava a sinais claramente discerníveis na aparência dos variados grupos étnicos componentes. Desse, ainda que seja predominante a noção de estabilidade de tais distinções, dando a acreditar que havia uma universalidade que organizacional das características a qual forneciam uma identidade do grupo.

A pesquisa de Pohl, de fato, sublinha que tais representações exteriores das identidades eram pouco relevantes já que podiam ser abandonados e substituídos por outros. Como exemplo, francos, lombardos e visigodos poderiam substituir o idioma falado originalmente, a língua germânica, sem que a nomenclatura do grupo étnico fosse substituída.

Por outro lado, a dificuldades de interpolar as evidências históricas e distinguir claramente os grupos e suas características levou a esforços variados, dentre os quais, o de filólogos que utilizaram a etimologia dos nomes para atribuição da identidade étnica. No entanto, os sinais de identidade disponibilizadas nos textos literários podem não corresponder à realidade daqueles sujeitos por estar apoiada em convenções gerais calcadas em percepções inadequadas para o momento investigado:

[...] Portanto, os sinais de identidade que encontramos descritos nos textos também podem fazer parte de uma imagem convencional que se apoiava em percepções passadas. Em casos extremos, a aparência e a imagem reais podem ser completamente diferentes. Todo europeu sabe se vestir como um índio americano, embora atualmente nenhum dos nativos americanos se vista assim, exceto para satisfazer as expectativas dos turistas. As percepções romanas dos bárbaros podem às vezes ser igualmente inadequadas, se considerarmos apenas o quão desatualizadas eram as vestimentas etnicamente específicas que Isidoro listou (POHL, 1998, p. 65, tradução nossa)²².

No entanto, é necessário distinguir grupo étnico (árabes, berberes, ibéricos, saqalibas, dentre outros) de grupo religioso: cristãos, muçulmanos e

²² Cf. original: “[...] Therefore, signs of identity that we find described in texts may also be part of a conventional image that relied on past perceptions. In extreme cases, actual appearance and image could differ completely. Every European knows how to dress up like an American Indian, although nowadays none of the native Americans actually dress like that, except to satisfy the expectations of tourists. Roman perceptions of barbarians may sometimes have been similarly inappropriate, if we only consider how outdated the ethnically specific garments were that Isidore listed”.

judeus. Assim, ainda que entre ambos haja uma distância encontram-se, geralmente, associados. Desse modo, podemos ter um berbere ou árabe muçulmano, ou um berbere cristão, portanto, converso, convivendo conjuntamente justamente porque a sociedade castelhana do século XIII englobava um conjunto populacional diverso que incluía muçulmanos, judeus, cristãos e cristãos arabizados. Assim, queremos argumentar que um grupo religioso era baseado em um agrupamento poliétnico.

Além do fato dos grupos religiosos serem diversificados na sua composição étnica, no âmbito individual um mesmo sujeito poderia acumular identidades simultaneamente visto que a etnicidade é um conjunto de camadas, um indivíduo não é apenas um franco, mas um cristão, um nobre e um parisiense (POHL, 1998). Neste sentido, pode-se ser um castelhano, um mudéjar, um camponês e, ao mesmo tempo, um sevilhano.

Por outro lado, ainda que algumas das pautas culturais estivessem asseguradas, estas não teriam permitido a muçulmanos e judeus exercer suas religiosidades plenamente:

[...] Os governantes cristãos normalmente permitiam que pelo menos algumas mesquitas permanecessem em operação; As comunidades muçulmanas podiam viver de acordo com suas próprias leis e costumes religiosos (sharī'ah e sunnah em árabe, xara e çuna em textos romanos medievais posteriores); a chamada para a oração continuou; açougueiros halal eram permitidos; Escolas, cemitérios, casas de banho e dotações piedosas muçulmanas continuaram funcionando; Os muçulmanos podiam fazer peregrinação, observar o Ramadã, circuncidar seus filhos e continuar a usar o árabe e se autodenominar pelos nomes islâmicos tradicionais. Mas isso foi realmente o suficiente para viver uma vida plenamente muçulmana? (CONSTABLE, 2018, p.8-9, tradução nossa)²³.

Fredrick Barth questiona a noção de grupo étnico que dá a entender que as fronteiras não são problemáticas e que cada grupo constitui sua cultura em isolamento, modelo este que produz uma história de povos separados, como se cada cultura fosse uma ilha. Para Barth “[...] a fronteira étnica [...] define o grupo, não o material cultural que ele encerra” (BARTH, 1998, p. 195). Identidade Cultural de um grupo étnico é um tópico controverso, sobretudo, por

²³ Cf. original: “[...] Christian rulers normally allowed at least some mosques to remain in operation; Muslim communities could live according to their own religious law and custom (sharī'ah and sunnah in Arabic, xara and çuna in later medieval Romance texts); the call to prayer continued; halal butchers were permitted; Muslim schools, cemeteries, bathhouses, and pious endowments stayed in operation; Muslims could go on pilgrimage, they could observe Ramadan, they could circumcise their children, and they could continue to use Arabic and call themselves by traditional Islamic names. But was this really enough to live a fully Muslim life?”.

envolver duas variáveis de difícil definição: identidade e cultura²⁴. Para Thomas Eriksen, o significado deve ser cautelosamente acercado a partir dos sinais/marcadores de etnicidade visíveis no tecido social:

[...] os contextos culturais das diferenças étnicas não devem ser ignorados na descrição e análise. [...] As visualizações nativas não podem substituir análise, mas também não devem ser reduzidos à forma universal. Em suma, se os sinais étnicos são vistos como significantes metonímico-metafóricos da diferença étnica, então nós devemos prestar atenção ao significado (ERIKSEN, 1991, p. 130, tradução nossa).

Contudo, Eriksen aponta tais diferenças como ilusórias visto que a cultura se encontra em permanente processo de transformação:

A comunicação social da diferença cultural pode ser observada e descrita, mas as diferenças culturais referidas nesses atos são ilusórias. Eles não podem ser medidos. Nem, uma vez que a cultura não é uma propriedade fixa de pessoas ou grupos, as diferenças não podem ser identificadas como "traços culturais" dos agentes (ERIKSEN, 1991, p. 131)²⁵.

Fredrick Barth ao analisar sistemas sociais pluriétnicos, considerou que a identidade étnica determina as restrições sociais, isto é, os papéis sociais que um indivíduo poderia assumir em uma sociedade, causando um "constrangimento" ou uma limitação social (BARTH, 1998).

Nesse sentido, Patrick J. Geary é explicitamente claro ao afirmar sobre as características culturais na determinação étnica sejam "subjetivas e arbitrarias", tendo em vista que "[...] podem ter existido dentro de um indivíduo em uma combinação complicada e contraditória. Um homem pode falar uma língua românica, vestir-se como franco e reivindicar a lei da Borgonha" (GEARY, 1983, p. 21). Dessa forma, observa que "[...] A única alternativa é examinar casos específicos nos quais indivíduos ou coletividades recebem identificações étnicas e tentar descobrir os motivos dessas etiquetas" (GEARY, 1983, p. 21).

Para o estudo do espaço ibérico, os termos "sarracenos" (Filhos de Sarah) e "agarenos" (Descendentes de Agar) para se referir aos muçulmanos é bastante interessante, pois evoca esse parentesco comunitário cujas histórias

²⁴ Por cultura utilizamos a clássica definição de Certeau: "[...] não consiste em receber, mas em realizar o ato pelo qual cada um marca aquilo que outros lhe dão para viver e pensar (CERTEAU, 1995, p. 9)".

²⁵ Cf. original: "The social communication of cultural difference can be observed and described, but the cultural differences referred to in these acts are themselves elusive. They cannot be measured. Nor, since culture is not a fixed property of persons or groups, can the differences be identified as 'cultural traits' of the agents".

encontram-se entrelaçadas ao relato bíblico. Sabe-se que Abraão que fora casado com Sarah, mulher supostamente estéril, e no curso do tempo teve um filho bastardo chamado Ismael com sua escrava Agar. Logo após Sarah, deu à luz um filho chamado Isaac. Em seguida, a linhagem de Agar e Ismael fora expulsa de Canaã, a terra prometida dos hebreus. A Sétima Partida no título XXV titulado “De los Moros” aponta para a mencionada origem da comunidade mudéjar a partir de Ismael e Agar:

Sarracenus em latim tanto como em romance quer dizer Mouro: e tomou este nome de Sara, que foi mulher de Abrahão como quer que a linhagem dos Mouros não descendesse dela, mas de Agar que foi serva de Abrahão. E são duas as maneiras de Mouros. A primeira é que não acreditam no novo, nem no velho testamento. E a outra é que receberam os cinco livros de Moisés, mas desprezaram os profetas, e não os quiseram crer. E estes tais são chamados Samaritanos, porque se levantaram primeiramente em uma cidade que tinha o nome Samaria: e destes fala o evangelho do dize [?], que não devem usar nem viver em um os judeus, e os Samaritanos. E dizemos que deve viver os Mouros entre os cristãos, naquela mesma maneira, que dizemos no título ante disto que devem fazer os judeus guardando sua lei, e não desonrando a nossa (SP, Livro VII, Título XXV, Lei I, ed. 1555)²⁶.

O fragmento mencionado acima se refere aos cinco livros de Moisés que compõem o Velho Testamento (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômios) e que constituem a base da religião judaica; relembra também que os judeus e mouros recusaram a ideia de Jesus de Nazaré como filho de Deus. Para o Islã Jesus teria sido apenas um profeta, enquanto judeus não consideram como profeta ou messias, estes aguardam ainda hoje o seu nascimento. Além desse aspecto, destaca que mouros não seguem às Escrituras sem, no entanto, destacar que o fundamento de suas crenças se encontra articulado nas revelações que o profeta Maomé recebeu de Alá presentes no Corão. Por fim, o rei enfatiza que aos mouros e judeus é permitido à coabitação com cristãos nos territórios de Castela e Leão. Contudo,

²⁶ Cf. original: “[...] Sarracenus en latin tãto quiere dezir en romance como Moro: e tomo este nome de Sarra, que fue muger libre de Abrahan como quier que el linaje de los Moros non descendiesse della, mas de agar que fui se seruieta de Abrahan. E son dos maneras de los Moros. La vuna es que non crée en el nueuo, nin en el viejo testamento. E la outra es que rescibieron los cinco libros de Moysen, mas desecharo los Profetas, e non los quisiero creer. E estos atales son llamados Samaritanos, porque se levantaron primeramente en vna cibdad que auia nome Samaria: e destos fabla en el Euangelio do dize, que non deuen vsar nin biuir (viver) en vno los judios, e los Samaritanos. E dezimos que deue bivar los Moros entre los Christianos, en aquella mesma manera, que diximos en el titulo ante deste que lo deue fazer los judios guardando su ley, e no denostando la nuestra” (SP, Livro 7, Título XXV, Lei I, ed. 1555).

aponta restrições: desde que sigam suas leis e não inflinjam a lei cristã com ações desrespeitosas.

Ross Brann (1971) considera os designativos árabe, israelita e sarraceno “relativamente estáveis” visto que foram transmitidos aos medievais via herança romana, distintamente do caso do “mouro” cuja complexidade e dificuldade de definição encontrava-se relacionada a seu “significado inconstante” (BRANN, 1971)²⁷. Brann, por sua vez, observa que tal ambiguidade cerca e ainda hoje preenche nossos artefatos culturais que apresentam um uso confuso do termo “mouro”, inclusive, no contexto acadêmico contemporâneo verificado no emprego fluído e ambíguo em publicações de renomados estudiosos, dentre os quais, Richard Fletcher (BRANN, 2009).

Dessa forma, seguindo as indicações de Gordon Newby (2006) frequentes confusões entre identidades étnicas e identidades religiosas produzem pressuposições, sobretudo, errôneas:

As identidades étnicas às vezes foram confundidas com identidades religiosas por pessoas de fora e por dentro, complicando a tarefa de analisar as relações intergrupais e intercomunitárias. Por exemplo, os muçulmanos costumam ser comparados aos árabes, apagando a existência de árabes cristãos e judeus (ou seja, membros daquelas religiões cuja língua é o árabe e que participam principalmente da cultura árabe), ignorando muçulmanos não árabes que constituem a maioria dos muçulmanos no mundo (NEWBY, 2006, s.p.)²⁸.

Os termos – *fides*, *religio*, *cultus*, *pietas* – denotavam aspectos daquilo que no período moderno seria chamado de religiosidade de acordo com

²⁷ Cf. original: “Isidoro de Sevilha, que morreu bem antes de o Islã chegar à Península Ibérica, segue o uso romano ao se referir ao noroeste da África como Mauritânia (derivado de <maurus / moro) porque, diz ele, a escuridão de seus habitantes (BARBOUR, p. 255). Da mesma forma, o contemporâneo mais jovem de Isidoro, o cronista visigótico John de Biclano, refere-se aos habitantes do norte da África pré-islâmica como mouros (WOLF, p. 64). A chamada Crônica Mozarábica de 754, escrita por um cristão que viveu no al-Andalus e o relato mais antigo dos eventos de 711, fala da força invasora dos muçulmanos sem animo racial como ‘árabes e mouros’ (WOLF, p. 131). Este texto sugere que, no início da história de al-Andalus, Mouro significou ‘bérbere’. A origem africana é claramente marcada nesse uso, mas aparentemente como um significante geográfico e étnico, e não racial” (BRANN, 2009, p. 311, tradução nossa).

²⁸ Cf. original: “[...] Ethnic identities have sometimes been conflated with religious identities by both outsiders and insiders, complicating the task of analyzing intergroup and intercommunal relations. For example, Muslims have often been equated with Arabs, effacing the existence of Christian and Jewish Arabs (i.e., members of those religions whose language is Arabic and who participate primarily in Arab culture), ignoring non-Arab Muslims who constitute the majority of Muslims in the world”, in: NEWBY, Gordon. Muslim, Jews and Christians - Relations and Interactions. **The Institute of Ismaili Studies**, 2006, p. 1-9. Acessado em 4 mar. 2020. Online. Disponível em <<https://iis.ac.uk/sites/default/files/Muslims%20Jews%20%20Christians%20-%20Muslim%20Almanac-545760595.pdf>>.

Kollodzeiski, “[...] uma variedade de conceitos estava disponível para diferenciar os diferentes aspectos do que agora subsumimos sobre religião” (KOLLODZEISKI, 2018, s.p.). E a religião, diferentemente do idioma falado, era o demarcador cultural por excelência, bem como a religiosidade permeava todos os aspectos da esfera social. Segundo Kollodzeiski (2018) “[...] a existência de Deus estava fora de questão, ele era considerado em todas as áreas como um fundamento e um objetivo” (KOLLODZEISKI, 2018, s.p.).

Nessa pesquisa, procurou-se não presumir a partir da percepção eclesiástica sobre os judeus, imersa no antijudaísmo característico do século XIII, visível em sínodos e documentação peculiar a igreja católica, o papel real que estes sujeitos exerceram nas sociedades medievais. Os judeus foram sujeitos marginalizados no período, sobretudo, pelo desempenho de ofícios ou atividades consideradas pouco respeitáveis pela *ecclesia*, condenadas por esta pela usura, e socialmente observada como atividade desonesta, mas necessária. No entanto, as atividades de judeus não se restringiam ao comércio visto que desempenhavam uma diversidade de atividades como médicos, padeiros, cobradores de impostos, entre outras. Contudo, de acordo com Jonathan Ray a imagem que os aglutinava em uma identidade específica é a de prestamista:

[...] os judeus ibéricos estavam ativamente envolvidos nos empréstimos, e no século XII havia se tornado quase sinônimo de profissão aos olhos de seus vizinhos cristãos. Assim, embora os judeus da fronteira participassem de uma variedade de ocupações, foi com o negócio do crédito que eles foram mais facilmente identificados na imaginação cristã popular. Essa associação também é refletida nos *fueros* municipais do período, que tratavam os empréstimos dos judeus aos cristãos como o principal ponto de interação entre os dois grupos (RAY, 2006, p. 56, tradução e grifo nosso)²⁹.

Outra característica dos judeus na península ibérica é o fato de se encontrarem relacionados, sobretudo, ao contexto urbano. Além disso, a descendência matrilinear impunha uma demarcação comunitária e o aspecto “religioso” foi um indicador substancial do tratamento que judeus e muçulmanos receberam. Porém, Restaino destaca que a rejeição aos muçulmanos foi,

²⁹ Cf. original: “[...] Iberian Jews were actively involved in moneylending, and by the twelfth century had become almost synonymous with the profession in the eyes of their Christian neighbors. Thus, though the Jews of the frontier participated in a variety of occupations, it was with the business of credit that they were most readily identified in the popular Christian imagination. This association is also reflected in the municipal *fueros* of the period, which treated Jewish loans to Christians as the primary point of interaction between the two groups”.

sobremaneira, mais intensamente percebida devido às distâncias entre os ritos em relação aos judaicos e cristãos que se aproximavam:

[...] o dia de culto cristão era domingo, enquanto o judeu era sexta-feira; Os católicos são batizados na Igreja no nascimento e depois confirmados na época da puberdade, enquanto os judeus realizam uma cerimônia de nomeação no nascimento e um *Bar/Bat Mitzvah* para inaugurar a vida adulta. As principais festas do cristianismo, do Natal e da Páscoa coincidem mais ou menos com as festas judaicas de Hanucá e Páscoa. As férias de inverno têm finalidades muito diferentes, mas as da primavera estão intimamente relacionadas. Por outro lado, **feriados e práticas islâmicas eram mais estranhos para os cristãos do que para judeus**. Os dias sagrados para os muçulmanos são centrados no mês do Ramadã, o nono mês do ano. O uso islâmico do calendário lunar significa que, de ano para ano, a estação deste mês sagrado, um período de jejum do nascer ao pôr do sol, muda. Termina com o *Eid al-Fitr*, um período de um a três dias de oração e caridade, celebrando o fim do jejum e a comunidade. O segundo grande feriado islâmico anual é o *Eid al-Adha*, a festa do sacrifício, comemorando a disposição de Abraão de sacrificar seu filho Isaac por obediência a Deus. Está no décimo segundo mês do calendário islâmico. **Nem judeus nem cristãos têm práticas comparáveis a essas tradições** (RESTAINO, 2018, p. 6, tradução e grifos nossos)³⁰.

Neste aspecto, evidencia-se o uso do calendário lunar e a ausência de feriados como o mês do Ramadã e a festa do sacrifício (*Eid al-Adha*) na religião cristã como uma diferença que, segundo Restaino (2018), teria dificultado o diálogo entre ambas matrizes religiosas. Também é sugestivo que a proximidade entre o judaísmo e o cristianismo tenha contribuído por uma condição menos negativa dos judeus ibéricos.

Assim, a situação dos judeus em Castela medieval era aparentemente mais positiva que a dos mouros, segundo Jonathan Ray: “[...] representavam um grupo que não ameaçava nem a soberania cristã nem muçulmana e cuja capacidade de agir como governantes diplomáticos e mercantis ajudaram a estabelecer sua posição como valorizada, e, portanto, protegida” (RAY, 2010,

³⁰ Cf. original: “[...] the Christian day of worship was Sunday, while the Jewish was Friday; Catholics are baptized into the Church at birth then Confirmed around the time of puberty, while Jews have a naming ceremony at birth then a Bar/Bat Mitzvah to usher in adulthood. The major holidays in Christianity, Christmas and Easter, more or less coincide with the Jewish holidays of Hanukkah and Passover. The winter holidays have very different purposes, but the spring ones are closely related. On the other hand, Islamic holidays and practices were more foreign to Christians than Jewish ones. The holy days for Muslims are centered on the month of Ramadan, the ninth month of the year. The Islamic use of the lunar calendar means that from year to year the season of this holy month, a period of fasting from sunrise to sunset, changes. It ends with Eid al-Fitr, a one- to three-day period of prayer and charity celebrating both the end of the fast and the community. The second major annual Islamic holiday is Eid al-Adha, the feast of sacrifice, commemorating Abraham’s willingness to sacrifice his son Isaac out of obedience to God. It falls in the twelfth month of the Islamic calendar. Neither Jews nor Christians have practices comparable to these traditions”.

p. 3, tradução nossa). Fernando III, o santo, pai de Alfonso X, por exemplo, concedeu três mesquitas na cidade de Sevilha a comunidade sefardita para serem transformadas em sinagogas (NIRENBERG, 2004). Segundo Baer, os judeus de Castela percebiam o Reino de Alfonso X como “a pátria espiritual de todo o judaísmo” (BAER *apud* GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1998, p. 13), ainda que diversos tipos de distinções e discriminações estivessem latentes no cotidiano de cada um deles. A cidade de Toledo era considerada a Jerusalém do Ocidente. Para David Nirenberg (2004) alguns pontos refletem a importância dos judeus, tais assimetrias como “a riqueza, influência política e o direito a possuir servos”, que, segundo a perspectiva das táticas sugeridas por Certeau (1998), pode-se depreender que possibilitou negociar socialmente uma situação melhor de vida em seu cotidiano:

[...] Primeiro, os judeus não eram um povo conquistado sujeito à escravização, exceto no sentido teórico de que eles estavam em “servidão” perpétua à monarquia. Segundo, os judeus eram frequentemente donos de escravos muçulmanos. E, finalmente, por causa de seu serviço à monarquia, eles às vezes podiam exercer uma grande quantidade de poder financeiro e político sobre os muçulmanos que viviam nos reinos cristãos da península (NIRENBERG, 2004, p. 133, tradução nossa)³¹.

A acepção de fronteira que tomamos por referencial neste trabalho não remete as instâncias de uma realidade física, ou seja, a uma situação geográfica. Por fronteiras entendem-se os índices ou elementos que distinguem socialmente sujeitos no seu cotidiano de outros tendo por vértice desta diferenciação, características que se sustentam, sobretudo, pelo aspecto religioso. Contudo, sabe-se que tais distinções se apresentaram também espacialmente na constituição de juderias e mourarias, bem como na elaboração de dispositivos legais que visavam restringir o poder de ação de judeus e muçulmanos, os quais devem ser entendidos como parte da ação “estratégica” da monarquia e, por sua vez, também como resposta aos desejos do papado e da militância da igreja cristã à necessidade de retomada de territórios ao sul, na faixa de terra conhecida como Al-Andaluz, isto é, terra dos vândalos.

³¹ Cf. original: “[...] First, the Jews were not a conquered people subject to enslavement, except in the theoretical sense that they were in perpetual “servitude” to the monarchy. Second, Jews were frequently owners of Muslim slaves. And finally, because of their service to the monarchy, they could sometimes exercise a good deal of financial and political power over Muslims living in the peninsula’s Christian kingdoms”.

Até o final da ditadura de Francisco Franco (1936-1975), a historiografia espanhola esteve marcada, sobretudo, pela acentuada influência do catolicismo e por uma concepção de “Reconquista” como o fenômeno histórico de expulsão do suposto invasor do território dos “espanhóis”: os sarracenos. Atualmente, questiona-se a própria noção de invasão, preferindo-se o termo “migração”, ainda que o tópico permaneça controverso. Por sua vez, a designação de “espanhol” para uma realidade ou entidade invariável ao longo do tempo apresenta-se equivocada. Dessa forma, García-Sanjuán acredita que tal “[...] abordagem gerou uma visão excludente de al-Andalus como alheia à identidade espanhola” (GARCÍA-SANJUÁN, 2015, s.p.).

A construção de fronteiras a partir da produção de elementos que exteriorizam na realidade esses “Outros” e produzem a separação social visando potencializar o processo de inclusão em seu próprio círculo de fé. Judeus e muçulmanos não assumiram uma situação passiva nas relações entre a cristandade, usaram taticamente os recursos disponíveis em um espaço material em que as ações de uma minoria hegemônica no poder de mando controlavam e estabeleciam os limites de suas ações.

Michel de Certeau (1998) aponta sobre a “insinuação do ordinário” que o sujeito comum não pode falar por si mesmo; nem pode outro sujeito, o pesquisador, falar em nome dele, nem tentar se colocar em seu lugar, menos ainda pretender constituir uma hagiografia da cotidianidade, visto que restaria apenas analisar as fronteiras (pouco nítidas) nas quais o sujeito ordinário se apresenta:

[...] Bem longe de se dar arbitrariamente o privilégio de falar em nome do ordinário (ele é indizível), ou de pretender estar neste lugar geral (seria falsa mística) ou, pior, de oferecer à edificação de uma **cotidianidade hagiográfica**, trata-se de atribuir à sua historicidade o movimento que reconduz os procedimentos de análise para suas fronteiras (CERTEAU, 1998, p. 64, grifo nosso).

Desse modo, Certeau entende que assim como as oscilações das ondas do mar recobrem os sinais deixados na praia, reestruturando a paisagem, os vestígios do homem comum parecem escapar a todos os que buscam por eles: “[...] à maneira como o mar volta a encher os buracos da praia – e pode reorganizar o lugar de onde se produz o discurso” (CERTEAU, 1998, p. 64).

1.2 Detalhamentos do corpus documental

O material empírico analisado consiste tanto em obras de origem literária, CSM, como obras de caráter legislativo, SP e FR, concernentes ao governo de Alfonso X, o sábio e, supostamente, rei das “três religiões”. O período que circunscrevem nossas análises compreende o reinado de Alfonso X, durante os 32 anos em que reinara (de 1252 a 1284) obteve conquistas no âmbito intelectual que lhe valeram posteriormente a alcunha de Sábio. Seu pai Fernando III, o Santo, canonizado, em 1671, pelo papa Clemente X (1670-76) havia expandido territorialmente os limites do reino, sendo este o maior reino cristão da Península Ibérica.

Seu reinado marca também o auge da Escola de Tradutores de Toledo em que se observou intensivamente a colaboração e cooperação de judeus, muçulmanos e cristãos na tarefa de tradução de livros. Um desses materiais escritos foram as Cantigas de Santa Maria, 420 canções/poemas originalmente compostas para serem cantadas nas festividades marianas. Internamente, subdividem-se em dois gêneros: cantigas de milagre e cantigas de louvor, seguindo, uma sequência decimal, isto é, a cada nove cantigas de milagre ocorrem à aparição de uma cantiga de louvor.

Após a morte do rei Alfonso X, em 1284, as Cantigas foram colocadas junto com os despojos mortais reais na catedral de Sevilha, cidade reconquistada, segundo a vontade do rei expressa em seu testamento: “Outrossim mandamos, que todos os livros do Cantares de Louvor de Santa Maria sejam todos naquela igreja de nosso corpo se enterrar, e que o façam cantar nas festas de Santa Maria” (GUERRERO LOVILLO, 1946, p. 19)³².

Não se sabe o número de códices originais tendo em conta que não foram mencionados no testamento do rei Alfonso X, o Sábio ou detalhados nos Anais da Cidade de Sevilha (GUERRERO LOVILLO, 1946, p. 19). Conhecidos originalmente como *Cantares de Loor de Sancta Maria*, tiveram o nome alterado em razão da correspondência diminuta das cantigas de louvor, cerca de 10% da totalidade das canções. Resistiram à passagem do tempo quatro manuscritos que provavelmente sejam cópias dos originais perdidos datados

³² Cf. original: “Otro sí mandamos, que todos los libros de los Cantares de loor de Sancta María sean todos en aquella iglesia do nuestro cuerpo se enterrare, e que los fagan cantar en las fiestas de Sancta María”.

da segunda metade do Século XIII, atualmente conservados em três instituições: 1) a biblioteca de San Lorenzo de El Escorial – códice J.b.2 (E) com 417 cantigas; códice T.j.1 (T) com 195 cantigas, s. XIII; 2) A biblioteca de Madrid – códice To com 128 cantigas, início do século XIV; 3) a biblioteca de Florença, códice (F) com 104 cantigas, inacabado, as cantigas nem chegam a ser numeradas, final do século XIII (METTMANN, 1959)³³. Os códices T e F, segundo Mettmann, consistiriam em um manuscrito subdividido em dois tomos.

Apenas dois códices foram ricamente ilustrados com iluminuras, e encontram-se salvaguardados no mosteiro de El Escorial: o primeiro, conhecido como códice rico, catalogado sob J.b.2., conhecido como códex dos músicos, apresenta 40 iluminuras, nas quais se encontram “invariavelmente seja um, sejam dois músicos, tocando vihuelas de arco, tubas, tímpanos e outros variados instrumentos (METTMANN, 1959, p. 8). O códice J.b.2. também é chamado de “códice princeps” ou principal, já que contém o maior número de cantigas, sendo considerado por Walter Mettmann (1959) o único dos manuscritos existentes capaz de fornecer uma edição paleográfica.

Contudo, apesar do códice J.b.2 de ser o mais completo dos manuscritos remanescentes, em termos decorativos é bastante modesto em relação aos códices T e F. Por conseguinte, o segundo, o T.J.1., conhecido como códex rico, ou códex T, com 1256 iluminuras distribuídas em 210 páginas (METTMANN, 1959). Os cantos das molduras do códice rico constam os escudos de Castela e Leão, e nas primeiras lâminas também consta a águia da Casa da Suábia, já que sua mãe era descendente da dinastia dos Hohenstaufen - Beatriz da Suábia³⁴ era neta de Frederico I (1122-1190) ou Frederico Barbarossa. O escudo é descrito como “um leão negro em campo branco e o castello doirado em campo vermelho” (METTMANN, 1959, p. 15).

Aspectos mais detalhados sobre a produção dos códices e iluminações serão tratados no capítulo 3. Na dissertação será utilizada a versão de Walter Mettmann das cantigas e o repositório digital *The Oxford Cantigas de Santa*

³³ Outras especificações dos manuscritos podem ser consultadas em: METTMANN, 1959–72, v.1, p. 5-24.

³⁴ Os despojos mortais de Beatriz da Suábia, Fernando III, o santo e Alfonso X encontram-se sepultados na catedral de Sevilha, edificada sobre uma antiga mesquita sevilhana, foi classificada pela UNESCO como Patrimônio da Humanidade desde 1987.

*Maria dabase*³⁵. Duas edições críticas das Cantigas de Santa Maria, com diferenças consideráveis, levaram a distingui-las como (Mettmann 1), em 4 volumes, publicada em Coimbra, 1959-1972; e (Mettmann 2), uma reedição, publicada em Madri pelo editorial Castalia, na coleção *Odres Nuevos*, em 3 volumes – sem o glossário, 1986-89.

Durante o período tradicionalmente denominado como *medio aevum* o galego-português não serviu como padrão idiomático para todas as composições líricas ibéricas. Para Pedro Ferreira, o brilhantismo das Cantigas foi sufocado devido à limitação linguística, visto que foram compostas em galego-português, enquanto nos territórios vizinhos como Granada, Navarra e Aragão predominavam, respectivamente, as formas de escrita poética árabe, francesa e occitânica (FERREIRA, 2016, p. 295).

O latim já não era a língua, por excelência, às quais as produções escritas estiveram submetidas. Assim, verificaram-se os primeiros movimentos em direção à formalização do castelhano como a modalidade padrão nas comunicações e na prática escrita sendo observados, inclusive, na produção de codificações legais como o FR e as SP, em castelhano, e a traduções de obras do árabe, latim e grego ao castelhano. Como sublinha María Gallego (2003) os judeus em sua recusa em traduzir os manuscritos ao latim possibilitaram que a ascensão da variante castelhana ganhasse espaço frente a outras formas românicas peninsulares³⁶:

A relutância judaica em usar o latim, um idioma intimamente associado ao cristianismo, teve um papel significativo no processo de normalização do uso do castelhano: a prática usual era que os judeus traduzissem textos em árabe para o castelhano e os cristãos traduzidos do castelhano para o latim. Mas muitas vezes a versão castelhana permaneceu, algumas vezes revisada e corrigida por um cristão (ANGELES GALLEGO, 2003, p. 112, tradução nossa)³⁷.

³⁵ **The Oxford Cantigas de Santa Maria Database.** Dir. Stephen Parkinson. Oxford: University Oxford. Acesso em 23 jan. 2020. Online. Disponível em <http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=bib_list&order=date&dir=DESC>.

³⁶ Ver no original: “[...] Se não fosse por essa circunstância histórica, é muito improvável que o castelhano se tornasse a variedade romance mais importante e mais tarde a língua oficial da Espanha. Outras variedades romances, especialmente leonesas e aragoneses, estavam mais próximas do latim e gozavam de maior prestígio. O castelhano, por outro lado, originou-se nas montanhas da Cantábria, perto de uma região de língua basca, em um território pouco romanizado da península ibérica. Esta área inóspita foi fortemente fortificada (daí o nome "Castilla" de "castillo" ou castelo). Argumentou-se que essas circunstâncias peculiares explicam as características inovadoras e as características altamente divergentes do castelhano em relação aos outros dialetos romanos da península”.

³⁷ Cf. original: “[...] The Jewish reluctance to use Latin, a language closely associated with Christianity, played a significant role in the process of normalization of the use of Castilian: the

Figueira Valverde minimiza o escopo de ação das canções piedosas marianas “[...] a repercussão foi [...] mínima [...] não são, nem sequer para as letras, um elo na cadeia das versões [...] é apresentado como um broto isolado, coletando todo o peso da tradição e usando-a com sabedoria, mas sem transmiti-la” (VALVERDE *apud* FERREIRA, 2016, p. 298)³⁸. Neste sentido, Manuel Ferreira concorda, mesmo tendo em vista toda a riqueza do conjunto narrativo das CSM, a pouca atenção que recebeu em seu tempo: “[...] uma das mais impressionantes conquistas musicais europeias do século XIII, ou mesmo de toda a era medieval. Mas no seu tempo, as Cantigas eram praticamente ignoradas (FERREIRA, 2016, p. 295, tradução nossa)”³⁹.

Por outro lado, [...] as Cantigas são a mais extensa antologia de versos líricos na Espanha medieval, e os musicólogos reconhecem o livro como o mais extenso repositório de melodia medieval. O manuscrito mais longo das Cantigas, que contém cerca de quatrocentas cantigas, não é, no entanto, iluminado (KELLER, 1980, p. 53, tradução nossa)⁴⁰.

Outros documentos também foram considerados para compreender a amplitude do projeto político-ideológico de Alfonso X, como as SP (1256-1265) e o FR (1255). Os Fueros – ou cartas forais na forma portuguesa – eram, sobretudo, ordenamentos diminutos que determinavam direitos e deveres das cidades reconquistadas, bem como estabelecia prescrições de penalidades a variados delitos. As SP, como o próprio nome evidencia, encontram-se divididas em sete partes (partidas): 1) leis e normas eclesiásticas; 2) direito público; 3) processo e aplicação da justiça; 4) direito de família (matrimônio, parentesco); 5) direito privado; 6) direito sucessório e 7) direito penal (RUCQUOI, s.d./s.p).

De acordo com Adeline Rucquoi “[...] A distribuição das Partidas revela assim que o primeiro dever do rei legislador é o cuidado com a fé e a proteção

usual practice was that Jews translated Arabic texts into Castilian and Christians translated from Castilian into Latin. But many times the Castilian version remained, sometimes revised and corrected by a Christian”.

³⁸ Cf. original: “[...] La repercusión fue [...] mínima [...] no son, ni siquiera para las letras ibéricas, un eslabón en la cadena de las versiones [...] se presentan como brote aislado, recogiendo todo el peso de la tradición y utilizándola sabiamente, pero sin transmitirla”.

³⁹ Cf. original: “[...] one of the most impressive European musical achievements of the thirteenth century, or indeed of the whole medieval era. But in their own time the Cantigas were virtually ignored.”

⁴⁰

de sua igreja (Partida I)” (RUCQUOI, s.d., s.p.)⁴¹. A última partida menciona os mouros, judeus e hereges. Segundo Jonathan Ray, as SP são pautadas pela ambiguidade que, por sua vez, é a expressão do posicionamento contraditório do monarca vinculado à comunidade sefardita:

[...] enquanto o rei proíbe a profanação cristã de sinagogas, uma vez que esses são lugares "onde o nome de Deus é louvado", ele também dá crédito aos rumores de difamação de sangue judaica que começaram a se espalhar por todo o seu reino (RAY, 2010, p. 4-5).

Desse modo, é pertinente a leitura de Certeau a fim de observar a obtenção de benefícios a despeito da condição social marginalizada a partir da administração de ações táticas “[...] para aprender com o passado como um grupo social supera o eclipse da sua crença e chega a obter benefício das condições impostas para inventar sua própria liberdade” (CERTEAU, 1995, p. 7). Contudo, mesmo nos aspectos aparentemente positivos havia certo grau de desvantagens, conforme apontam as ressalvas de Jonathan Ray “[...] para os líderes judeus preocupados com a integridade religiosa de suas comunidades, os problemas nascidos da cooperação e da proximidade foram, talvez, ainda mais assustadores do que a hostilidade aberta” (RAY, 2010, p. 9).

A tolerância medieval com as minorias religiosas, no caso castelhano-leonês, com judeus e muçulmanos dificilmente manifestou-se no âmbito da religiosidade ou levou a favorecimentos de qualquer natureza a tais sujeitos. Contrariamente, em sua *Estória de Espanha* deprecia o profeta Mohammed (ou Maomé), assim como suas Cantigas que evidenciam preconceitos em relação aos ditos infiéis:

[...] Na biografia do Profeta Mohammed, que está contida em sua obra histórica *Estoria de Espanha*, há um grande número de comentários depreciativos sobre o Profeta. E na obra mais pessoal do rei, *Las Cantigas de Santa María*, estão todos os preconceitos que prevaleciam na época sobre os "infiéis": o judeu ganancioso, diabólico e assassino de crianças, como o árabe traiçoeiro e traidor de aparência hedionda com um tom de pele quase preto. Em seu abrangente sistema jurídico *Las Siete Partidas*, o rei segue as diretrizes eclesiásticas sobre o trato com os incrédulos nos capítulos sobre o status legal de árabes e judeus. A jurisprudência para todas as três religiões é reservada apenas para instituições cristãs. É

⁴¹ Cf. original: “[...] La distribución de las Partidas revela así que el primer deber del rey legislador es el cuidado de la fe y la protección de su Iglesia (Partida I)”. In: RUCQUOI, Adeline. Verbete “**Las Siete Partidas, entre 1256 e 1265.**”. AFONSO X, Rei de Castela. Acessado em 19 fev. 2020. Disponível em <https://umahistoriadapeninsula.com/as-sete-partidas-las-siete-partidas/>

sempre claro que a religião cristã é superior às outras (MAURENLAND, 2014, p. 15, tradução nossa)⁴².

Antes de se constituir em Reino, Castela era um condado multiétnico que incluía cantábrios, godos e bascos. A variedade étnica nos cinco reinos hispano-cristãos, dentre os quais o Reino de Castela e Leão sobressai, englobava grande número de não cristãos: mudéjares e sefarditas. Estes sofreram perseguições e tiveram seu status social condicionado pelo seu “não-lugar” que ocupavam socialmente. Cobriam uma categoria, um tanto ambígua, de “minorias” religiosas, ainda que sua porcentagem numérica no conjunto populacional castelhano-leonês frequentemente sobrepuja aos cristãos⁴³. A fim de evitar insurreições Alfonso X procurou eliminar os mudéjares das áreas fronteiriças à Andaluzia encaminhando-os às terras nortenhas castelhanas, deslocando-os das grandes cidades para as áreas rurais (ECHEVARRÍA ARSUAGA, s.d., p.37).

Os reis castelhanos costumavam destacar suas atividades militares em detrimento do aspecto religioso, desse modo, a unção e coroação costumavam ser dispensadas, sendo realizada em seu lugar a autocoroação como, por exemplo, em 1252 com Alfonso X, o Sábio⁴⁴. Porém, conforme aponta Hilário Franco Jr. (1990) “[...] a ausência de unção e de poderes taumatúrgicos não significava a aceitação de um poder menor por parte do rei” (FRANCO JR, 1990, p. 215). Aline Dias da Silveira observa que o reinado de Alfonso X (1252-

⁴² Cf. original: “[...] In der Biografie des Propheten Mohammed, die in seinem Geschichts - werk Estoria de España enthalten ist, findet sich eine Vielzahl abwertender Kommentare über den Propheten. Und in dem persönlichsten Werk des Königs, Las Cantigas de Santa María, sind alle damals gängigen Vorurteile über die „Ungläubigen“ enthalten: der raffgierige, teuflische, Kinder mordende Jude wie der hinterlistige, verräterische Araber von scheußlicher Gestalt mit fast schwarzer Hautfarbe. In seinem umfassenden Rechtswerk Las Siete Partidas folgt der König den kirchlichen Vorgaben über den Umgang mit den Ungläubigen in den Kapiteln über die gesetzliche Stellung von Arabern und Juden. Auch bleibt die Rechtsprechung für alle drei Religionen nur christlichen Institutionen vorbehalten. Jederzeit wird deutlich, dass die christliche Religion über die anderen erhaben ist.” In: MAURENLAND, Christenland. **Ein Ritter, ein könig und ein poet: drei Jahrhundert spanische Reconquista**. München: Rosenoire, 2014. Acessado em 19 fev. 2020. Onine. Disponível em <https://www.rosenoire.de/leseproben/Maurenland_Inhaltsverzeichnis.pdf>.

⁴³ “Para Castela de finais do século XIII se dispõe de um documento fiscal excepcional, chamado Padrão de Huete, de 1291, com dados sobre o serviço e capitação dos judeus de Castela, especificando o nome das pessoas. O documento, estudado em várias ocasiões desde Amador de los Ríos, foi objeto de diversas interpretações com resultados díspares, que vão desde os 854.951 judeus de Amador aos 100.000 aproximadamente de Luis Suárez, que parece a cifra mais aceitável” (HINOJOSA MONTALVO, 1992, p. 80, tradução nossa).

⁴⁴ Nem a coroa nem o trono eram utilizados pelos reis ibéricos como insígnias do poder régio, preferindo-se, em seu lugar, o uso da espada, e, no caso de Portugal, o do escudo, ver FRANCO JÚNIOR, 1990, p. 213. Outras informações podem ser encontradas em RUCQUOI, 1992

1284) deu início a um processo de constituição um “senso de identidade” ao seu povo “[...] uma fase de transição da Reconquista à construção de um senso de identidade com seu próprio país coincide” (SILVEIRA, 2008, p. 20). Nesse processo com a conquista de Toledo (1085) os mudéjares acabam incorporados ao reino de Castela e Leão. A reconquista castelhana continuou avançando e anexando territórios ao sul da Península, tais como Jaén (1236), Sevilha (1248), Cádiz (1250) e Múrcia (1244).

Discordamos de O’Callaghan quando este afirma que nenhuma tentativa foi realizada, efetivamente, para converter ou assimilar os muçulmanos durante o reinado de Alfonso X:

[...] Quanto aos muçulmanos, nenhuma tentativa séria foi feita para convertê-los, assimilá-los ou expulsá-los; mas como sua lealdade nunca foi garantida, eles acabaram se juntando a seus correligionistas em Granada e Marrocos em hostilidades contra os cristãos (O’CALLAGHAN, 1983, p. 358).

A manutenção da diferença cultural foi estratégica, pois assegurou ao monarca a possibilidade de expandir a religião cristã a partir das restrições sociais que paulatinamente foram se construindo acerca das minorias religiosas. De acordo com a perspectiva de Marina Kleine “[...] as realizações culturais do Rei Sábio não apenas constituíram um dos elementos do seu projeto político, mas também forneceram a base teórica legitimadora de tal projeto” (KLEINE, 2005, p. 232).

Nesse projeto político-ideológico encontrava-se a catalização de recursos humanos, ou seja, a dominação de corpos e almas, para expandir a Cristandade e assegurar o domínio cristão sobre os novos territórios recentemente ocupados. Para tanto não poderia prescindir de se utilizar estrategicamente das ferramentas que dispunha, dentre elas, o próprio discurso das Cantigas que dignificava aos cristãos enquanto enunciava o Outro, muçulmano ou judeu, sobretudo, como inimigo e infiel. Contudo, deve-se ter em vista – no escrutínio do material documental produzido na corte alfonsina - o alcance de tal projeto e não padecer da ingenuidade frente à documentação estudada, subestimando a ação tática de judeus e muçulmanos no seu cotidiano de resistir às estratégias reais, bem como acreditando erroneamente que a fonte selecionada encerra realidades fechadas.

1.2.1 *Fuero Real, Siete Partidas e Cantigas de Santa Maria*

As SP, produzidas em 1265, originalmente conhecidas como “Libro de las leyes”, constituem uma obra jurídica segmentada em sete tomos elaborada pelo rei Alfonso X. Não utilizarem elas *in totum*, apenas os tomos IV e VII foram considerados nesta pesquisa e, por sua vez, correspondem às edições posteriores a morte de Alonso Díaz de Montalvo (1405-1499), tratando-se de um livro impresso, produzido em Lyon, França, datado de 1550 [A *Quarta Partida*], e a *Sétima Partida* a partir da versão feita por Gregório Lopes, em 1555, na cidade de Salamanca⁴⁵. Segundo afirma Craddock (1990) a grande diferença do manuscrito da segunda metade do século XIII às primeiras versões impressas, tanto nas versões de Montalvo (1491) como de Lopes (1555), é a substituição do prólogo original por um comentário bem mais exaustivo de seus glosadores:

Quando Alfonso Díaz de Montalvo lançou a primeira edição da Partidas em 1491, ele formou um texto híbrido que continha a cronologia paralela, mas não possuía as partes ampliadas dos quatro primeiros títulos. Como o destino desejou, essa permaneceu a forma em que o código era geralmente conhecido há séculos, uma vez que o renomado jurista Gregório López, encomendado por Carlos I para preparar um texto autêntico, tarefa que ele realizou em 1555, perpetuou o caráter híbrido de Edição de Montalvo. A edição de López, que incluía um enorme comentário em latim, tinha autoridade legal exclusiva em todos os tribunais e, até hoje, continua sendo a versão básica consultada por civis e canonistas (CRADDOCK, 1990, p. 7, tradução nossa)⁴⁶.

Nas SP, maior conjunto de leis produzido sob os auspícios de Alfonso X, é declarado que o curso das ações do monarca segue a vontade divina, cuja melhor expressão encontra-se figurada nos dispositivos legais codificados

⁴⁵ “[...] As *Partidas* foram revisadas e impressas em uma versão incunábula em 1491 para reforçar o estado monárquico centralizado de Fernando e Isabel. As *Partidas* (junto com o *Fuero Real* e os *Ordenamientos de Cortes*) também foram uma fonte principal para a famosa compilação de legislação alterada conhecida como *Leyes de Toro* de 1505 e desfrutou múltiplas reedições por direito próprio (1501, 1528, 1542, 1550, 1555, 1565, 1576, 1578-88, 1598)” (López Estrada e López García Berdoy *apud* ROJINSKI, 2010, p. 86, tradução nossa).

⁴⁶ Cf. original: “[...] When Alfonso Díaz de Montalvo brought out the first edition of the *Partidas* in 1491, he formed a hybrid text that contained the parallel chronology but lacked the amplified portions of the first four titles. As fate would have it, this remained the form in which the code was generally known for centuries, since the renowned jurist Gregorio López, commissioned by Charles I to prepare an authentic text, a task which he accomplished in 1555, perpetuated the hybrid character of Montalvo's edition. López's edition, which included a massive Latin commentary, had exclusive legal authority in all courts of law and, to this day, remains the basic version consulted by civilists and canonists”.

(PISNITCHENKO, 2015). Dessa forma, além de oferecer um panorama do rei como Vicário de Deus e de suas perspectivas sobre judeus e muçulmanos, manifesta também a medida justa do exercício da vontade do Deus dos cristãos aos grupos religiosos minoritários que coexistem em seus domínios. Quanto a este ponto, boa parte de suas preocupações encontram-se direcionadas para o problema da miscigenação⁴⁷ social, de modo que, em sua prerrogativa de zelar pelo bem comum, teve que dificultar o relacionamento sexual e a constituição de matrimônios entre as três comunidades étnico-religiosas (cristã, judaica e muçulmana), prescrevendo e aplicando penalidades.

No entanto, é interessante ter-se em conta as limitações da fonte antes do supor as possíveis implicações sociais das práticas nelas circunscritas sobre judeus e mouros. Conforme enfatiza Joseph O'Callaghan nunca foram promulgadas por Alfonso X, porém deixou claro nelas sua intenção de que fosse de conhecimento público suas prescrições e que fossem acolhidas nos julgamentos suas observações acerca dos grupos minoritários:

[...] a Sete Partidas nunca foi explicitamente promulgada por Alfonso X, embora a crônica real, escrita provavelmente antes de meados do século XIV, afirmasse que o rei "ordenou que todos os homens de seus reinos devesse aceita-las [as Partidas] como a lei [por ley e por fuero] e os juizes devem julgar os fundamentos de acordo com elas (O'CALLAGHAN, 2001, p. 38-39, tradução nossa)⁴⁸.

Por outro lado, as SP tratam-se de prescrições que deveriam embasar o julgamento dos juizes, portanto, são projeções de um ideal de sociedade e de comportamento social adequado ao reino. Contrariamente a esta suposta limitação, O'Callaghan é taxativo em crer que as SP não teriam funcionado simplesmente enquanto caráter enciclopédico, mas pautado inúmeras decisões em situações de conflito, ainda que vigorasse conjuntamente a outros códigos jurídicos, como o FR. Assim, pontua:

[...] Duvido muito que Alfonso X se contentasse em considerar as Siete Partidas meramente uma ferramenta útil de referência acadêmica. A partir de então, a situação jurídica foi um tanto ambígua, já que o Fuero real obviamente não foi descartado, mas

⁴⁷ Entendemos aqui a miscigenação como a amálgama de substratos étnicos variados.

⁴⁸ Cf. original: "[...] the Siete Partidas was never explicitly promulgated by Alfonso X, although the royal chronicle, written probably before the middle of the fourteenth century, stated that the king "commanded that all the men of his realms should accept them [the Partidas] as the law [por ley e por fuero] and the judges should adjudicate pleas according to them".

continuou a ser usado lado a lado com os *fueros* mais antigos (O'CALLAGHAN. 2001, p. 39-40, tradução nossa)⁴⁹.

Desse modo, devido a contínua validade de diversas codificações no Reino de Castela e Leão durante o reinado de Alfonso X (1252-1284) é importante, senão indispensável, analisar comparativamente o FR as SP para compreender como a condição de muçulmanos e judeus foi definida a partir de “estratégias de distinção”.

Scorpo (2014) enfatiza também uma distribuição tardia das SP se deve ao próprio estado precário de conservação do que a uma proibição de Sancho IV:

Durante séculos, o SP careceu de uma edição crítica adequada, provavelmente porque os códigos existentes eram considerados manipulações criadas por compiladores dos séculos XIV e XV. A inadequação das fontes sobreviventes e a falta de originais representaram um problema até mesmo para Alfonso XI (r. 1313-50), que tentou coletar todas as variantes circulantes para produzir uma versão privada de interpolações, finalmente publicada em 1348. Esta teoria de uma difusão oficial tardia do código foi amplamente aceita e substituiu a ideia anterior de acordo com a qual as SP foram publicadas por Alfonso X, mas sua distribuição foi proibida no reinado de Sancho IV, uma vez que a correta aplicação de suas normas teria colocado o mesmo Sancho - que destronou seu pai - em situação difícil (SCORPO, 2014, p. 69, tradução nossa)⁵⁰.

Contudo, não se trata de uma limitação que impossibilite a operatividade dos conceitos de “estratégias de distinção” e de “táticas”. Assim, conforme sublinha Dwayne E. Carpenter: “[...] Essas coleções jurídicas são particularmente úteis porque são pragmáticas, na medida em que frequentemente **resultam de confrontos reais, e teóricos**, uma vez que se referem ao comportamento ideal” (CARPENTER, 1986, p. 275, tradução e

⁴⁹ Cf. original: “[...] I strongly doubt that Alfonso X was content to consider the *Siete Partidas* merely a handy academic reference tool. The juridical situation thereafter was somewhat ambiguous, as the *Fuero real* obviously was not discarded but continued to be used side by side with the older *fueros*”

⁵⁰ Cf. original: “For centuries the SP lacked a proper critical edition, probably because the existing codes were regarded as manipulations created by fourteenth- and fifteenth-century compilers. The inadequacy of the surviving sources and the lack of originals represented a problem even for Alfonso XI (r.1313–50), who tried to collect all the circulating variants in order to produce a version deprived of interpolations, finally issued in 1348. This theory of a late official diffusion of the code has been widely accepted and it overrode the previous idea according to which the SP were published by Alfonso X, but their distribution was forbidden under the reign of Sancho IV, since the rightful application of its norms would have put the same Sancho – who dethroned his father – in a difficult position”.

grifos do autor)⁵¹. Neste sentido, os confrontos com as comunidades judaica e muçulmana não só foi o mote para a composição dos estatutos jurídicos, como também são indicativos de duas posturas distintas em relação a cada um dos grupos implicados (CARPENTER, 1986).

Para Robert I. Burns, a produção jurídica de Alfonso X superou às demais contribuições do monarca castelhano tanto no campo literário como musical e artístico (BURNS, 2002). De acordo com Antonio Pérez Martín (2015) é perceptível a inspiração de Alfonso X na produção jurídica do imperador Justiniano I (527-565 d.C.):

[...] para entender o trabalho jurídico alfonsino, devemos levar em consideração a alta estima que se tinha pelo trabalho jurídico de Justiniano, a quem ele tentaria imitar. A obra justiniana desenvolve-se em dois níveis: o das *leges* (no Código) e o do *iura* (no Digesto). Alfonso X tentou imitar Justiniano nos dois níveis: no primeiro com o *Fuero Real*, no segundo com o *Espéculo*, a *Partidas* e o *Setenário* (PÉREZ MARTÍN, 2015, p. 25, tradução nossa)⁵².

No que tange às *SP*, especificamente, a quarta partida que trata das relações domésticas, bem como no título III oferece disposições que normatizam o casamento e oferece um panorama dos limitantes legais colocados a fim de evitar a miscigenação dos grupos religiosos.

[...] mesmo que o código da lei em si não fosse intrinsecamente 'imperial', também parece razoável supor que Alfonso X pretendia sua obra-prima legislativa para, assim, pelo menos promover sua própria imagem como um candidato adequado para o título de Sacro Imperador Romano (ROJINSKY, 2010, p. 67, tradução nossa)⁵³.

O próximo documento bastante útil para compreender as relações sociais e culturais entre cristãos, mouros e judeus trata-se do FR, utilizado tendo em consideração a edição de 1836, elaborada pela Real Academia de Historia, a partir do códice ij.z.8 (1255) na biblioteca do Palácio de San Lorenzo del Escorial, Espanha, e de sua reedição por António Pérez Martín, em 2015.

⁵¹ Cf. original: “[...] These juridical collections are particularly useful because they are both pragmatic, in that they frequently result from actual confrontations, and theoretical, since they are concerned with ideal behavior”.

⁵² Cf. original: “[...] A mi juicio para comprender la obra jurídica alfonsina hay que tener en cuenta la alta estima en que se tenía la obra jurídica de Justiniano, a quien él trataría de imitar. La obra justiniana se desarrolla en dos niveles: el de las *leges* (en el Código) y el de los *iura* (en el Digesto). Alfonso X trató de imitar a Justiniano en los dos niveles: en el primero con el *Fuero Real*, en el segundo con el *Espéculo*, las *Partidas* y el *Setenario*”, in: PÉREZ MARTÍN, Antonio. *El Fuero Real: estudio preliminar*. In: Id. **Fuero Real de Alfonso X el Sabio**. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015, p. 25.

⁵³ Cf. original: “[...] even if the law-code itself was not intrinsically 'imperial', it also seems reasonable to assume that Alfonso X intended his legislative masterpiece to thereby at least promote his own image as a suitable candidate for the title of Holy Roman Emperor”.

Compreendem quatro livros, internamente separados por 72 títulos cuja totalidade oferece 550 leis. Busca-se analisar os títulos referentes ao livro terceiro do *Fuero Real* consagrados ao casamento, bem como o livro quarto, especialmente, os títulos XXIV. “De los Judios”, XXV. “De los Moros”, XXVI. “De los Hereges”. Conforme aponta Joseph F. O’Callaghan (2001), em casos de apelação ao julgamento com base no FR, recorria-se a outro tribunal cuja base jurídica era o *Espéculo*, livro a partir do qual as SP foram escritas:

O *Fuero real*, completo em quatro livros, sobrevive em inúmeras cópias porque o rei concedeu-o como um código de direito municipal às cidades de Castela e Extremadura. Alguém poderia apelar de uma sentença proferida com base no *Fuero real* para o rei tribunal onde a lei do *Especulo* seria aplicada (O’CALLAGHAM, 2001, p. 33, tradução nossa)⁵⁴.

No entanto, as municipalidades, descontentes com a falta de autonomia do FR, exigiram o retorno aos *fueros* locais anteriores:

Nessas localidades às quais o *Fuero Real* se destinava, encontrava-se arraigado um direito distinto do *Fuero Juzgo*, baseado nos usos e costumes. Por essa razão, o *Fuero Real* encontrou aí maior resistência, pois a política de uniformização jurídica implicava em um fortalecimento do poder régio em detrimento da autonomia dos conselhos municipais. [...] em 1272, a tentativa de unificação não resistiu às pressões: a nobreza e os conselhos exigiram que Alfonso X revogasse o *Fuero Real* e confirmasse os privilégios e *fueros* municipais anteriores (KLEINE, 2005, p. 43).

Seguindo a perspectiva de Prudente (2018) é possível verificar em toda a extensão quer seja do *Scriptorium*, quer seja da Chancelaria real, de uma unidade ideológica “[...] longe de ser furtuita, correspondia aos interesses do rei do modelo monárquico que esse procurava construir” (PRUDENTE, 2018, p. 148). Como observa Jonathan Ray, aspectos discriminatórios mais severos do código visigótico e da herança legislativa romana, codificações retomadas na legislação afonsina, como o pagamento de imposto de 30 dineros ou o julgamento de judeus por juízes cristãos a fim de honrar a glória de Cristo tenderam a ser ignorados, ou, foram, sobretudo, normas cuja resistência cotidiana da comunidade judaica a quem os cristãos mantinham estreitas relações comerciais (e até amorosas) impediram a sua vigência nos domínios castelhano-leoneses:

⁵⁴ Original: “The *Fuero real*, complete in four books, survives in numerous copies because the king granted it as a code of municipal law to the towns of Castile and Extremadura. One could appeal from a judgment rendered on the basis of the *Fuero real* to the royal court where the law of the *Especulo* would be applied”.

[...] casos entre judeus e cristãos deveriam ser ouvidos pelos juizes cristãos "pela honra de Jesus Cristo e pelos cristãos", e a exigência de um imposto anual de 30 dineros, que os judeus deveriam pagar ao capítulo de sua igreja local. Esta última era uma taxa nominal destinada a recordar as trinta moedas de prata pagas a Judas por sua traição a Cristo, e foi resistida pelos judeus de Sevilha por anos (RAY, 2006, p. 91, tradução nossa)⁵⁵.

Nesse aspecto específico, podemos observar a presença de “microresistências” cotidianas a partir da adoção do conceito de agência fornecido por Certeau, traçando uma radiografia que permita superar limitações interpretativas como a ideia de passividade quer seja dos sujeitos quer seja de suas práticas anônimas e percíveis, visualizando táticas imprevisíveis que transgridam e transformam os poderes sociais, enxergando assim “[...] o que se passa nos minúsculos espaços sociais em que as táticas silenciosas e sutis jogam com o sistema dominante” (MATOS, 2011, p. 1).

Nas Cantigas dedicadas à Virgem Maria destaca-se a posição do rei Alfonso X, o Sábio, de desejar ser seu trovador, e de constituir esta uma função que implica discernimento. O rei é frequentemente representado iconograficamente em pé ou de joelhos exaltando façanhas devocionais de Maria a seus cortesãos. Por sua vez, também se indica a proximidade do rei com a Virgem, atestada na cantiga 120, em que além da Virgem Maria acompanhar o rei e súditos no mesmo plano da cena, o rei parece que vai tocá-la (DOMÍNGUEZ RODRÍGUES, 1992)⁵⁶. A submissão a Virgem é explícita no prólogo do cancionero na qual Alfonso X implora a Virgem que ela aceite o seu trovar, bem como procura se mostrar digno de cultuá-la “e por esto eu/ quer ser seu trovador,/ e rogo-lhe que me queira por seu/ Trobador e queira meu trobar/ receber” (CSM, Prólogo, tradução nossa)⁵⁷.

A apresentação de Virgem nas que é, simultaneamente, intercessora, guerreira e missioneira (HOLT, 2015). Neste sentido, a partir de Navarro (2009) torna-se explícito o uso da crescente devoção mariana para o favorecimento do

⁵⁵ Original: “[...] cases between Jews and Christians should be heard by Christian judges “for the honor of Jesus Christ and the Christians,” and the requirement of an annual tax of 30 dineros, which the Jews were to pay to the chapter of their local church. The latter was a nominal fee meant to recall the thirty pieces of silver paid to Judas for his betrayal of Christ, and was resisted by the Jews of Seville for years”.

⁵⁶ Outro aspecto sublinhado em outro artigo de Domínguez Rodríguez é a representação do rei sob com características juvenis diferenciando-se, por exemplo, de seu sogro Jaime de Aragão.

⁵⁷ Cf. original: “e por aquest’ eu/ quero seer oy mais seu trobador,/ e rogo-lle que me queira por seu/ Trobador e que queira meu trobar/ receber”.

empreendimento de Reconquista e para a “promoção da agenda política do rei”:

[...] muitas das cantigas retratam a Virgem Maria como um agente ativo da Reconquista e defensora dos objetivos de Alfonso. Através da combinação de linguagem poética, música, imagens visuais e o papel desempenhado pelos milagres como forma narrativa de doutrinação, as Cantigas não apenas honram a Virgem, mas sublinham uma meta de promover a agenda política do rei: ela aparece como uma “fervorosa defensora das reivindicações políticas como empreendimentos de repovoamento, sua defensora contra aqueles que traem o rei e sua protetora pessoal em tempos de doença e conflito (NAVARRO, 2009, p. 295, tradução nossa)⁵⁸.

Para Leonardo Fontes (2009), as CSM além de ressaltarem a grandiosidade do reinado de Alfonso X, fomentando a centralização política, também propiciaram a constituição de diferenças étnicas e sociais entre cristãos, mouros e judeus em Castela e Leão. Por outro lado, María Dolores Bollo-Panadero enfatiza a ambiguidade da imagem do Deus cristão e interpenetração de religião e discurso narrativo:

[...] Não são só os milagres da Virgem que estão presentes nestas composições poéticas, mas o absoluto controle que a Igreja, no suposto serviço da divindade, exerce sobre os fiéis e, em muitos casos, sobre os infiéis. [...] estão impregnadas com a bipolaridade bíblica advinda da adição do Novo ao Antigo testamento. [...] por um lado, repleta de imagens que mostram um Deus ameaçador, vingativo e sensivelmente brutal – a violência como subproduto da onipotência; e, por outro lado, se encontra ancorada na bíblica noção de imolação benévola pela humanidade – um Deus que se reconhece no ser humano e compreende os limites de sua criação (BOLLO-PANADERO, 2007, p. 191)⁵⁹.

Neste sentido, Bollo-Panadero (2008) destaca que a representação estereotipada dos mouros não implicou necessariamente uma imagem de inferioridade, especialmente, no campo bélico. Desse modo, eram

⁵⁸ Cf. original: “[...] that many of the cantigas portray Virgin Mary as an active agent of the Reconquista and a supporter of Alfonso’s objectives. Through the combination of poetic language, music, visual imagery, and the role played by miracles as a narrative form of indoctrination, the Cantigas not only honor the Virgin, but underline a goal to promote the king’s political agenda: She appears as an “ardent supporter of Alfonso’s political claims such as repopulation ventures, his defender against those who would betray the king, and his personal protector in times of illness and strife”.

⁵⁹ Cf. original: “[...] No son sólo los milagros de la Virgen lo que está presente en estas composiciones poéticas, sino el absoluto control que la Iglesia, al supuesto servicio de la divinidad, ejerce sobre los fieles y, en muchos casos, también sobre los infieles. [...] están impregnadas con la bipolaridad bíblica advinida de la adición del Nuevo al Antiguo testamento. [...] por un lado, llena de imágenes que muestran un Dios amenazador, vengativo y sencillamente brutal – la violencia como subproducto de la omnipotencia; y, por otro lado, se encuentre anclada en la bíblica noción de inmolación benévola por la humanidad – un Dios que se reconoce en el ser humano y comprende los límites de su creación”.

apresentados como perigosos, não só pelo papel que tinham nas guerras de Reconquista, mas também no embate espiritual, sendo, portanto, sujeitos aos quais se devia temer, evitando estabelecer vínculos e relações de qualquer natureza:

[...] Não parece importante oferecer ao público leitor ou ouvinte outra explicação para o êxito dos exércitos cristãos nos combates que não seja o desígnio divino representado pela Virgem. [...] Assim, o fato de caracterizar o muçulmano como valente guerreiro, em algumas ocasiões, não só serve ao propósito de enaltecer ainda mais as tropas cristãs, mas serve, ao mesmo tempo para projetar uma imagem aterradora do inimigo, capaz das mais cruéis ações (BOLLO-PANADERO, 2008, p. 17, tradução nossa)⁶⁰.

A produção literária e jurídica circunscrita nesta pesquisa participa do Renascimento Cultural, iniciado no século XII. Durante o reinado de Alfonso X, o Sábio, esse florescimento das artes e da cultura ficou conhecido como “renascimento alfonsí”⁶¹. Não é uma excepcionalidade castelhana-leonesa a elaboração de compêndios jurídicos, seguiu uma tendência observada em vários contextos geográficos na Europa ao longo do século XIII. Contudo, através das sínteses legislativas, como o FR e as SP, Alfonso X incorporou no registro escrito leis que integravam o direito consuetudinário e que não constavam no *Liber Iudiciorum* ou na versão traduzida ao castelhano por seu pai, o *Fuero Juzgo*, Fernando III (PISNITCHENKO, 2015, p.12). Este trabalho jurídico teria sido fomentado pelas doutrinas bolonhesas que privilegiavam um retorno ao direito romano em detrimento dos costumes dos germanos (DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, 1982).

No FR o destacar a necessidade de contribuição do dízimo a Igreja pelos cristãos, Alfonso X assinala que mouros e judeus não conhecem a verdadeira fé e que possuem leis particulares as quais realizam suas doações:

[...] E porque o dízimo é débito que devemos dar ao nosso senhor, ninguém pode ser dispensado de não dar: se os mouros, os judeus, e os gentios, que são de outras leis e que não têm conhecimento da verdadeira fé, dão o dízimo de acordo com os mandamentos de sua

⁶⁰ Cf. original: “[...] No parece importante ofrecer al público lector u oyente outra explicación para el éxito de los ejércitos cristianos en los combates que no sea el designio divino representado por la Virgen. [...] Así, el hecho de caracterizar al musulmán como valiente guerrero, en algunas ocasiones, no sólo sirve al propósito de enaltecer aún más las huestes cristianas, sino que sirve, al mismo tiempo para proyectar una imagen aterradora del enemigo, capaz de las más crueles acciones”.

⁶¹ Para Francisco Bautista (2013) “[...] Alfonso X fue presentado, tanto en las obras que se le dedicaron como en aquellas en las que él asumió la autoría, aunque en estas de forma menos enfática, como el agente de una nueva época en la cultura y en la política”.

lei, muito mais devemos dar de maneira complacente e sem engano, que somos filhos verdadeiros da Santa Igreja (FR, Título V, Lei IV)⁶².

Além dos sujeitos supracitados desconhecera uma fé verdadeira, as suas crenças constituem-se como uma espécie de “insulto ao deus” dos cristãos. Outras definições também são oferecidas quanto a normatizar o convívio religioso entre as três compreensões teológicas de Deus que estiveram presentes na Castela medieval. Para os judeus adverte-se, especificamente, na Sétima Partida, título XXIV, Lei segunda, que a liberdade de realização dos seus respectivos ritos, contudo, ameaça aqueles que se entregarem à tarefa de conversão de cristãos, legalmente ocorreria a retirada de todos os seus bens materiais, culminando com a eliminação da vida de tal criminoso:

Os judeus devem passar a vida entre cristãos em silêncio e sem desordem, praticando seus próprios ritos religiosos e não falando mal da fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, que os cristãos reconhecem. Além disso, um judeu deve ter muito cuidado para evitar pregar ou converter qualquer cristão, a fim de se tornar judeu, exaltando sua própria crença e menosprezando a nossa. Quem violar esta lei será morto e perderá toda a sua propriedade (SP, Livro VII, Título XXIV, Lei II, ed. 1555, tradução nossa)⁶³.

Dessas proibições repressivas algumas aparentemente tendiam a proteger judeus, destacam-se a de trânsito de judeus pelas ruas nos dias de festividades cristãs e, especialmente, a semana santa. Em áreas anteriormente ocupadas pelos muçulmanos, como o Califado de Córdoba, espaços religiosos foram transformados em templos cristãos. Na mesquita de Córdoba, o antigo minarete, por exemplo, passou a contar com uma torre sineira. Algumas proibições apresentadas aos judeus nas *SP* parecem ter objetivado proteger a comunidade sefardita do assédio de cristãos, que os suportavam socialmente, de modo muito tênue, haja vista o não reconhecimento de Jesus Cristo como o messias de fato, e acusando-os de “deicidas” devido ao assassinato do salvador dos cristãos. Contudo, de acordo com Feldman (2011), há uma íntima

⁶² Cf. original: “[...] Et por que el diezmo es debdo que debemos dar a nuestro señor, ninguno non se puede escusar de non lo dar: ca si los moros, e los judios, e los gentiles, que son de otras leyes e que non han conoscencia de la verdadera fe, dan los diezmos derechamente segunt los mandamientos de su ley, mucho mas lo debemos nos dar complidamente e sin engaño , que somos fijos verdaderos de santa iglesia”.

⁶³ Cf. original: “e sin mal bollicio deue fazer vida los Christianos guardado su ley, e no diziedo mal dela fe de nuestro señor Jesu Christo q guardã los christianos. Otrsi se deue mucho guardar de predicar, nincouertir ningu christiano, q se torne judío alabãdo su ley, e denostando la nuestra, E qlquier q contra esto fiziere deue morir porede, e perder lo q ha”.

colaboração entre os judeus e a monarquia, de modo, que eventualmente, no jogo tático, eles conseguem em variadas ocasiões que o rei interceda a favor deles, descumprindo exigências impostas pelo direito canônico.

As disputas pelos locais de culto permearam o cotidiano ibérico, especialmente, os cristãos que dificultavam a existência de novos templos devocionais, caso dos judeus, ou, até mesmo, impossibilitavam totalmente a existência de um espaço físico utilizado para expressão sensível das crenças dos mouros. Dessa forma, tais aparentes ganhos antes de significarem uma vantagem real sinalizam a fragilidade dos laços de fé dos cristãos e destacam a força de uma religião que ainda em desvantagem, persiste e representa um risco concreto:

[...] Uma igreja, mesquita ou sinagoga, portanto, constitui a personificação física de uma dada religião, atestando sua força e vitalidade na comunidade e fornecendo um claro contraste com as crenças rivais. Não é de surpreender, portanto - e a história testemunha prontamente esse fato - que aqueles que desejam suprimir uma religião desde o início tentam destruir, ou pelo menos alterar radicalmente, as manifestações visíveis dessa fé, incluindo suas casas de culto. Ao fazê-lo, eles não apenas demonstram explicitamente a superioridade física do vencedor, mas também implicitamente afirmam a supremacia religiosa da fé conquistadora (CARPENTER, 1984, p. 31, tradução nossa)⁶⁴.

A SP é expressamente proibitiva quanto à existência de mesquitas e de realização de rituais religiosos muçulmanos, como sacrifícios, publicamente: “[...] nas vilas dos cristãos não devem ter os mouros mesquitas, nem fazer sacrifícios publicamente ante os homens. E as mesquitas, que devia haver antigamente devem ser do Rei, e pode as dar a quem se quiser” (SP, Livro VII, Título XXV, Lei I, ed. 1555)⁶⁵. Seguem-se recomendações sobre o estabelecimento de sinagogas em Castela e Leão, com especificações que determinavam a aparência, altura – não mais alto que uma catedral, o quão

⁶⁴ Cf. original: “[...] A church, mosque, or synagogue, then, constitutes the physical embodiment of a given religion, attesting to its strength and vitality in the community and providing an overt contrast with rival faiths. It is not surprising, therefore-and history testifies readily to this fact-that those desirous of suppressing a religion early on attempt to destroy, or at least alter radically, the visible manifestations of that faith, including its houses of worship. In so doing, they not only explicitly demonstrate the physical superiority of the victor, but they also implicitly assert the religious supremacy of the conquering Faith”, in: CARPENTER, Dwayne E. *Tolerance and Intolerance: Alfonso X's Attitude Towards the Synagogue as Reflected in the Siete Partidas*. **Kentucky Romance Quarterly**: v. 31, 1984, p. 31-39.

⁶⁵ Cf. original: “[...] Pero en las villas delos Christianos non deuen auer los Moros mesquitas, nin fazer sacrificio publicamente ante los omes. E las mesquitas, q deuian auer antiguamete deue ser del Rey, e puede las el dar aquie se quisiere” (SP, Livro 7, Título XXV, Lei I, ed. 1555).

decorativo era permitido. Além disso, Alfonso X, contrariando o IV Concílio Lateranense, que afirmava a impossibilidade de edificações de novas sinagogas, por vezes, transformou antigas mesquitas nesses referidos espaços:

Uma sinagoga é um lugar onde os judeus oram, e **um novo edifício desse tipo não pode ser erguido em nenhuma parte de nossos domínios, exceto por nossa ordem. Onde, no entanto, aqueles que existiam anteriormente sejam demolidos, eles podem ser construídos no mesmo local em que estavam originalmente; mas eles não podem ser maiores nem elevados a uma altura maior, nem podem ser pintados.** Uma sinagoga construída de qualquer outra maneira será perdida pelos judeus e pertencerá à igreja principal da localidade em que é construída. E pelo motivo de uma sinagoga ser um lugar onde o nome de Deus é louvado, proibimos qualquer cristão de desfigurá-la, remover alguma coisa dela ou tirar algo dela à força; exceto onde algum malfeitor se refugia ali; pois eles têm o direito de removê-lo à força, a fim de trazê-lo perante o juiz. Além disso, proibimos os cristãos de colocar qualquer animal em uma sinagoga, ou de peregrinar nela, ou colocar qualquer obstáculo no caminho dos judeus enquanto eles estão lá realizando suas devoções de acordo com sua religião (SP, Livro VII, Título XXIV, Lei IV, ed. 1555, tradução e grifo nosso)⁶⁶.

Na Cantiga 27 cujo *titulus* “Como Santa Maria fillou a sinagoga dos judeus e fez dela igreja” é retratada uma dessas reapropriações de espaços. Contudo, aporta informações sobre a compra de uma sinagoga que causara descontentamento dos proprietários anteriores, judeus: “Portanto um milagre a Mãe de Deus/ fez na sinagoga que foi dos judeus/ e que os Apóstolos, amigos seus,/ compraram e foram igreja fazer” (CSM, Cantiga 27, tradução nossa). Os judeus inconformados se dirigem até o Imperador César que determinada o fechamento do espaço pelo prazo de 40 dias para que seja decidido a quem deveria pertencer: “Sobre isto deu Cesar seu juízo a tal:/ fechem a igreja,/ e a quarenta dias, qual sinal/ de lei e acharem, tal a deve haver” (CSM, Cantiga 27, tradução nossa). Os apóstolos rogam intervenção da Virgem para resolver a contenda: “para que os judeus ajan de perder” (CSM, Cantiga 27, tradução

⁶⁶ Cf. original: “Synagoga es lugar do los judios faze oracion, e tal casa esta no puede fazer nueuamente en ningund lugar de nuestro Señorío, a menos de nuestro mandado. Pero las que auian antiguamente si acaesciese que se derribasen pueden las fazer, e renouar en aquel suelo mismo: asi como se estauam, non las alargando mas, nin las alçando, nin las fazendo pintar. E la synagoga q de otra guisa fuesse fecha deuen la perder, e ser de la Iglesia mayor del lugar donde la fizieren. E por que la sinagoga es casa, do se loa el nome de Dios: defendemos que ningund Christiano non sea osado de la quebrantar, nin de sacar ende, nin de tomar alguna cosa por fuerça. Fuera ende si algund mal fechor se acogiesse a ella. Ca aeste bie lo podrian y prender por fuerça para leuarlo ante la justicia. Otrosi defendemos que los Christianos non metan y bestia, nin posen en ella, nin fagan embargo a los judíos mientra que y estuuieren faziendo su oración segundo su ley”.

nossa). Os judeus reconhecem o poder da Virgem e o temem: “Pois que a Deus agrada/ que esta imagem a Maria faz,/ deixemos-lhe aquele lugar em paz/ e não queremos com ela disputar” (CSM, Cantiga 27, tradução nossa).

Na introdução da cantiga 27 já é ressaltada autoridade de Maria “a Mãe daquele que derrubou/ Lúcifer do céu, e depois/ o inferno e os santos dele tirou/ e venceu a morte que por nós foi morrer” (CSM, Cantiga 27, tradução nossa). Ao término da cantiga, conta-se que o Imperador Juliano, caracterizado como imperador cruel por não confiar na Virgem, ordenou ao povo de Israel o roubo da sua imagem mariana já que estes “sempre [foram] acostumados de querer grande mal” aos cristãos: “Depois Julião, imperador cruel,/ Que a Santa Maria não foi fiel,/ Mandou ao povo de Israel/ Que aquela imagem fosse trazer/ E os judeus, que sempre acostumados aõ/ De querer grande mal” (CSM, Cantiga 27, tradução nossa). Porém, eles foram surpreendidos pela imagem ameaçadora da Virgem a qual nem ousaram tocar, impedindo que realizassem o roubo: “à do muito bom desejo,/ Foram e; e assim os observou do chão/ Que não ousaram outra coisa nem mesmo tocar” (CSM, Cantiga 27, tradução nossa)⁶⁷.

Ainda que o cerne narrativo da cantiga se constitua acerca de uma contenda sobre uma transação imobiliária que uma sinagoga, cujos objetivos de transformá-la num espaço cristão ofende a judeus; subjacente, há de forma moralizante a necessidade de denotar que os judeus. A cidade em que os eventos descritos acontecem não é mencionada, contudo, a cantiga destaca que esta igreja foi a primeira em que Maria foi adorada em tal localidade. Trata-se de um caso particular de afirmação da devoção cristã e, portanto, exige demonstrar concretamente aos ouvintes a superioridade do seu poder de ação e o medo que provoca nos adversários.

Por outro lado, atualmente apresentam-se reapropriações também destes espaços devocionais, como em Toledo, conhecida no medievo como a Jerusalém do Ocidente, na sinagoga do trânsito, datada do século XIV, dentro da juderia de Toledo⁶⁸, edificada por Samuel há-Levi, tesoureiro do rei Pedro I,

⁶⁷ Os trechos apresentados relativos à Cantiga 27, em sua versão original, a partir da transcrição paleográfica de Walter Mettmann podem ser visualizados nos anexos da dissertação.

⁶⁸ A cidade de Toledo também era conhecida pela qualidade das espadas fabricadas em torno do rio Tejo utilizadas tanto por Aníbal quanto pelas legiões romanas.

abriga hoje o museu Sefaradita que expõe artefatos que narram à trajetória judaica no Sefarad⁶⁹.

1.3 Reconquista e Convivência

A historiografia da Convivência engloba a discussão acadêmica acerca das relações inter-religiosas entre judeus, muçulmanos e cristãos durante o medievo ibérico. Assim, tanto a afirmação quanto à negação do momento de coabitação de cristãos, muçulmanos e judeus como época de harmonia religiosa adquire um sentido de argumentação política para contestações históricas (BAKER, 2015).

O termo foi popularizado pelo filólogo Américo Castro, sendo recentemente tema de muitas revisões. No livro *España en su historia* (1948) baseando-se, sobretudo, no desenvolvimento linguístico em material literário – as Cantigas de Santa Maria – concluiu que a identidade espanhola se constitui durante o medievo a partir do convívio quer seja na Andaluzia ou no norte cristão dos três povos-castas: cristãos, judeus e muçulmanos. Posteriormente, em uma reedição de 1954 com novo título *La realidad histórica de España* apresentou capítulos controversos como Os visigodos não eram espanhóis. Para ele os espanhóis advinham do cruzamento de três raças “[...] Das lutas e rivalidades entre esses três grupos, de seus entrelaçamentos e de seus ódios, surgiu a autêntica vida dos espanhóis, que não é tartésia nem celtibera, senão esta que está aí simplesmente à vista” (CASTRO, 1965, p. 41)⁷⁰.

Além da noção de cultura tolerante, a perspectiva de Castro excluía personagens como Viriato e Isidoro de Sevilha enquanto espanhóis. De fato, nem os antigos nem os medievais podem ser considerados espanhóis porque nem mesmo a Espanha enquanto realidade política, estado-nação existira: em seu lugar havia uma série de taifas, cidades-estados muçulmanas que pouco a pouco vão sendo incorporadas a reinos diversos à medida que a conquista cristã avança.

⁶⁹ **Museu Sefardita.** Acessado em 15 mar. 2020. Online. Disponível em <<http://www.culturaydeporte.gob.es/msefardi/home.html>>.

⁷⁰ Cf. original: “[...] De las pugnas y rivalidades entre esos tres grupos, de sus entrelaces y de sus odios, surgió la autêntica vida de los españoles, que no es tartésia ni celtibera, sino eso que está ahí simplemente a la vista”.

Como corolário dessa interpretação nacionalista de Américo Castro⁷¹, destaca-se a abordagem de Marcelino Menéndez y Pelayo. Como Baker descreve essa narrativa foi “capitalizada pelo Regime fascista de Franco [Francisco Franco]” que se instaurou após a guerra civil espanhola (1936-1939) assim aponta através de Johan Tolan:

[...] os apologistas de Franco foram colocados em importantes posições nas instituições acadêmicas. Eles explicaram que Franco foi o *El Reconquistador* que valentemente teve sucesso expulsando os infiéis em 1939 assim como seus predecessores haviam feito em 1492 (TOLAN *apud* BAKER, 2015, p. 8, tradução nossa).

Contrariando Menéndez y Pelayo e Américo Castro, temos a perspectiva de Cláudio Sánchez-Albornoz apresentada no livro *España, un enigma histórico*, escrito no exílio da ditadura franquista nos Estados Unidos. Ao mesmo tempo em que Sánchez-Albornoz crítica Américo Castro por sustentar sua argumentação prioritariamente em fontes literárias, omite as referências que sustentam sua posição a fim de não cansar o leitor com o excesso de informações (BAKER, 2015).

Nos anos posteriores ao fim do regime ditatorial franquista foram marcados por um renascimento da historiografia espanhola que possibilitou que regiões como Catalunha e Valência, antes subsumidas numa narrativa quase providencial de Castela e de Espanha, fossem escritas. Os problemas acerca da perspectiva da Convivência longe de terem um fim, permaneceram como balizadores de discursos políticos contemporâneos, como destaca Brian Catlos, no prefácio ao livro em homenagem a Thomas F. Glick:

[...] Por sua vez, pelo menos no mundo acadêmico anglo-americano, a convivência tornou-se uma espécie de bandeira para uma certa orientação política e social: aquela que via um valor inerente à diversidade etno-religiosa e uma crítica ao status dos grupos tradicionalmente hegemônicos. Seus críticos o acusariam de ser uma postura, de ser aspiracional e de estar divorciado da realidade do passado - as mesmas críticas feitas por seus defensores àqueles que subscrevem uma visão de “choque de civilizações” da história e do presente. Pior, tornou-se nostálgico, vindo a resumir para alguns um tempo imaginário inocente de coexistência intercomunitária harmoniosa ou uma desaparecida “era de ouro do esclarecimento”.
[...] Na Espanha, a própria convivência (‘a terra das três religiões’) foi higienizada, comoditizada e comercializada - promovida junto com a sangria, a paella e (até recentemente) os touros, como um pilar da identidade cultural espanhola e uma experiência obrigatória para os turistas visitantes [...] os proponentes da convivência começaram a essencializar e romantizar sua Espanha medieval, até que na virada do século XXI mesmo

⁷¹ No cerne da narrativa nacionalista encontra-se entranhada a busca pelas origens

estudiosos que simpatizavam com a perspectiva histórica na qual a noção de convivência está ancorada começaram a questionar sua utilidade como um termo e um conceito - aquele que, **apesar de toda a sua atratividade, não tem um significado claro e não oferece nenhuma dimensão explicativa. Tornou-se, com efeito, um quase sinônimo de "tolerância" - um conceito problemático e anacrônico que felizmente tem também saído de moda para descrever as relações comunitárias pré-modernas.** Como o termo Reconquista ou Reconquista hoje, convivência é encontrada cada vez mais entre parênteses por aspas assustadoras (CATLOS, 2019, p. 9-10, tradução e grifos nossos)⁷².

No entanto, já há muito tempo a Convivência vem sendo discutida adequadamente, como podem ser observadas nos artigos que realizam vastas revisões bibliográficas sobre a temática (NOVIKOFF, 2005; WOLF, 2009; RAY, 2009; SOIFER, 2009).

Nossa pesquisa parte das considerações de García-Sanjuán, descartado a noção de Reconquista como conceito operativo:

O conceito historiográfico da Reconquista teve uma projeção importante na tradição espanhola. É certo que os cristãos da Idade Média tiveram o projeto ideológico de recuperar um território que eles consideravam que havia sido roubado. No entanto, **o trabalho do historiador não consiste em legitimar certa visão ou projeto de guerra. Se falarmos de Reconquista estamos legitimando que esses territórios lhes foram roubados.** Portanto, não sou favorável da utilização do conceito de Reconquista. Além disso, a noção de Reconquista é algo associado a uma determinada ideologia (GARCÍA-SANJUÁN, 2019, s.p., tradução e grifo nosso)⁷³.

⁷² Cf. original: “[...] For its part, at least in the Anglo-American scholarly world, convivencia became something of a banner for a certain political and social orientation: one which saw an inherent value in ethnoreligious diversity and a critique of the status of traditionally hegemonic groups. Its critics would accuse it of being a posture, of being aspirational, and of being divorced from the reality of the past—the same criticisms leveled by its advocates at those who subscribe to a ‘clash of civilizations’ view of history and the present. Worse, it became nostalgic, coming to epitomize for some an imaginary innocent time of harmonious intercommunal coexistence or a vanished ‘golden age of enlightenment’. [...] In Spain, itself (“the land of the three religions”) convivencia was sanitized, commoditized, and commercialized—promoted alongside sangria, paella, and (until recently) toros, as a pillar of Spanish cultural identity and an obligatory experience for visiting tourists [...]the proponents of convivencia began to essentialize and romanticize their medieval Spain, until by the turn of the twenty-first century even scholars who sympathized with the historical perspective in which the notion of convivencia is anchored began to question its utility as a term and as a concept—one that, for all its attractiveness, has no clear meaning and offers no explanatory dimension.⁷ It became, in effect, a near synonym for “tolerance”—a troublesome, anachronistic concept which thankfully has also fallen out of fashion for describing pre-modern communal relations. Like the term Reconquest or Reconquista today, convivencia is encountered increasingly bracketed by scare quotes”.

⁷³ Original: “El concepto historiográfico de la Reconquista ha tenido una proyección importante en la tradición española. Es cierto que los cristianos de la Edad Media tuvieron el proyecto ideológico de recuperar un territorio que ellos consideraban que se les había sido arrebatado. No obstante, el trabajo del historiador no consiste en legitimar cierta visión o proyecto de guerra. Si hablamos de Reconquista estamos legitimando que esos territorios les fueron realmente arrebatados. Por lo tanto, no soy favorable a la utilización del concepto de Reconquista. Además la noción de Reconquista es algo asociada a una determinada

Tal carga ideológica constante ao conceito foi enfatizada também por Peña, como estruturante do discurso franquista, subsumindo a ideia de nação como inerente ao processo histórico que o caracteriza. Assim, Peña escreve:

A Reconquista é um conceito nacionalista. Utilizou-o, por exemplo, Franco para falar da Espanha unida, católica e tudo mais. “Franco utilizou símbolos medievais para se dar consistência histórica. Identificou-se com Fernán González, com el Cid, certamente... E depois utilizou a palavra Cruzada, junto a todos os bispos de Espanha, para dar lustre espiritual a Guerra Civil, que tinha a ver com uma Cruzada e que os papas além disso, não reconheceram. Inclusive em algum discurso que deu em Burgos falou de sua Cruzada e de sua Reconquista, fazendo crer que esta não acabou com os Reis Católicos, mas que foi ele quem a completou.”⁷⁴ [...] Não é que não teve recuperação de territórios na Idade Média. O que não houve foi a ideia de nação. E essa ideia é inseparável da palavra Reconquista, porque nasceu com essa ideia. **Por isso proponho desistir de utilizar um vocábulo que não tem nada a ver com a realidade histórica alegadamente afetada por ele. Os cronistas falam de conquistas, não reconquistas** (PEÑA, 2013, s.p., tradução e grifo nosso)⁷⁵.

Assim, tendo em conta as pressuposições e ideologias subjacentes à nomenclatura Reconquista, e sua pouca eficácia interpretativa enquanto categoria historiográfica, seu uso ainda é ainda manipulado nos escritos de historiadores que realizam uma abordagem crítica como García Fitz:

[...] o conceito de Reconquista não só está vigente, mas que seu uso segue sendo plenamente operativo. E isso é assim porque com um único termo se faz referência, sem necessidade de maiores explicações, a um processo chave na Idade Média peninsular, como

ideología”, in: **Negar que los musulmanes conquistaron la Península Ibérica es un disparate**. ABC/História, Alejandro García Sanjuán, 10 mar. 2019. Online. Acessado em 14 set. 2020. Disponível em https://www.abc.es/historia/abci-negar-musulmanes-conquistaron-peninsula-iberica-disparate-201903100213_noticia.html

⁷⁴ Original: “La Reconquista, apunta Peña, es un concepto nacionalista. Lo utilizó, por ejemplo, Franco para hablar de la España una, católica y todo lo demás. “Franco utilizó símbolos medievales para darse consistencia histórica. Se identificó con Fernán González, con el Cid, por supuesto... Y después utilizó la palabra Cruzada, junto con todos los obispos de España, para dar lustre espiritual a la Guerra Civil, que nada tenía que ver con una Cruzada y que los Papas además no reconocieron. Incluso en algún discurso que dio en Burgos habló de su Cruzada y de su Reconquista, haciendo creer que ésta no acabó con los Reyes Católicos, sino que fue él quien la completó”. Explica el catedrático que la utilización del término Reconquista se tuvo que asumir en la universidad en los años 60, siendo adoptado «como un fenómeno normal”. [...] Apostilla Peña que no es que no hubiera recuperación de territorios en la Edad Media. “Lo que no hubo fue idea de nación. Y esa idea es inseparable de la palabra Reconquista, porque nació con esa idea. Por eso propongo desistir de utilizar un vocablo que no tiene nada que ver con la realidad histórica presuntamente afectada por él. Los cronistas medievales hablan de conquistas, no reconquistas”, in: **La Reconquista es un mito**. Diariodeburgos.es, R. Pérez Barredo, 2 nov. 2013. Online. Acessado em 14 set. 2020. Disponível em <https://www.diariodeburgos.es/noticia/ZD86B418D-DD64-5400-8FBA1220E9A23524/20131102/reconquista/es/mito>

⁷⁵ **Ni España existía ni la Reconquista es tal y como la cuenta vox**. El País, Patricia R. Blanco, 12 abr. 2019. Online. Acessado em 14 set. 2020. Disponível em https://elpais.com/elpais/2019/04/11/hechos/1554980000_022524.html

foi a expansão militar a costa do Islã ocidental, que teve revestido e impulsionado por uma ideologia militante baseada nos princípios de guerra santa e guerra justa [...] Não sabemos se no futuro esta proposta acabará na historiografia, porém neste momento segue existindo um consenso bastante amplo em torno da utilização de Reconquista: depois de tudo, se com uma só palavra podemos aludir, intuitivamente, a dinâmicas históricas tão complexas, talvez não seja necessário que acabemos com ela (FITZ, 201, tradução nossa)⁷⁶.

Neste sentido, García Sanjuán observa que a utilização dos termos invasão e Reconquista estão configuradas na historiografia para deslegitimar a presença muçulmana, justamente por conta do seu inverso, uma invasão cristã ao Andaluz nunca ser mencionado. Por outro lado, García Sanjuán sugere que o conceito de Reconquista, com sua carga ideológica, foi reforçado após o franquismo, sendo um conceito tendencioso e associável a ideias xenófobas que argumentam contra pautas sobre migrações e multiculturalidade, especialmente, a setores políticos como a direita espanhola que o empregam para reforçar a ideia do Islã enquanto inimigo civilizacional (GARCÍA SANJUÁN, 2019).

Por outro lado, García Sanjuán (2019) observa que a Reconquista, para além de um mero conceito acadêmico, é utilizada como espinha dorsal de projetos e discursos da direita espanhola:

[...] os setores conservadores seguem apegados ao relato espanholista tradicional, segundo o qual a Espanha seria a nação mais antiga da Europa e no qual a Reconquista desempenha uma função fundamental na gênese da nação espanhola. **A direita espanhola, simplesmente, não pode prescindir da Reconquista, pois sem ela ficaria órfã da ideia central que estrutura seu relato da Espanha e seu próprio conceito de identidade nacional.** [...] A evolução experimentada em 1978 revela que a direita nem renunciou nem, com toda probabilidade, renunciará jamais a Reconquista, um conceito que, por direito próprio, lhe pertence (GARCÍA SANJUÁN, 2019, p. 116-117, tradução e grifo nosso)⁷⁷.

⁷⁶ Cf. original: “[...] el concepto de Reconquista no sólo está vigente, sino que su uso sigue siendo plenamente operativo. Y ello es así porque con un único término se hace referencia, sin necesidad de mayores explicaciones, a un proceso clave en la Edad Media peninsular, como fue la expansión militar a costa del Islam occidental, que estuvo revestido e impulsado por una ideología militante basada en los principios de guerra santa y de guerra justa [...] No sabemos si en el futuro esta propuesta acabará cuajando en la historiografía, pero de momento sigue existiendo un consenso bastante amplio en torno a la utilización de Reconquista: después de todo, si con una sola palabra podemos aludir, intuitivamente, a dinámicas históricas tan complejas, quizás no sea necesario que acabemos con ella”.

⁷⁷ Original: “[...] los sectores conservadores siguen aferrados al relato españolista tradicional, según el cual España sería la nación más antigua de Europa y en el que la *Reconquista* desempeña una función fundamental en la génesis de la nación española. La derecha española, sencillamente, no puede prescindir de la *Reconquista*, pues si ella quedaría huérfana de la idea central que vertebra su relato de la historia de España y su propio concepto de la identidad nacional. [...] La evolución experimentada desde 1978 revela que la derecha ni ha

Assim, como alternativa as noções de invasão, prefere-se a utilização de expressões como conquista cristã da Andaluzia e conquista muçulmana da Península Ibérica, abordagens ligadas à historiografia inglesa, em autores como Roger Collins em *The Arab Conquest of Spain (710-797)* e Nicola Clarke em *The Muslim Conquest of Iberia (2012)*.

Assim, os seguintes fatores podem ser arrolados para justificar a noção de Reconquista como um conceito prejudicial à interpretação do processo histórico peninsular na Idade Média, ainda que exclua a ideologização do conceito: 1) como categorizar a conquista como invasão se as elites cristãs foram colaboradoras dos conquistadores?; 2) Cavadonga é uma invenção posterior, remonta a corte de Alfonso III, produzidas por cronistas que escrevem sobre algo que ocorreu 170 anos antes; 3) Granada não pode ser reconquistada porque nem sequer existira durante a época visigoda - esta fora fundada por muçulmanos sobre as ruínas de uma cidade ibera/romana; 3) a Hispania da antiguidade abrangia a Península Ibérica em sua totalidade, a Espanha moderna nunca teve tal unidade, assim, apesar da proximidade etimológica o sentido semântico é completamente distinto.

Nos romances históricos analisados por Nicola Gilmour (2016) oriundos da virada do segundo milênio, tais como *La calle de judería*, *La casa de la memoria* de Lucia Graves e as novelas de César Vidal, *Isabel la católica* e *El aprendiz de cabalista* – apresentam a imagem da comunidade judaica enquanto vítimas de um processo de perseguição injustificada, sem que entre os motivos da expulsão sejam consensuais. As divergências quanto às justificativas apresentadas variavam desde conspiração da elite ou a avareza do clero e do Estado. As razões estruturais não são dadas, e destes apenas *La casa de la memoria* culpabiliza os reis católicos. Neste sentido, o potencial dos romances seriam o de potencializar a humanização das vítimas de uma terrível injustiça histórica. Ao passo que a divergência e não aprofundamento das explicações históricas acerca da expulsão dos judeus da Espanha deriva da pluralidade de abordagens históricas sobre este tópico (GILMOUR, 2016).

renunciado ni, con toda probabilidad, renunciará jamás a la *Reconquista*, un concepto que, por derecho propio, le pertenece”.

Como destacou a imputação de um conceito moderno e contraditório como o de Convivência não é a lente adequada para interpretar o passado medieval da Ibéria já que induzem visão turva quanto a uma visão rosácea, ambas calcadas em mitos históricos. Neste sentido, distinguimos três perspectivas sobre a temática da coabitação e compartilhamentos simultâneos dos espaços territoriais.

A primeira denomina-se “a utopia inter-religiosa”, concentra-se no elogio da Convivência, uma versão romantizada, entendida enquanto o desenvolvimento prolongado de uma cultura de tolerância, sobretudo, caracterizando o século X. A popularização desta abordagem deve-se a Rosa Menocal em *Ornamento do Mundo* proveniente da expressão latino *decus orbis* empregada pela escritora saxônica Hroswitha sobre Córdoba do século X, capital do califado omíada. Tal tolerância advém, sob esta perspectiva, de uma simbiose cultural calcada na aceitação até inconsciência das contradições da presença de inimigos religiosos e adversários políticos (MENOCA, 2004).

Por outro lado, há a concepção lacrimosa da história judaica que constrói uma narrativa dos judeus enquanto vítimas, atribuindo o antissemitismo do século XX de escritores islâmicos o produto de um ódio enraizado no passado medieval. Ambas as correntes apresentadas redundam em mitos históricos e, portanto, não devem ser endossadas, mas descartadas por uma abordagem que considere adequadamente as relações inter-religiosas.

Assim, a abordagem de Mark R. Cohen funciona como antídoto adequado para combater os mitos que se constroem em torno dos processos históricos, sustentando os limites da convivência a partir do que denomina um “regime de discriminação” enfatizando o embasamento jurídico nos quais as distinções entre os grupos operavam.

1.4 Normatização e marginalização em Castela e Leão (século XIII): casamentos e conversões

A normatização da sexualidade e prescrição de interditos para os casamentos inter-religiosos e interétnicos por Alfonso X denotam a trama complexa das interações sociais e culturais e a constante miscigenação entre

os diferentes grupos sociais, necessitando, por isso, de regimentos específicos que estabeleciam frequentemente a morte àqueles que os transgrediam. Houve variados rituais em torno da constituição de laços matrimoniais, porém, não nos deteremos neste aspecto. Antes, enfatizam-se as imposições legais para o relacionamento de cristãos, judeus e muçulmanos visando impossibilitar a miscigenação propiciando a assimilação cultural através da possibilidade de conversão religiosa; por outro lado, vários judeus e muçulmanos perceberam a conversão como uma oportunidade de evitar a discriminação social.

Para Tartakoff (2015), tanto no norte europeu como em ha-Sefarad as conversões de judeus não foram adventos do processo de aculturação, mas fruto da agência individual de judeus que pretendiam transformar seu status social, evitando a crescente hostilidade dos grupos dominantes e também como forma de ter acesso às condições socialmente favoráveis que dispunha a elite cristã. Ainda que a conversão voluntária tenha sido desejada e buscada de forma tática por alguns membros da comunidade judaica, constituíram, sobretudo, em ações que buscavam inibir a marginalização e precarização que foram cimentadas no cotidiano destes mesmos sujeitos pelas estratégias lançadas, no caso castelhano-leonês, pelo projeto político-ideológico imbricado diretamente com o governo régio. Evidentemente, não se trata de negar destes sujeitos sua capacidade de agência, mas também não se quer ingenuamente acreditar que não houve em tais conversões, implícita ou explicitamente, manifestadas intenções governamentais para com as minorias religiosas do reino.

Como desdobramentos do processo de Reconquista, buscou-se criar situações que viabilizassem a inferiorização das experiências religiosas de mouros e judeus em relação a comunidade cristã do reino hispano de Castela e Leão, durante o reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284). Desse modo, recorreu-se a utilização de traços artificiais que denotassem a identidade étnica, bem como a sua inserção em uma religião e uma comunidade específica, como destaca a Lei XI das SP, Livro VII. Nesta perspectiva tais casos serão fruto de análise do capítulo 3 desta dissertação.

Vários marcadores foram empregados objetivando a diferenciação social, desde as vestimentas e acessórios corporais (serão analisados no capítulo três) até a normatização do relacionamento sexual e matrimonial entre

as três comunidades. Por conseguinte, ao oferecer condições para a realização da conversão a partir de um projeto político-ideológico pretendia-se estabelecer não só a centralidade política, bem como, uma unidade religiosa na Península Ibérica.

Alguns destes marcadores artificiais são oriundos do direito canônico, com os cânones de 1215, do IV Concílio de Latrão, que buscavam regimentar as aparições públicas de mouros e judeus, evitando, assim, serem confundidos com os cristãos⁷⁸. Particularmente através do Canon 68, pretendia-se fornecer certa ordem social a partir das vestimentas e do reconhecimento público das diferenças e dos códigos vestimentais, impossibilitando, de modo efetivo, o sexo interétnico de cristãos com mouros e judeus. A roupa deveria comportar um valor simbólico precisamente estipulado como instrumento que deveria regular o *modus vivendi* de toda a Cristandade⁷⁹:

Em algumas províncias, uma diferença de vestuário distingue os judeus ou sarracenos dos cristãos, mas em outras há uma confusão que não pode ser distinguida por nenhuma diferença. Assim, às vezes acontece que, por erro, os cristãos têm relações com as mulheres de judeus ou sarracenos, e judeus e sarracenos com mulheres cristãs. Portanto, para que, sob pretexto de erro desse tipo, não se desculpem no futuro pelos excessos de tal relação proibida, decretamos **que tais judeus e sarracenos de ambos os sexos em todas as províncias cristãs e em todos os momentos sejam marcados aos olhos do público de outros povos através do caráter de suas roupas**. Particularmente, uma vez que pode ser lido nos escritos de Moisés [Números 15: 37-41], que essa mesma lei foi ordenado sobre eles (CANON 68, HALSALL, 1215, tradução e grifo nosso)⁸⁰.

⁷⁸ Dentre outras atividades desenvolvidas durante o IV Concílio de Latrão, convocado pelo papa Inocêncio III (1161-1216), que enfatizavam a necessidade de uma reforma moral e eliminar as práticas heréticas, estabeleceu-se a confissão e a penitência, celibato, instituiu-se o casamento como um dos sacramentos da liturgia cristã, bem como. Segundo Brenda Bolton, este teria sido o maior de todos os concílios medievais e teria fornecido o mais importante conjunto de regramentos jurídicos, procurando disciplinar a sociedade secular e os prelados em geral (BOLTON, 1983).

⁷⁹ Cf. Canon 68: "Judeus e sarracenos de ambos os sexos em todas as províncias cristãs devem ser distinguidos dos cristãos por uma diferença de vestuário. No domingo da paixão e nos últimos três dias da Semana Santa, eles podem não aparecer em público", in: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215. **Internet Medieval Sourcebook**: Fordham University, Paul Halsall. Acessado em 8 mar. 2020. Online. Disponível em <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/latran4.asp>>.

⁸⁰ Cf. original: "In some provinces a difference in dress distinguishes the Jews or Saracens from the Christians, but in certain others such a confusion has grown up that they cannot be distinguished by any difference. Thus it happens at times that through error Christians have relations with the women of Jews or Saracens, and Jews and Saracens with Christian women. Therefore, that they may not, under pretext of error of this sort, excuse themselves in the future for the excesses of such prohibited intercourse, we decree that such Jews and Saracens of both sexes in every Christian province and at all times shall be marked off in the eyes of the public from other peoples through the character of their dress. Particularly, since it may be read in the writings of Moses [Numbers 15:37-41], that this very law has been enjoined upon them".

No Canon 68, como se observa, houve a necessidade de se autojustificar que tal decreto que pretendia estabelecer marcas se articulava com os próprios mandamentos da fé judaica, citando-se, portanto, Moisés.

Sergio Feldman (2011) enxerga, neste sentido, a presença dos cânones eclesiásticos estabelecidos em 1215 mascarados no interior do corpus jurídico alfonsino:

[...] Alfonso deixou claro tanto a tolerância aos judeus, dentro de certos padrões de inferioridade e plena submissão na condição de servos do Rei, quanto as suas opiniões religiosas. Inspirado no modelo imperial de legislação e assessorado por letrados doutos no Direito romano, não hesitou em inserir o Direito canônico nas entrelinhas do texto (FELDMAN, 2011, p. 11).

Outra provável inspiração à adoção de práticas discriminatórias por parte da elite cristã, em Castela e Leão, às suas minorias religiosas pode ser encontrada na Espanha islâmica. Na Andaluzia, a tributação de impostos era mais pesada aos cristãos e judeus que aos muçulmanos; a expressão pública da devoção dos “*dhimmis*” era proibida o que implicava em restrições, tais como o impedimento de tocar sinos das igrejas, realizar procissões e edificar novos templos; códigos de vestimentas específicos; proibição de andar a cavalo e carregar armas procuravam refletir a desvantagem social dessas comunidades (GARCÍA FITZ, 2006)⁸¹. O capítulo 3 desta dissertação propõe-se a aprofundar às reflexões acerca dos marcadores identitários que definem quem são os “Outros” a partir dos quais a identidade cristã se constitui em oposição, cobrindo, desse modo, o tópico indumentária, entre outros.

Para se movimentar neste terreno instável e permeado de limitações e restrições sociais, que ao mesmo tempo favorecia interações dinâmicas entre sujeitos étnico-religiosos variados, mouros e judeus recorreram frequentemente a “táticas” cotidianas para “negociar” melhores posições sociais, tendo em vista que o próprio rei costumava transgredir sua codificação. Para Certeau tais ações poderiam ser descritas como “[...] trajetórias indeterminadas’, aparentemente desprovidas de sentido porque não são coerentes com o espaço construído, escrito e pré-fabricado onde se movimentam” (CERTEAU, 1998, p. 97). Por exemplo, como a proibição do exercício de função pública que

⁸¹ **Auf dem Weg zum Jihad.** Francisco García Fitz: 1 jan. 2006, Die Welt. Acessado em 8 mar. 2020. Online. Disponível em <<https://www.welt.de/print-welt/article220620/Auf-dem-Weg-zum-Djihad.html>>.

colocasse um cristão na condição de subordinado de um judeu ou mouro, descrito nas Sétima Partida:

Antigamente os judeus foram muito honrados, e gozavam de grandes privilégios sobre todas as gentes, pois somente eles eram chamados povo de Deus. Mas, pela razão de terem repudiado aquele que os havia honrado e lhes dado privilégios; e, em vez de mostrar-lhe reverência, humilhou-o, colocando-o vergonhosamente à morte na cruz; era apropriado e justo que, por causa do grande crime e maldade que cometeram, perdessem as honras e privilégios de que gozavam. [...] **por causa da traição que cometeram ao matar seu senhor, eles perdessem todas as honras e privilégios mencionados, de modo que nenhum judeu pudesse, posteriormente, ocupar uma posição honrosa ou um cargo público por meio do qual ele pode, de qualquer forma, oprimir um cristão** (SP, Livro VII, Título XXIV, Lei III, ed. 1555, tradução e grifo nosso)⁸².

Contudo, Alfonso X e sua corte contavam com judeus no exercício de cargos públicos e intelectuais altos, como Don Todros (ben Yosef ha-Leví Abü-i-Afiya), poeta, médico e filósofo judeu; Ishaq Ben Cid, astrônomo judeu, e Yehuda Ben Mose, escritor judeu das tábuas alfonsinas (BAGBY, 1971). Sergio Feldmann, porém, alerta para a ingenuidade de caracterizar essa proteção do monarca aos judeus um sinal de maior inclusão social destes em relação aos mouros. De fato, consistia em uma preocupação com o patrimônio real, visto que os judeus eram propriedade do Rei, sendo, por isso, necessário entregar as indenizações de morte a oficiais reais e não aos familiares do morto “[...] A proteção aos judeus não seria sinônimo de tolerância e tampouco de afeto aos judeus, mas de proteção do patrimônio humano, indispensável ao processo da Reconquista” (FELDMAN, 2011, p. 5).

De acordo com Albert I. Bagby, os judeus são mencionados em 30 das 427 cantigas, contudo, em apenas três cantigas (89, 133 e 107) os retratam com conotações positivas, não por acaso elas se referem à conversão de judeus ao cristianismo. Na Cantiga 89 narra-se a história de uma judia em trabalho de parto, encontrava-se aflita em vista da morte iminente, chama a Virgem Maria sendo imediatamente socorrida: “Direi que fez a gloriosa/Mãe de

⁸² Cf. original: “Antiguamente los judios fueron muy honrrados, e ouierõ muy grand preuillejo sobre todas as gentes. Ca ellos tan solamente eran llamados pueblos de Dios. Mas porque ellos fueron desconocidos a aquel, que ellos auia honrrado, e preuillejado, e en lugar de le fazer honrra, deshonoraron lo dando le muerte muy abiltadamente en la cruz: guisalda cosa fue, e derecha que por tan grand yerro, e maldad, que fizieron que perdiessen la honrra, e el preuillejo que auian. [...] por la traycion que fizieron en matar a su señor que perdiessen porende todas las honrras, e los preuillejos q auian de manera q ningún judío nunca ouiesse jamas logar hõrrado, nin oficio publico cõ q pudiesse apremiar a ningu Christiano en ninguna manera” (SP, Livro VII, Título XXIV, Lei III, Ed. 1555).

Jesus Cristo,/a Rainha tão piedosa,/por uma judia desgraçada/que era coitada/e a morte chegada” (CSM, Cantiga 89, tradução nossa). Assim sendo, a judia é considerada como “desgraçada”, isto é, a partir da etimologia da palavra depreende-se a pressuposição que esta não se encontrava na graça de ser cristã ou ter o cristianismo como ancoragem de suas crenças. Contudo, isto não impede que a Virgem Maria interceda em seu favor “Ela assim deitada,/ que era mais morta que viva/ Gritando e gemendo/ Mãe de Deus rogada,/ Que é cheia de grande virtude/ E ela fez logo,/ E houve filho e saúde” (CSM, Cantiga 89, tradução nossa).

Assim, após destacar o milagre de cura, segue-se contando que em trinta dias a judia deu entrada no batismo, levando consigo seus dois filhos até a Igreja de Santa Cecília, honrando o vínculo com Maria como forma explícita de gratidão em relação à benesse oferecida em momento de desamparo. Após o milagre e sua conseqüente conversão que se opera de modo tácito, em razão de desespero enfrentado, a cantiga culmina com a rejeição da judia por sua comunidade originária, sendo que passara a ser uma herege, um termo, geralmente, empregado pela cristandade para qualificar aqueles que se desviam dos dogmas estabelecidos por sua fé. Nesta cantiga, o vocábulo herege não é apenas um qualificador dos sujeitos, mas um insulto a contrapelo: “Pois Maria ouviram/ As judias que a guardavam/ Chamar, todas fugiram/ Da casa e a detestaram/ E “herege” a chamavam/ Muito e renegada/ E cristã tornada” (CSM, Cantiga 89, tradução nossa)⁸³.

Na cantiga 133 narra, por sua vez, um caso de ressuscitação de uma menina que seus pais “viviam assim/como cristãos, mas não como incrédulos”. Contudo, ainda que o protagonismo dos judeus não aconteça nesta cantiga em particular, a figura do judeu estereotipado é retomada logo no início em que são acusados de deicídio, isto é, por ter sido responsáveis pela crucificação de Jesus Cristo: “um milagre muito grande mostrou/ em Elche a Mãe do que nos

⁸³ Cf. original: “[...] direi que fez a gloriosa/ Madre de Jhesu Cristo,/ a Reya mui piadosa,/ por hua jude’ astrosa/ que era coitada/ e a morte chegada [...] Ela assi jazendo,/ que era mais morrta ca viva,/ braandand’ e gemendo/ Madre de Deus con rogo,/ que é chea de gran virtude./ E ela o fez logo,/ e ouve fillo e saúde, [...] Pois Maria oyron/ as judeas que a guardavan/ chamar, todas fugiron/ da casa e a deostavam/ e ‘ereja’ a chamavan/ muit’ e renegada/ e crischãa tornada”.

comprou/ pelo seu sangue e que se deixou/ matar na cruz pelas mãos de judeus” (CSM, Cantiga 133, tradução nossa)⁸⁴.

Na Cantiga 25 Santa Maria protege um judeu que é convertido ao cristianismo, narra uma transação comercial entre um judeu prestamista e um mercador cristão que ofereceu como garantia de pagamento do empréstimo a palavra da Virgem Maria e Jesus Cristo. Maria desmascara a mentira do judeu que depois de ter recebido o dinheiro devido, o escondeu, traindo a confiança investida, o que constitui felonía. Além disso, o judeu é advertidamente apontado como ladrão, falso, alguém maldito e que incorre na felonía: “A falsidade dos judeus/ é grande; e tu, judeu maldito,/ sabes que fostes receber/ teu pagamento, que nunca falhava/ e fostes à arca esconder/ debaixo teu leito com felonía” (CSM, Cantiga 25, tradução nossa)⁸⁵. Novamente, antes de ser uma conversão aparentemente voluntária, não é o excelso poder mariano que opera o milagre, este se dá em decorrência da vergonha de ser pego mentindo “Quando isto o judeu entendeu,/ bem ali logo no chão/ em Santa Maria creu/ e em seu Filho, e foi cristão” (CSM, Cantiga 25, tradução nossa)⁸⁶.

Alfonso X, o Sábio na *Sétima Partida*, é restritivo quanto às estratégias pelas quais se deve buscar realizar a conversão dos mouros, estabelecendo que a igreja militante não pode consegui-la por intermédio da violência e da força, isto é, pela subjugação do infiel; muito menos pode ser comprada através do oferecimento de recompensas. Esta deve se pautar pelo convencimento através da pregação e pela vontade interior do converso de pertencer à única fé considera por eles verdadeira, a cristã. Assim, sublinha: “Por boas palavras, e convenientes predicaciones devem trabalhar os cristãos de converter aos Mouros, para fazê-los crer a nossa fé: e aduzi-los a ela, e não por força, nem por recompensas” (SP, Livro VII, Título XXVII, Lei II, ed. 1555, tradução nossa)⁸⁷.

⁸⁴Cf. original: “un miragre muy grande mostrou/ en Elch’ a Madre do que nos conprou/ polo seu sangue e que se leixou/ matar na cruz per mãos de judeus”.

⁸⁵ Cf. original: “A falssidade dos judeus/é grand’; e tu, judeu maldito,/sabes que fuste receber/teu aver, que ren non falia,/e fustea arc’ asconder/so teu leito con felonía”.

⁸⁶Cf. original: “Quand’ est’ o judeu entendeu,/bees ali logo de chão/en Santa Maria creeu/ e em seu Fill’, e foi crischão;/ca non vos quis escaecer/o que profetou Ysaya,/como Deus verria nacer/da Virgen por nos todavia”.

⁸⁷ Cf. original: “Por buenas palabras, e conuenibles predicaciones deuen trabajar los Christianos de conuertir a los Moros, para fazerles creer la nuestra fe: e aduzir los a ella, e non por fuerça, nin por premia”.

A CSM 192, contudo, oferece uma amostra de como na prática tais regramentos eram transgredidos. Nessa cantiga, a conversão de um mouro por um cristão é conduzida pela proposta de ganho financeiro “Aquele mouro era/daquele homem seu/prisioneiro, e feramente/era incrédulo;e já o quisera de grado e fizera cristão e dera-lhe/de seu aver” (CSM, Cantiga 192, tradução nossa). Além desse aspecto, é possível depreender a agência desse sujeito que mesmo aprisionado por um cristão e tentado pela oferta de pagamento de uma soma não mencionada na cantiga, conquanto, mantém-se firme em sua crença e devoção particular ainda que seja rotulado de incrédulo e pagão - não advém do fato deste não possuir crenças, mas de não creditar sua fé no poder da Virgem. O cristão, entretanto, é insistente em seu desafio de convertê-lo.

Assim, expõe suas queixas, denotando que é alguém que não compreende como uma pessoa pode não acreditar na Gloriosa “E a considerar/mal e soberba-/mente e desdenhar/que era enganosa e mentirosa/sua fé e duvidosa/e sem utilidade ter;/e tal revoltosa/coisa e embaraçosa/de ouvir causava nojo” (CSM, Cantiga 192, tradução nossa)⁸⁸. Além de procurar se defender deste mouro que supunha sentir nojo da pregação cristã, utiliza de expressões ultrajantes como barbudo – um caracterizador identitário que será estudado no capítulo 3 -, falso e descrente, bem como alguém que se esconde sobre a aljuba, túnica longa característica da comunidade muçulmana, quando seria atacado na caverna pelo demônio “o mouro barbudo,/ falso e incrédulo; e como sisudo/ o mandou meter/ em lugar sabido/ da aljuba escondido [...] ele ali estando,/ o demônio chegou/ e logo correndo/ nele entrou” (CSM, Cantiga 192, tradução nossa)⁸⁹.

O *incipit* da cantiga em questão procura explicar ao crente que ação do mouro em rejeitar a oferta de conversão acontece devido ao engano causado pelo diabo, já que ninguém que não esteja confundido pelo demônio pode preferir o islamismo ao cristianismo: “Muitas vezes o demônio enganado/tem os homens, porque lhes fazem crer/muitas sandices” (CSM, Cantiga 192, tradução

⁸⁸ Cf. original: “e a razão/mal e soberviosa-/ment’ e desdennar/que era ‘ng[na]osa/muit’ e mentirosa/as fe e dultosa/e sen prol teer;/e tal revoltosa/cous’ e enbargosa/ e d’oir nojosa”.

⁸⁹ Cf. original: “o mouro barvudo/falss’ e descreudo;/e come sisudo/o mandou meter/en logar sabudo/d’aljub’ ascondudo,/ [...] El ali jazendo,/ o demo chegou/logo correndo/en ele entrou”.

nossa)⁹⁰. Depois, tenta apostar que o mouro ficasse em uma caverna, quando durante três noites é atacado por demônios, e em sua defesa morde o dedo de um deles. Enfim, este é socorrido pela Virgem que intercede em seu favor, bem como pessoalmente propõe sua conversão, ridicularizando o islã e Maomé. O profeta Maomé é sucessivamente apresentado como falso, vaidoso, louco e cachorro: “E disse: pagão,/ Se queres salvar-se/ Do demônio de chão/ Terás que desistir/ E do falso, vão,/ Muito louco, vilão/ Maomé cão,/ Que não te socorrer/ Pode, e cristão/ Te faz e irmão/ nosso” (CSM, Cantiga192, tradução nossa)⁹¹.

Contudo, estrategicamente Alfonso X, o Sábio desautoriza conversões de cristãos às crenças de judeus e mouros, punindo-os pelo abandono da “verdadeira fé”, “pela qual seriam salvos, e fariam a vida perdurável para sempre”, com a retirada dos bens materiais, bem como indicando a morte. Dessa forma, o rei agia estrategicamente defendendo a comunidade cristã aos quais as terras e riquezas deveriam permanecer ao mesmo que desestimulava tentativas de conversões de cristãos ao judaísmo e islamismo:

[...] E, portanto, mandamos que todos quantos esta maldade fizer que percam portanto tudo quanto tenha e não possa levar nenhuma coisa dele: mas que fique tudo a seus filhos se os houverem aqueles que ficarem na nossa fé: e a não renegarem; e se filhos não houverem eles, aos mais próximos parentes que houver até o décimo grau, que fiquem na crença dos cristãos, e se tais filhos nem parentes não houverem fiquem todos os seus bens para a Câmara do Rei: e além disso mandamos, que se for encontrado em tal erro fazendo em algum lugar de nosso Senhorio que morra por isso (SP, Livro VII, ed. 1555)⁹².

Por sua vez, o converso ao judaísmo ou islamismo chamado de apóstata, em arrependimento, deve ser execrado publicamente de modo que:

[...] deve ser difamado para sempre, de maneira que seu testemunho nunca seja sabido, nem possa ter ofício, nem lugar honrado: nem possa fazer testamento, nem possa ser estabelecido por herdeiro de outros de nenhuma maneira. E ainda, além disso, vendida ou doação

⁹⁰ Cf. original: “Muitas vegadas o dem’ enganados/ ten os omes, porque lle[s] faz creer/muitas sandeces”.

⁹¹ Cf. original: “E disse: Pagão,/sse queres guarir,/do demo de chão/t’ás a departir/e do falsso, vão,/mui louco, vilão/Mafomete cão,/que te non valer/pode, e crisção/te faz e irmão/nosso, e loução”.

⁹² Cf. original: “[...] E poredé mandamos que todos quantos esta maldad fiziere que pierdan poredé todo quanto auia e non pueda lleuar ninguna cosa dello: mas q finq todo a sus fijos si los ouieren aquellos que ficaren en la nuestra fe: e la non renegaren: e si fijos non ouieren ellos, a los mas propincos parientes que ouiere hasta el deceno grado, que fiquen en la creencia de los christianos, e si tales fijos nin parientes non ouieren fiquen todos sus bienes para la Camara del Rey: e de mas desto mādamos, que si fuere falado el que tal yerro fiziere en algund lugar de nuestro Señorio que muera por ello”.

que lhe houvessem feito ou que fizesse a outro de aquele dia em diante que entrou no coração de fazer isto, não queremos que valha: e esta pena entendemos que é mais forte a este tal que se o matassem. Aqui a vida desonrada lhe será pior que a morte (SP, Livro VII, XXV, Lei V, ed. 1555)⁹³.

Albert I. Bagby (1970) ao que se refere aos mouros destaca a constância deles em 44 das 427 cantigas, sendo que na maior parte delas estão envolvidos em ações militares, sendo recorrente a imputação de atributos de traidor, pagão e perseguidor de prisioneiros, covarde e, por vez, igualado ao próprio diabo. Na Cantiga 28, por exemplo, embora pareça que se trate necessariamente de outro caso de conversão, pelo contrário somente expõe uso tático de acordo com as circunstâncias. Neste sentido observa Bagby (1970) que ao exaltar as qualidades bélicas do combatente mouro, buscava-se estrategicamente ressaltar o poderio cristão em seu enfrentamento. A conversão decorrente do mouro, ao final da cantiga, trata-se apenas de uma tática para sair da situação em que se encontrava vencido, mas, desse modo, ele é humilhado e ridicularizado como um covarde por abnegar sua crença tão facilmente em contraste com os cristãos martirizados que morreram em nome de sua fé:

O que esta cantiga trata, então, não é a conversão de um mouro bom e arrependido. Seu arrependimento, é evidente, é o resultado do medo e da derrota. Também é um tanto irônico que ele promete não molestar a cidade, já que ele já foi derrotado pelo poder da Virgem. A caracterização do sultão mourisco como invasor – cruel, ganancioso, vilão e odioso, e inimigo da fé cristã - é esclarecida. Outros elementos de sua natureza também estão presentes na cantiga. Ele é revelado como covarde, pois o milagre da Virgem ao receber as flechas e pedras dentro de seu manto o transforma, diante dos olhos do leitor, em um homem reduzido à fraqueza e ao terror. O guerreiro ousado se torna um homem assustado, cheio de pavor supersticioso. Pior ainda, ele está disposto a renunciar à sua própria fé altamente elogiada. **Quando alguém lê isso e lembra o sofrimento corajoso dos mártires cristãos conhecido pelos leitores de Alfonso, e quando alguém compara esse mouro covarde com aqueles devotos martirizados do cristianismo, ele vê o mouro como realmente um mal** (BAGBY, 1970, p. 165, tradução e grifo nosso)⁹⁴.

⁹³ Cf. original: “[...] q deue ser enfamado para siempre, demanera q su testimonio nunca sea cabido, nin pueda auer oficio, nin lugar honrado: nin pueda fazer testamento, nin pueda ser estabelecido por heredero de otros en ninguna manera. E aun de mas desto vedida o donacion que le ouiessem fecho o que fizesse el a outro de aquel dia en adelante que le entro en el corazón de fazer esto, non queremos que vala: e esta pena tenemos que es mas fuerte a este a tal que si lo matassen. Ca la vida deshōrrada le sera peor que muerte”.

⁹⁴ Cf. original: “What this cantiga is about, then, is not the conversion of a good, repentant Moor. His repentance, it is evident, is the result of fear and defeat. It is somewhat ironic, too, that he promises no longer to molest the city, since he has already been roundly defeated by the power of the Virgin. The characterization of the Moorish Sultan as an in-vader-cruel and greedy,

O contexto social reporta-se a cidade de Constantinopla, o mouro é caracterizado como “mour’ atrevido”, “Soldan beyçudo”, “Soldan barvudo”, “soldan pagão” e “falso recreudo”, isto é, falso covarde (CSM, Cantiga 28).

Contudo, conforme destaca Duran (2007) através da leitura de Michel de Certeau, as “táticas” permitem aos sujeitos ordinários remodelarem seu próprio cotidiano a partir de seus interesses e oportunidades inesperadas:

[...] ‘o homem ordinário’ inventa o cotidiano com mil maneiras de ‘caça não autorizada’, escapando silenciosamente a essa conformação. Essa invenção do cotidiano se dá graças ao que Certeau chama de ‘artes de fazer’, ‘astúcias sutis’, ‘táticas de resistência’ que vão alterando os objetos e os códigos, e estabelecendo uma (re) apropriação do espaço e do uso ao jeito de cada um (DURAN, 2007, p. 124).

Neste sentido, as CSM apontam diversos casos em que tais regramentos eram burlados, ainda que tal corpus documento se projete no cenário cultural ibérico objetivando a conversão das minorias. Jonathan Ray (2005) observou um problema das fronteiras tênues, anterior ao período medieval, já presente no Concílio de Elvira (século IV) época em que o constante trânsito social entre judeus e cristãos incluía inclusive uniões realizadas e abençoadas por rabinos:

Como você evita a assimilação social, econômica e política na sociedade não judaica dos membros constituintes de suas comunidades? Como você mantém a coesão social, a identidade religiosa e uma base tributável controlável quando os judeus podem se instalar fora de seus alojamentos designados, se vestir como gentios, se socializar com gentios e até mesmo se apaixonar por gentios? (RAY, 2005, p. 4, tradução nossa)⁹⁵.

Tartakoff também aponta para a fluidez das fronteiras culturais no espaço ibérico, afirmando de que judeus e cristãos conviveram e se relacionando sob variadas formas, desde vizinhos, ou prestadores de serviços,

villainous and hateful, and an enemy of the Christian faith-is made clear. Other elements in his nature are also present in the cdtiga. He is revealed as cowardly, for the miracle of the Virgin's receiving the arrows and stones within her mantle turns him, before the reader's eyes, into a man reduced to weakness and terror. The bold warrior becomes a frightened man, filled with superstitious dread. Worse still, he is willing to renounce his own highly vaunted faith. When one reads this and recalls the courageous suffering of Christian martyrs known to Alfonso's readers, and when one compares this cowardly Moor with those martyred devotees of Christianity, he sees the Moor as evil indeed”.

⁹⁵ Cf. original: “[...] How do you prevent the social, economic, and political assimilation into non-Jewish society of the constituent members of your communities? How do you maintain social cohesion, religious identity, and a controllable taxbase when Jews are allowed to settle outside of their designated quarters, dress like gentiles, socialize with gentiles, and even take gentile lovers?”.

até como amigos e amantes, assim, “[...] Eles poderiam influenciar um ao outro espiritualmente, intelectualmente e em termos de práticas cotidianas (TARTAKOFF, 2015, p. 732, tradução nossa)⁹⁶.

Tal esforço para diferenciar socialmente os indivíduos foi precedido pelo Concílio de 1215 em Latrão. Na Sétima Partida, Título IV, Lei VI especifica o pecado de *incestus*, preocupando-se em determinar que os mouros e judeus conversos permaneçam casados mesmo quanto tenham realizado incesto antes da conversão:

[...] primos irmãos e de outros parentes, que dissemos nas leis anteriores a esta, que não devem casar-se até o quarto grau, e caso se casem deve ser desfeito tal casamento [...] entenda-se nos casamentos que são feitos entre cristãos. Mas se alguns, sendo mouros ou judeus, se casam, segundo sua lei, sendo parentes ou cunhados, e depois disto tornam-se cristãos alguns daqueles que assim foram casados, não deve ser desfeito o casamento por esta razão (SP, Livro IV, Título IV, Lei VI, ed. 1550)⁹⁷.

Segue-se uma enumeração dos motivos que impossibilitariam a constituição dos laços matrimoniais, dentre os quais a vinculação religiosa, “[...] Porque nenhum cristão deve casar-se com judia nem com moura nem com herege, nem com outra mulher que não tenha a lei dos cristãos, e caso se case não valeria o casamento” (SP, Livro IV, Título IV, Lei XV, ed. 1550)⁹⁸. Contudo, abre uma possibilidade de vigência do matrimônio a partir da conversão, quando esta for efetuada antes da realização do sacramento “[...] Mas o cristão pode comprometer-se com uma mulher que não seja de sua lei, sobre tal pleito, que se torne ela cristã antes que se cumpra o casamento” (SP, Título IV, Lei XV, 1550)⁹⁹. Outro ponto retomado no FR é a consensualidade que deve ser observada nas uniões matrimoniais que deve ser provada através de testemunhas, sendo a não observância de tal dispositivo punida com o pagamento de maravedis ao tesouro real, contudo, o valor não é especificado:

[...] e todo casamento seja feito consensualmente, e não a furto, de modo que se for verdadeiro que se possa provar por muitos. E quem

⁹⁶ Cf. original: “[...] They could influence one another spiritually, intellectually, and in terms of everyday practices”.

⁹⁷ Cf. original: “[...] Primos Hermanos y de los otros parientes, que dijimos en las leyes anteriores a ésta, que no deben casarse hasta el cuarto grado, y si se casan debe ser deshecho tal casamento [...] Pero si algunos, siendo moros o judíos, se casan según su ley, siendo parientes o cuñados, y después de esto se volvieron cristianos algunos de aquellos que así fuesen casados, no debe ser deshecho el casamiento por esta razón”.

⁹⁸ Cf. original: “[...] Porque ningún cristiano debe casarse con judia ni con moura ni con herege, ni con otra mujer que no tuviera la ley de los cristianos, y si casa no valdría el casamiento”.

⁹⁹ Cf. original: “[...] Pero él cristiano puede comprometerse con una mujer que no sea de su ley, sobre tal pleito, que se vuelva ella cristiana antes que se cumpla el casamiento”.

a força fizer um casamento, pague com maravedis ao rei e se não os tiver, todo o que houver seja do rei, e pelo que ficar esteja seu corpo a graça do rei (FR, Livro 3, Título 1, Lei I)¹⁰⁰.

David Nirenberg (2004) destacou que, segundo a jurisdição islâmica, a imposição da sentença de morte não poderia ser burlada a partir de compensação monetária quanto aos casos de adultério feminino. Todavia, aos homens, diferentemente da condição social da mulher, era assegurada a prática sexual inter-religiosa quer fosse com mulheres cristãs ou judias, quer fosse com zoroastristas. Tal facilidade incluía a possibilidade de união matrimonial contanto que os filhos descendentes de tal união fossem criados a partir da fé muçulmana.

Como observa Simon Barton (2011), as interações sexuais com cristãs e judias ofereciam vantagens sociais consideráveis para as elites muçulmanas em Al-Andaluz, desde a consolidação do poder na região recentemente conquistada, ou através do vínculo familiar estabelecia um meio de acesso a riqueza visigótica, até uma forma de transmissão via herança a seus descendentes de territórios que foram preservados da ocupação muçulmana, especialmente o sudeste da Ibéria. Neste sentido Barton destaca

[...] O domínio sexual de um governante muçulmano sobre uma mulher cristã - seja ela princesa nascida ou concubina escrava - foi retratado por alguns como simbólico da hegemonia política e militar islâmica, bem **como um lembrete humilhante para os próprios cristãos de seu status subordinado** e castidade, pode-se dizer que o uso sexual de mulheres cativas ou mesmo de mulheres nascidas livres foi concebido como um meio de destruir a coesão social do inimigo cristão. **O sexo era, talvez, o último gesto colonizador** (BARTON, 2011, p. 9-10, tradução e grifo nosso)¹⁰¹.

Desse modo, ainda que Barton reflita sobre o contexto da Andaluzia nos permite associá-lo a uma relação “estratégica”, e não “tática”, haja vista que no referido contexto os muçulmanos não representavam uma comunidade minoritária. Contudo, em Castela e Leão no século XIII, sefarditas e mudéjares,

¹⁰⁰ Cf. original: “[...] Et todo casamento fagase concejaramente, e non a furto, de guisa que si fuer mester que se pueda probar por muchos. Et qui a furto ficiere casamento, peche c maravedis al reya et si los non oviere, todo lo que oviere sea del rey, et por lo que ficar sea el cuerpo a merced del rey”.

¹⁰¹ Cf. original: “[...] Thesexual dominance ofa Muslim ruler over aChristian woman – be she afreeborn princess or a slave concubine – was portrayed by some as symbolic of Islamic political and military hegemony, as well as a humiliating reminder to the Christians themselves of their subordinate status. Seen from this perspective, given that a woman’s very reputation and status rested upon her honour and chastity, the sexual use of female captives or even freeborn wives could be said to have been designed as a means to destroy the social cohesion of the Christian enemy. Sex was, perhaps, the ultimate colonising gesture”.

utilizaram-se de práticas similares para buscar melhores condições de vida, mesmo que estivessem imersos em discursos antissemitas ou que favoreciam a propagação de “estereótipos”. Ou seja, pode ter sido possível em Castela e Leão medieval o uso planejado de relacionamento inter-religiosos para negociar taticamente melhores posições no quadro social apesar dos limitantes legais (FR e SP) que prescreviam a pena capital tanto ao adultério ou que acentuava a nulidade do casamento realizado com uma mulher judia, moura ou herege¹⁰².

O FR, inclusive, pune com a morte: “[...] Nenhum cristão não seja ousado de tornar-se judeu nem mouro, nem seja ousado de fazer seu filho mouro nem judeu, e se alguém o faça, morra por isso, e a morte deste feito tal seja de fogo” (FR, Livro IV, Título I, Lei I)¹⁰³. A recomendação desta penalidade não era exclusiva desta tipologia de crime, abrangendo também casos de sodomia e bruxaria, dentre outros:

[...] representava uma das sanções mais populares na Idade Média desde sua inserção no Código de Justiniano. **Aplicada em casos de bruxaria, envenenamento e roubo, considerava-se um tipo de morte benéfica para a alma do réu, pois se pensava que o sofrimento físico nas chamas diminuía a dor que iria padecer na vida vindoura.** [...] a destruição do transgressor no fogo eliminava qualquer resto humano que pudesse servir como futura veneração ou relíquia. Este tipo de castigo aparece registrado nos *fueros* peninsulares anteriores as *Siete Partidas*, aplicando-se nas transgressões cometidas pelo judeu, tais como reincidência na fé hebraico após abraçar o cristianismo ou relações íntimas com mulheres cristãs (NAVARRO, 2014, p. 278, tradução e grifo nosso)¹⁰⁴.

Assim, a pena de morte, seguindo a tendência dos crimes sexuais em geral, era recomendada também na Lei III/Título XI do FR nos casos em que

¹⁰² “[...]. Porque ningún cristiano debe casarse con judía ni con mora ni con hereje, ni con otra mujer que no tuviera la ley de los cristianos, y si se casa no valdría el casamento”. In: **La quarta [-septima] Partida del sabio Rey don Alfonso el Nono ... : con la Glosa del ... dottor Alfonso de Montaluo, é con la addiçion de las leyes nuevas.** Imprensa en Lyon de francia: en la emprenta de Mathias Bonhome, 1550. Disponível em <<https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/5406>>. Acessado em 4 mar. 2020.

¹⁰³ Cf. original: “[...] Ningún cristiano non sea osado de tornarse judio nin moro, nin sea osado de facer su fijo moro nin judío, et si lo alguno ficiere, muera por ello, e la muerte deste fecho atal sea de fuego”.

¹⁰⁴ Cf. original: “[...] representaba una de las sanciones más populares en la Edad Media desde su inserción en el Código de Justiniano. Aplicada en casos de brujería, envenenamiento y robo, se consideraba un tipo de muerte beneficiosa para el alma del reo, pues se pensaba que el sufrimiento físico en las llamas disminuía el dolor que iba a padecer en la vida venidera. [...] la destrucción del transgressor en el fuego eliminaba cualquier resto humano que pudiera servir como futura veneración o reliquia. Este tipo de castigo aparece registrado en los *fueros* peninsulares anteriores a *Siete Partidas*, aplicándose en transgresiones cometidas por el judío, tales como reincidencia en la fe hebrea después abrazar el cristianismo o relaciones íntimas con mujeres cristianas”.

estivera implicado o casamento consentido com servo, judeu ou muçulmano. Além disso, envolvia perdas materiais (das posses que tivesse), aplicando-se a pena de morte em ocasiões em que reconhecida a mistura interétnica não ocorresse a separação do dito casal:

Se alguma mulher livre se casar com um servo conscientemente, perde tudo o que houver, e tenham os seus filhos direitos, e se ela não os tiver, tenham os parentes mais próximos a metade, e a outra metade o rei, e fique ela com o servo se for cristão, se for mouro ou judeu, morram ambos por isso; mas se por ventura ela não souber que era servo, separa-se dele logo que souber, e não haja perdão: e se logo que o souber não quiser se afastar dele, haja a pena mencionada acima: e este mesmo seja os homens livres, que casarem com as mulheres, que forem servas (FR, Título XI, Lei III, tradução nossa)¹⁰⁵.

Outro aspecto surpreendente é a aproximação da condição da mulher cristã a dos grupos não cristãos. Assim, Ao mouro é determinado que seja apedrejado publicamente, contudo a penalidade imposta a mulher cristã que seja relaciona com mouro ou judeu é similar: “[...] E se jogar com cristã casada seja apedrejado por isso: e ela seja posta em poder de seu marido, que a queime, o a solte, o faça dela o que quiser: e se com mulher abandonada que sede a todos [prostituta pública], pela primeira vez seja açoitado pela vila. E pela segunda vez morram por isso (SP, Livro VII, Título XXV, Lei X, ed. 1555)¹⁰⁶.

Porém, a centralidade deste dispositivo sugere que o próprio relacionamento com servos, visto que também era condenável o servo cristão quando mantinha relações com cristã livre. A condenação desse tipo de ligação sexual deriva mais do perigo que se impõe a ordem e hierarquias sociais cimentadas que um disposição de segregação étnica e religiosa (HUITZACUA, 2013).

¹⁰⁵ Cf. original: “[...] Sy alguna muger libre casare con siervo a sabiendas, pierda quanto oviere, é ayanto los sus fijos derechos, o dend ayuso si los oviere, e si los non oviere, ayan los parientes mas cercanos la meytad, e la otra meytad el rey, e finque ella con el siervo si fuer cristiano, ca si fuer moro o judío, mueran amos por ello ; mas si por aventura ella non sopiere que era siervo , partase dél luego que lo sopiere, e non aya penao: et si luego que lo sopiere non se quisiere partir dél, aya la pena sobredicha : et esto mismo sea de los ornes libres, que casaren con las mugeres , que fueren servas”.

¹⁰⁶ Cf. original: “E si yoguiere cõ christiana casada se apedreado por ello: e ella sea puesta en poder de su marido, q la queime, o la suelte, o faga della lo q quiere: e si yoguiere con muger baldonada que sede a todos, por la primera vez açote loso una por la villa. E por la segunda vegada mueran por ello”.

Por outro lado, nos casos de relacionamentos amorosos entre homens cristãos e mulheres judias e muçulmanas havia punições assemelhadas. No entanto, o adultério era tratado, efetivamente, como um crime de mulheres contra homens, sendo, inclusive, proibido a esposa acusar publicamente o seu marido.

Além disso, segundo enfatiza Marjorie Ratcliffe (1988): “O casamento na Idade Média era um contrato negociado entre duas famílias. Era mais uma instituição do que uma companhia. A afeição conjugal era mais frequentemente uma feliz coincidência do que uma condição natural” (RATCLIFFE, 1988, p. 96, tradução nossa)¹⁰⁷. Neste sentido, a mistura interétnica e inter-religiosa atacava acordos pré-estabelecidos entre as famílias sobre o destino dos noivos e, portanto, desacreditava transações comerciais em andamento. Portanto, a natureza ilícita desse relacionamento se fundamenta na própria oposição que faz aos contratos prévios entre famílias, mas avança, de fato, para assegurar a própria configuração dos cristãos enquanto grupo étnico e religioso hegemônico em Castela e Leão de Alfonso X, o Sábio.

Várias narrativas consagram essas transgressões, apresentando em casos de adultério e relações interétnicas. A Cantiga 186, *titulus* “[E]sta é como Santa Maria guardou hua moller do fogo, que a querian queimar”, apresenta o planejamento de sua morte pela sogra e implicou o envolvimento de um servo mouro em um caso forjado de adultério “mas sua sogra lhe queria tão mal,/pelo que buscou morte descomunal,/[...] e um dia que dormindo a achou/ sozinha, a um seu mouro logo mandou/ deitar-se com ela; e pois se deitou,/ foi a seu filho [o marido] e disse: Venha aqui” (CSM, Cantiga 186, tradução nossa). “e a mãe pela mão o levar/ foi, e desde ai levou ao lugar/ e disse-lhe: vês tua mulher como está?”

A legislação segundo o FR advertia a morte na fogueira para os casos de traição e adultério: “Ele foi e a justiça fez ele voltar/ e muitos outros com ele, sem mentir;/ e viram então a dona no leito dormir/ e o mouro, e disseram: que será/ Daquesta mulher que tão grande erro fez/ que desconheceu Deus e o mundo e a dignidade/ [...] e por aquilo no fogo arderá” (CSM, Cantiga186,

¹⁰⁷ Cf. original: “Marriage in the Middle Ages was a contract negotiated between two families. It was an institution rather than a companionship. Conjugal affection was more often a happy coincidence than a natural condition”.

tradução nossa). A mulher humilhada e apavorada por esta presa com aquele incrédulo, o mouro, pede a Virgem Maria que lhe socorresse. O processo de julgamento é descrito logo, em seguida:

E dizendo aquilo, logo a seguir/ levaram a dona a uma praça grande,/ também o mouro, que era tão/ negro como betume. E as gentes de lá/ Foram correndo, e todos ao redor/ lhes atearam fogo, não vistes maior;/ e ardeu o mouro falso e traidor, mas ficou a dona como quem está (CSM, Cantiga 186, tradução nossa).

O casal foi jogado ao fogo, contudo, ainda que o mouro seja incinerado, a dona permanece viva, protegida pela Virgem Maria. Neste sentido, figura a imagem do mouro como traidor e falso, bem como a pigmentação da pele é ressaltado, sendo mais negros que o betume.

O *titulus* ou *incipit* “A mulher judia que foi jogada de um penhasco” da cantiga 107 revela, novamente, outro caso de traição de uma mulher sefardita chamada Marisaltos, na cidade de Segóvia. Segundo cantiga, a mulher cujo crime não é mencionado é empurrada por membros da sua comunidade de um penhasco, contudo, sobrevive ilesa a qualquer dano físico decorrente da queda.

Nesse contexto, a judia é caracterizada como “muito alta e esquiva”. A judia assustada com os comentários das gentes que a acompanhavam, como “como pode ficar viva/ quem daqui cair” (CSM, Cantiga 107). Desse modo, recorre à piedade da Virgem Maria, buscando se salvar de seu suplício, utilizando-se, de modo tático, da promessa de conversão ao cristianismo para se salvar: “E se ficar viva e sã, logo me farei cristã/ antes que seja manhã/ amanhã” (CSM, Cantiga 107, tradução nossa)¹⁰⁸. Os membros de sua comunidade então a encaminham para cumprir seu dever, eliminando a mácula causada através da sua eliminação física:

Os judeus que levaram
Na camisa a deixaram
E logo a jogaram [do penhasco]
Dizendo: ali irá!

Mas pois dali caiu,
Da Virgem foi socorrida,
Porém não foi perecida,
Mas caiu longe dali
Justo ao pé de uma figueira,
E ergueu-se muito ligeira-
Mente e foi-se correndo
Dizendo: sempre será

¹⁰⁸ Cf. original: “E sse ficar viv’ e sãa,/ logo me fare[i] crischãa/ ante que seja mannãa”.

(CSM, Cantiga 107, tradução nossa).

Depois de encontrar-se salva, a judia começa a propalar o nome da mulher generosa que a havia socorrido: “Benta a Gloriosa,/Mãe de Deus preciosa/que me foi tão piedosa;/e quem não a servirá?” (CSM, Cantiga 107, tradução nossa)¹⁰⁹. O desfecho se dá na confirmação do batismo, implícito aqui a necessidade de cumprir a promessa feita: “e tão depressa aquela gente/a batizou agora;/e foi sempre boa crente/da que por nós rogará” (CSM, Cantiga 107, tradução nossa)¹¹⁰.

Apesar do considerável número de mulheres que recorrem à proteção da Virgem, as aparições marianas longe de estarem restritas a elas, abrangem um diverso conjunto de casos e situações desde peregrinos, marinheiros em naufrágio, enfermos, judeus, dentre outros.

Além de evocar a fluidez nas relações sociais e sexuais em Castela medieval tem acentuado caráter moralista e pretende ensinar a partir deste exemplo narrativo através do refrão “*Quen crever na Virgem Maria*” e da história de salvação e conversão religiosa fomentada pelas ações marianas. Desse modo, como sublinha Keith Thomas (1991):

As conversões à nova religião, seja na época da Igreja primitiva ou sob os auspícios dos missionários de tempos mais recentes, são frequentemente reforçadas pelas crenças dos conversos de que estão adquirindo não só um meio de salvação no além, mas também uma nova magia mais potente. (THOMAS, 1991, p. 35).

As descrições que nos oferece é de ser uma mulher desejável, que utiliza poucas roupas, e que procura em homens cristãos o prazer que não encontra em judeus. Nesse sentido, o banco de dados *Feminae: Medieval Women and Gender Index* destaca:

Marisaltos está com pouca roupa de baixo, descrevendo-a como sexualmente desejável, o que provavelmente contraria a prática histórica, porque os homens judeus não teriam despido publicamente uma mulher judia. Sua representação sexualmente sugestiva e seu relacionamento sexual com um homem cristão casado pode levar os espectadores a inferir que Marisaltos está sexualmente insatisfeita

¹⁰⁹ Cf. original: “Beeita a Groriosa, Madre de Deus preciosa,/que me foi tan piadosa;/e quena non servirá?”.

¹¹⁰ Cf. original: “E tan tost’ aquela gente/a batiçou mantenede;/e foi semore ben crente/da que por nos rogará”.

com homens judeus e deseja um homem cristão. Como mulher judia essa é a traição definitiva à comunidade judaica¹¹¹.

A exacerbada preocupação sexual com o adultério e a miscigenação levava recorrentemente a prescrição da morte em variados casos a homens e mulheres fossem eles, cristãos, judeus ou muçulmanos:

Atrevimento e ousadia muito grande fazem os judeus que fazem com as cristãs. E, portanto, mandamos que todos os judeus contra quem for provado daqui em diante que tal coisa tenham feito, que morram por isso. Se os cristãos fazem adultério com as mulheres casadas, merecem, portanto, morrer: muito mais a merecem os judeus que fazem com as cristãs, que são espiritualmente esposas de nosso senhor Jesus Cristo, por razão da fé, e do batismo que receberam em nome dele (SP, Livro 7, Título 24, Lei IX)¹¹².

Leah Otis-Cour (2000) observa que no direito germânico considerava-se o adultério como um delito essencialmente feminino, cabendo punição à mulher e seu amante, cuja prescrição recorrente era a morte ou a mutilação. As SP destacam que é apenas permissível a um dos cônjuges denunciar o crime de adultério quer seja ao bispo ou outro oficial, e que é obrigatório que sabendo do delito o relate. Contudo, na prática é improvável determinar em que medida tais dispositivos foram seguidos tendo em conta que só tiveram validade jurídica um século depois da sua escrita.

Outra perspectiva é ofertada pelas CSM ainda que tenham sido “[...] formadora [s] de uma negatividade contra esses grupos religiosos e que colaborou para a eliminação destes do território e da cultura espanhola” (BOLLO-PANADERO, 2008, p. 25)¹¹³ nos permitem visualizar de forma mais aprofundada as interações culturais e os desdobramentos que as misturas

¹¹¹ Cf. original: “[...] Marisaltos is scantily clad in an undergarment, depicting her as sexually desirable which likely runs contrary to historical practice because Jewish men would not have publicly undressed a Jewish woman. Her sexually suggestive depiction and her sexual relationship with a married, Christian man may lead viewers to infer Marisaltos is sexually dissatisfied with Jewish men and desires instead a Christian man. As a Jewish woman, this is the ultimate betrayal to the Jewish community”, in: **Feminae: Medieval Women and Gender Index**. Universidade de Iowa, Estados Unidos. Disponível em <https://inpress.lib.uiowa.edu/feminae/DetailsPage.aspx?Feminae_ID=36179>. Acessado em 5 mar. 2020.

¹¹² Cf. original: “[...] Atreuencia, e osadia muy grande fazen los judios que yazen con las christianas. E porende mandamos que todos los judios contra quien fuere prouado de aqui adelante que tal cosa ayan fecho, que mueran por ello. Ca si los christianos que fazen adulterio con las mugeres casadas, merescen porende muerte: mucho mas la merescen los judios que yazen con las christianas, que son espiritualmente esposas de nuestro señor Iesu Christo por razon de la fe, e del.baptismo que rescibieron en nome del”.

¹¹³ Cf. original: “[...] fue formadora de una negatividade contra estos grupos religiosos y que colaborou para la eliminación de éstos del territorio y de la cultura española”.

produzidas através desta convivência suscitaram, eventualmente, em âmbito da intimidade ensejando relacionamentos sexuais e matrimoniais interétnicos.

Desse modo, continuaremos investigando nos próximos capítulos os conflitos inter-religiosos, as tentativas de diferenciação social e, sobretudo, ações estratégicas da Monarquia castelhano-leonesa concernente ao uso do discurso religioso para impulsionar conversões de infiéis e instituir em seus domínios além da unidade jurídica, a religiosa – administrando através da vingança a justiça mariana tanto a cristãos heréticos como as minorias religiosas de seu reino.

2 Admoestações, guerra e blasfêmia: a exteriorização do conflito religioso

2.1. A vingança como instrumento de ação divina

Nas CSM percebemos a constante presença da violência divina e a inter-relação entre o sagrado e o profano na execução do projeto expansionista ibérico, além disso, evidenciam-se indícios dos conflitos religiosos que permearam o convívio social de três grupos religiosos rivais: cristãos, mouros e judeus. A violência na sociedade castelhana-leonesa medieval se manifestava sobre variadas instâncias, indicando, sobretudo, demonstrações das imperfeições humanas como a vingança, especialmente acerca de grupos religiosos minoritários. Para Patrick Geary (1986) a violência era empregada como um instrumento regulador que visava à estabilização social, reafirmando as hierarquias e alianças sociais; por fim, colocando em discussão problemas, inclusive, éticos, como a questão do incesto (vide Cantiga 24).

A execução da vingança se opera através do divino, Deus e seus intermediários – sendo Maria o recurso estratégico privilegiado na maior parte – agem para impor a justiça e vingar-se daqueles que se comportam de forma inadequada, frequentemente incorrendo em supostas ofensas a devoção cristã. Às vezes até o Diabo defende o cristianismo punindo cristãos que não seguem as normas da sua fé. Portanto, não só mouros e judeus são objetos da administração da violência de Deus, como também cristãos pecadores. Assim sendo, não há limitações no grau de violência a ser administrado, permitindo-se frequentes massacres judaicos, pogroms (perseguições) destes sujeitos pela cristandade e habituais execuções públicas.

Além desse aspecto, que apresenta um explícito objetivo moralizante, a vitória encontra-se garantida, sobremaneira, para os cristãos que se consideram como a verdadeira fé. Bollo-Panadero (2014) reafirma os interesses subjacentes à constituição do cancionero afonsino: manutenção do *status quo* e assegurar o controle social da *ecclesia*:

[...] a Virgem, em numerosas ocasiões, participa da violência divina como meio para alcançar um determinado fim – seja, de maneira surpreendente, instâncias nas quais os atos de crueldade são perpetrados por *motus* próprio; seja outros momentos em que conta com a participação do mesmo Deus ou, às vezes, do diabo, que parece atuar como seu emissário. Em quase todos os milagres, se restaura a ordem inicial, subvertendo pela falta, ou se corrige uma má

conduta quando há um arrependimento sincero por parte do pecador ou da pecadora. A única constante dos milagres é, portanto, o exercício do controle social e a manutenção do status quo, seguindo os preceitos da Igreja (BOLLO-PANADERO, 2014, p. 192, tradução nossa)¹¹⁴.

Desse modo, a Virgem Maria assume em tais cantigas a dianteira dos conflitos que se alimentam da necessidade de propiciar a conversão religiosa dos infieis, intercedendo por todos, lutando e defendendo a causa cristã. Conforme observa Aline Dias da Silveira “[...] Alfonso X utilizou as Cantigas de Santa Maria e a devoção à Maria presente tanto na religiosidade muçulmana como na cristã para disseminar e legitimar ideias políticas e sociais” (SILVEIRA, 2009, p. 42).

[...] 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. Assim, o Outro só é retratado de maneira positiva se for passível de conversão, tornando-se, então, o Mesmo (BOLLO-PANADERO, 2008, p. 169, tradução nossa)¹¹⁵.

O inconformismo latente devido à presença moura nas terras cristãs deu ânimo às ações estratégicas da monarquia acerca de tais indivíduos como se destaca na *Primera Crónica General de España* (c. 1260/1274):

Certamente nos lugares em que os legítimos pontífices ofereciam os santos sacrifícios a Jesús Cristo, agora se rezava em nome do pseudopofeta, e nas torres das igrejas em que antes consolavam os sinos, agora profanas ensurdeciam os ouvidos dos fiéis cristãos¹¹⁶.

¹¹⁴ Cf. original: “[...] la Virgen, en numerosas ocasiones, participa de la violencia divina como medio para alcanzar un determinado fin – sea, de manera sorprendente, instancias en las cuales los actos de crueldad son perpetrados por motus proprio; sea otros momentos en los que cuenta con la participación del mismo Dios o, a veces, del diablo, que parece actuar como su emisario. En casi todos los milagros, se restaura el orden inicial, subvertido por la falta, o se corrige una mala conducta cuando hay un arrepentimiento sincero por parte del pecador o de la pecadora. La única constante de los milagros es, por lo tanto, el ejercicio del control social y la manutención del status quo, siguiendo los preceptos de la Iglesia”.

¹¹⁵ Cf. original: “[...] every single poem exists to reinforce the relationship between the sender—the monarch and the author—and the recipient of the message, preserving the established order through cultural codification. The Cantigas are mainly designed for Christians, a community that must be kept homogeneously united, thereby annihilating differences and eliminating all possibilities for the existence of alterity. Thus, the Other is only portrayed in a positive light if it is suitable for conversion, becoming, then, the Same”.

¹¹⁶ *Primera Crónica General de España* que mandó a componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1239, Menéndez y Pidal, Ramón, T. 1, Bailly-Bailliere Editores, Madrid, 1906. Acessada em 22 mar. 2020. Disponível em <<https://ia800303.us.archive.org/14/items/primeracrnica01sancgoog/primeracrnica01sancgoog.pdf>>.

Este segundo capítulo procura articular a constituição de estereótipos ou etnossímbolos sobre judeus sefarditas e mouros nas Cantigas de Santa Maria, e o aparato jurídico que forneceu o amparo para consagrar distinções sociais. Também, por outro lado, pretende observar o uso recorrente da vingança divina como instrumento de exercício da justiça mariana. Dessa forma, serão analisadas cantigas que englobam variados contextos desde casos de blasfêmia que implicaram, muitas vezes, na destruição pública de imagens devocionais cristãs até cenários bélicos em que os conflitos religiosos se tornaram mais agudos.

De acordo com Claire Weeda (2014), os etnossímbolos e a sua relação com a proliferação de estereótipos decorrem das estruturas sociais em que emergem, sendo, por estas, formulados e alimentados:

[...] Os estereótipos étnicos refletem imagens mentais dos membros do grupo e representam simbolicamente crenças sobre a natureza dos povos. Como tal, eles podem ser vistos como etnossímbolos que se alimentam e entram nas estruturas sociais (WEEDA, 2014, p. 589, tradução nossa)¹¹⁷.

Um exemplo dos conflitos é a cantiga número 12 sobre a festa de Assunção de Maria, que aconteciam no dia 15 de agosto, e relata a história de uma reencenação da crucificação de Jesus Cristo por judeus através de uma imagem de cera. Cabe mencionar que a justificativa para tal condenação advém de:

[...] uma acusação bizantina de que os judeus reencenaram a Paixão em uma efígie pintada ou de madeira de Cristo, que surgiu no século V. Os cristãos passaram a acreditar que no festival de Purim, quando os judeus celebraram a morte de Hamã, eles o equiparavam a Cristo e penduravam sua imagem em uma cruz. No final do século XII, a alegação mudou de Purim para a Páscoa e a imagem tornou-se de cera (ARON-BELLER, 2018, p. 39, tradução nossa)¹¹⁸.

Como é observado na quarta estrofe dessa cantiga, este fez o povo dos judeus malvados, e, portanto, não se apresenta de nenhum modo hesitação em realizar um massacre numa juderia, *“E por est’ ouveran todos de morrer”*: *“Então todos correndo começaram logo a ir/ direito a juderia, e acharam, sem*

¹¹⁷ Cf. original: “Ethnic stereotypes reflect mental images of group members and symbolically represent beliefs about the nature of peoples. As such, they can be viewed as ethnosymbols which feed off and into social structures”.

¹¹⁸ Cf. original: “[...] by an early Byzantine accusation that Jews re-enacted the Passion on a painted or wooden effigy of Christ, which surfaced in the fifth century. Christians had come to believe that on the festival of Purim, when Jews celebrated the demise of Haman, they equated him with Christ and hung his image on a cross. By the late twelfth century, the allegation had moved from Purim to Easter and the image had become one of wax”.

mentir,/ imagem de Jesus Cristo, a que ferir/ iam os judeus e conspir-lhe na face” (CSM, Cantiga 12, tradução nossa)¹¹⁹. A cantiga justifica o massacre de judeus na juderia de Toledo: “O que a Santa Maria mais desagrada,/ É de quem ao seu filho desgosto faz/ E sem aquilo, os judeus fizeram uma cruz/ Naquela imagem queriam logo por/ **E por isto houveram todos de morrer,/ E tornou-se lhes em dar seu prazer** (CSM, Cantiga 12, grifo e tradução nossa)¹²⁰.

A Cantiga 290 destaca como deve ser tratado àqueles que não compartilham do credo cristão, isto é, infamados: “Maldito seja o que não louvar/ a quem de bondade só há uma/ nem haverá enquanto o mundo durar,/ [aqui] Deus não fez outra tal, nem fará” (CSM, Cantiga 290, tradução nossa)¹²¹. Para além das agressões verbais direcionadas as minorias nas CSM, o FR e as SP indicam o cenário restritivo que privava a esses grupos de viverem plenamente suas religiosidades – aos muçulmanos, inclusive, proibia-se as mesquitas, sendo sucessivamente confiscadas pelo rei.

Neste sentido, a Cantiga 286 oferece a narração de um caso de violência cotidiana da Virgem a dois judeus que caçoaram de um cristão devoto atordoado por um cãozinho durante suas orações em uma igreja: “Que ele fazendo suas preces, um grande cão por ele passou/ e chegou-se muito a ele e a tal o tratou/que teve que deixar suas preces; e logo se levantou,/ aqui pois se sentiu maltratado não quis mais ali ficar” (CSM, Cantiga 286, tradução nossa). Segundo Irvin Resnik (2013) o cão é o animal preferido para simbolizar os judeus visto que na bíblia hebraica estes marcam a impureza. Contudo, o significado é ambivalente, devendo-se tomar em conta o contexto da narrativa, assim, pode s

[...] o cão se tornou um símbolo cristão para prelados e pregadores conscienciosos que protegiam a comunidade do diabo e aplicavam as propriedades curativas do cão a curar a comunidade do pecado. Muitos textos bíblicos invocaram os atributos negativos do cão, no entanto, pelos quais o cão representava a impureza religiosa, bem como uma série de vícios - gula, apetite sexual insaciável e voracidade - e, portanto, poderia ser empregado para estigmatizar o

¹¹⁹ Cf. original: “Enton todos mui correndo começaram logo d’ir/ direit’ aa judaria, e acharon, sen mentir,/ omagen de Jeso-Crist’, a que ferir/ yan os judeus e conspir-lhe na faz”.

¹²⁰ Cf. original: “O que a Santa Maria mais despraz/ é de quen ao seu Fillo pesar faz./ E sem aquest’, os judeus fezeran ua cruz fazer/ en aquela omagen querian logo pøer./ E por est’ ouveran todos de morrer,/ e tornou-xe-lles en doo seu solaz”.

¹²¹ Cf. original: “Maldito seja o que non loar/ a que de bondades non ouve par/ nen averá mentr’ o mundo durar,/ [ca] Deus nonfez outra tal, nen fará”.

"Outro" religioso, judeus e muçulmanos (RESNICK, 2013, p. 84, tradução nossa)¹²².

O desagravo que constitui o maltrato sofrido pelo cristão em sua costumeira oração no pórtico da igreja deve-se a suposta grosseria inesperada a partir do riso dos judeus ter impedido realizar suas obrigações religiosas “E agarrou logo uma pedra para com essa ferir,/ e viu dois judeus que logo se começaram a rir/ do que o cão lhe fizera e muito o escarnir;/ e ele foi então coitado que não soube em que fazer” (CSM, Cantiga 286, tradução nossa). Além disso, enfatiza a incerteza em que fazer nestes momentos, clamando a Virgem que ajude a vinga-lo, daqueles que além de inimigos são assassinos, retomando a ideia do martírio de Jesus fosse obra de judeus: “Mas disse a Santa Maria: Ai, Senhor, destes judeus/ me dá, se te agrada, direito, aqui são inimigos teus/ que mataram a teu Filho, que era homem e Deus,/ e por ti me escarnecem, como tu poder ver” (CSM, Cantiga 286, tradução nossa).

A história termina com a devoção do cristão aumentada após Maria, Virgem Santíssima, provocar a morte dos dois judeus “Desde quando aquilo houve dito ao cão arremeçou/ Por dar-lhe com uma pedra; **mas viu de como caiu/ Sobre aqueles judeus logo um portal; mas não atingiu/ a outro senão a eles**, que foi todos desfazer” (CSM, Cantiga 286, tradução e grifo nossos). A seguir a constatação de que a Senhor gloriosa “que sempre faz o melhor” “Todos quantos isto virão deram grande louvor/a Virgem gloriosa, Mãe de nosso Senhor,/ **que tão grande é sua bondade que sempre faz o melhor/** e o homem que vingara começou a se benzer” (CSM, Cantiga 286, tradução e grifos nossos)¹²³. Dessa forma, a bondade de Maria é exemplificada na violência justificada, cuja mensagem moral, é castigar aqueles que não se tornam cristãos apesar do conhecimento dos feitos milagrosos que as aparições marianas proporcionam.

A Cantiga 34, por exemplo, narra outra história de desonra de imagens devocionais na cidade de Constantinopla que foi roubada por um judeu. Nesta, em particular, o agente da vingança é o próprio diabo que persegue um judeu ladrão que havia furtado na calada da noite, escondida sobre suas vestes uma

¹²² Cf. original: “

¹²³ Os trechos apresentados relativos à Cantiga 286, em sua versão original, a partir da transcrição paleográfica de Walter Mettmann podem ser visualizados nos anexos da dissertação.

imagem em táboa de Maria. O pecado é cometido em sua casa, quando o judeu joga a imagem em uma latrina e, logo após, defeca. Depois da morte do judeu, a imagem é recuperada por outro cristão. As descrições sobre o lugar em que a imagem se encontrava apontam para a feiura, o cheiro fétido e bolorento em associação direta com o maligno, enquanto a imagem divinal cheirava melhor que “especiarias de Ultramar”, ainda que tenha sido misturada a excrementos: “E mas que o lugar muito feio estava,/ a imagem quanto em si muito bom cheiro dava,/ que especiarias de Ultramar, bálsamo nem unguento,/não cheiravam a tão bem como esta que menciono” (CSM, Cantiga 34, tradução nossa).

O destino do judeu é a perdição, enquanto o do devoto, que realiza a benfeitoria de recuperação da imagem e a dignifica, é o oferecimento de um milagre: passa-se a fluir em abundância óleo da tábua que era a semelhança de Maria: “Após tudo isso acontecido houve, tão grande demonstração/Fez e a Madre de Deus, que do óleo semelhança/ Correu daquela imagem em grande abundância/ Que ficasse deste feito lembrança” (CSM, Cantiga 34, tradução nossa)¹²⁴.

Contudo, apesar da influência dos judeus no reino e de uma condição potencialmente melhor que a dos muçulmanos, encontra-se nas CSM, por vezes, um retrato muito mais negativo em relação a eles, símbolo da ambiguidade e das oscilações constituintes nas relações entre judeus e monarquia:

[...] a ambiguidade encontrada no texto legal do período é também perceptível nas Cantigas. Por um lado, a ideia de conversão de judeus parece sugerir uma atitude de aceitação da parte de Alfonso; por outro lado, algumas cantigas retratam a ideia de que os judeus são piores do que os mouros. Durante o reinado de Alfonso X, o legal e o tratamento social dos judeus não era sempre o mesmo, e sua situação mudaria drasticamente após 1270 (BOLLO-PANADERO, 2008, p. 170, tradução nossa)¹²⁵.

Como podemos notar, este contexto se transforma em 1270 com o surgimento de uma série de levantes aristocráticos contra o papel de relevo

¹²⁴ Os trechos apresentados relativos à Cantiga 34, em sua versão original, a partir da transcrição paleográfica de Walter Mettmann podem ser visualizados nos anexos da dissertação.

¹²⁵ Cf. original: “[...] the ambiguity found in legal text of the period is also noticeable in the Cantigas. On the one hand, the idea of conversion of Jews seems to suggest an attitude of acceptance from Alfonso’s part; on the other hand, some cantigas portray the idea that Jews are worse than Moors. During Alfonso X’s reign, the legal and social treatment of Jews was not always the same, and their situation would change dramatically after 1270”.

que tinham certos judeus castelhano-leoneses, em especial, àqueles que trabalhavam como fiscais e funcionários do rei. Segundo Nirenberg (2007) cedendo às pressões aristocráticas e de prelados da igreja, Alfonso X prende os judeus que eram fiscais e sentencia ao enforcamento Isaac ibn Zadok então chefe de finanças do reino, marcando, assim, uma postura cada vez mais repressiva e restritiva para este grupo étnico-religioso.

2.2 “Vengar por la palabra”: blasfemadores

A blasfêmia não estava subsumida como mero problema de incredulidade: ambos os termos apresentam significados incompatíveis e não se confundem para a época e geografias estudadas. A blasfêmia foi, sobretudo, um mecanismo de articulação política que sustentou agressões e perseguições (pogroms) a sujeitos filiados ao judaísmo e ao Islã. As CSM recorrem com certa insistência a esse recurso para embasar a violência contra as minorias religiosas do reino de Alfonso X como meio de realizar justiça contra atos de fala injuriosos. A seguir perscrutaremos o FR, as SP e CSM para obter um quadro geral da incidência de tais ocorrências vinculadas aos sefarditas e mudéjares castelhano-leoneses.

Por exemplo, as Siete Partidas no Livro 5, Título XXVIII, sobre os blasfemadores, *De los que denuestan a Dios, e a Santa Maria, e a los otros santos*:

Insultar, segundo mostraremos, é coisa que dizem os homens uns aos outros com ressentimento, querendo logo vingar-se pela palavra, e se isto não recai naqueles homens que não fizeram tal coisa, porque não se possa dizer, nem porque se pode possa vingar aos faladores: muito menos a Deus, contra quem não podem com direito, nem com razão ser nem dita nenhuma coisa se não de bem. E, portanto, pois que nos títulos antes deste falamos dos judeus, e dos Mouros, e dos hereges, e dos desesperados, que todos estes cuidados creem, descreem em Deus, e cuidando que o louvam insultam: queremos aqui dizer de outros que com insultar a ele, e a seus santos. E demonstraremos quem pode acusar a isto, e quais, e ante quem, e que pena merecem tais insultadores como isto depois que a eles for provado (SP, Livro VII, Título XXVIII, *incipit*, ed. 1555, tradução nossa)¹²⁶.

¹²⁶ Cf. original: “Denuesto segun mostraremos, es cosa que dicen los omes vnos a otros con despecho, q[ue]riendo luego tomar vengança por palabra, e si esto non cae en a aquellos omes que non han fecho cosa, porque gelo pueda decir, nin por que se pueda vengar los dezidores: mucho menos cae a Dios, contra quien no pueden con derecho, nin con razon ser asmada, nin dicha ningu[n]a cosa si no bie[n]. E porende pues que en los títulos ante deste fablamos de los judios, e de los Moros, e de los herejes, e de los desesperados, que todos estos cuydado creer, descreen en Dios, e cuydando que lo loan lo denuestan: queremos aqui dezir de otros

No FR a blasfêmia é incluída no rol de delitos possíveis como traição (felonia), injúria ao rei, deserção, e falsificação do selo real. No entanto, seu entendimento é distinto das SP, visto que não é um fenômeno de insultar inespecífico, ou direcionado a religião, sendo uma forma de agressão ao rei. Assim, no Livro 4, título 3 *De los denuestos e de las deshondras*

Lei I: Todo homem que meter a cabeça, pague trezentos soldos, metade ao rei e metade ao queixoso: e se não for provado, salve-se assim como manda a lei (FR, Livro IV, Título III, Lei I, Tradução nossa)¹²⁷.

Neste sentido, a comutação da pena em indenização monetária e distribuição igual entre o queixoso e o erário real são prescritos, como também são estabelecidos casos em que tal acusação pode ser

Qualquer que a outro insultar, que chamar gafo ou fodudinculo, ou cornudo, ou traidor, ou herege, o a mulher de seu marido puta, desdiga-o e pague cem soldos, a metade ao rei e a metade ao queixoso: e se negar que não o disse e não o puderem provar, salve-se como manda a lei, e se salvar não se quiser, faça a emenda e pague a coroa: e se disser outros insultos, desdiga-se ante ao alcaide e diante de homens bons, e diga que mentiu nisso: e se homem de outra lei se tornar cristão e alguém o chamar tornadizo [converso], pague x maravedis ao rei e outro x ao queixoso, e se não houver como os pagar, caía na pena que diz a lei (FR, Livro IV, Título III, Lei II, tradução nossa)¹²⁸.

Nas SP a gradação das penalidades dialoga com a quantidade de reincidências cometidas, ocasionando o fracionamento do patrimônio pessoal, desde ¼ atingindo até a metade dos bens dispostos. No entanto, por ocasião da ausência de bens do blasfemador, recorria-se a penalidades corporais açoitamento, marcação com ferro em brasa e mutilação da língua:

Cidadão ou morador em vila ou em aldeia que insultar a Deus ou a Santa Maria, pela primeira vez perca a quarta parte de todo o que houver, e pela segunda vez, a terça parte, e pela terceira, a metade,

que con sana cuydan denostar a el, e a sus santos. E demostraremos quie[n] puede acusar a estos, e quales, e ante quien, e que pena merecen tales denostadores como estos después q[ue] les fuere prouado”.

¹²⁷ Cf. original: “Todo ome que metiere la cabeza a otro so lodo, peche trecientos sueldos, los medios al rey e los medios al querelloso: et si nol fuer provado, salvese asi como manda la ley”.

¹²⁸ Cf. original: “Qualquier que a otro denostare, quel dixiere gafo o fodudinculo, o cornudo, o traydor, o herege, o a muger de su marido puta, desdigalo antel al calle e ante ornes bUenos al plazo quel pusiere el al calle e peche ccc sueldos, la meytad al rey e la meytad al querelloso: et si negare que lo non dixo e non ge lo pudieren provar, sal vese como manda la ley, et si salvar non se quisiere, faga la enmienda .e peche la calonnaa: et qui dixiere otros denuestos, desdigase antel al calle e ante ornes buenos, e diga que mentió en elloa: et si ome de otra ley se tornare cristiano e alguna le llamare tornadizo, peche x maravedis al rey e otros x al querelloso, e si non ovierc de que los pechar, caya en la pena que dice la ley”.

e se da terceira em diante o fizer, seja expulso da terra. E se for outro homem dos menores que não tenham nada, pela primeira vez apliquem cinquenta açoites, pela segunda marquem- com ferro quente no beços, e pela terceira vez que o faça, cortem-se a língua (SP, Livro VII, Título XXVIII, Lei IV, tradução nossa)¹²⁹.

Para Luis Duarte (1992) o tópico da blasfêmia parece ter assumido um relevo menor que teria nos séculos posteriores ao medievo, não merecendo, portanto, a preocupação de juízes ou mesmo do clero, assim:

Tão banalizada e tão desdramatizada, a blasfêmia não parece ter tirado o sono aos juízes medievais; quanto ao clero, ele próprio por vezes menos cuidadoso com a linguagem, outras mazelas das suas ovelhas o trariam mais preocupado. Os séculos seguintes, com a ofensiva da 'civilização dos costumes' de que nos fala Elias, e a consequente 'invenção do homem moderno', provocarão uma maior criminalização deste pecado (DUARTE, 1992, p. 79).

No entanto, suas considerações se concentram no direito português, tendo no caso castelhano-leonês uma importância salutar: é objeto um capítulo inteiro nas SP, bem como no FR, exigindo penalidades severas aos infratores, tendo como perspectiva a nocividade das palavras insultuosas, enquanto que, por sua vez, as CSM destacam a incidência social de tal prática vinculando-a a jogadores, bebedores e jograis, mas também a judeus e muçulmanos.

No entanto, nas SP os blasfemadores afrontam-se diretamente e, principalmente, a Deus e a Virgem Maria, enquanto no FR tais agressões não se ligam a uma instância sobrenatural, mas aos desentendimentos cotidianos e agressões de cunho pessoal como “corno”, “puta”, “traidor” ou “herege”. Nas SP indenização pecuniária prevalece em relação às retribuições corporais, enquanto que o FR excede-se, recomendando, inclusive, a morte. Neste sentido,

O cavaleiro, ou o escudeiro que tenha terra, se ofender a Deus, ou a Santa Maria, pela primeira vez perca por um ano o que tiver ao senhor, e na segunda vez o perca por dois anos, e a terceira vez perca por toda vida. E se não tiver terra, e tiver cavalo, e armas, o perca pela primeira vez. E se não tiver cavalo, nem armas, e tiver uma besta, perca-a. E se não tiver besta, e houver panos novos, entregue-los ao senhor, e o afaste de si. E se o senhor não o fizer, pague ao Rei dobrado, quando o cavaleiro, ou o escudeiro do senhor tenha. E se me todo este ano outro alguém o receber retirando o senhor de si, ou partindo-se dele por esta razão, pague por ele dobrado quando do Senhor tenha. E se o receber cavaleiro, ou o

¹²⁹ Cf. original: “Cibdadano o morador en villa o en aldea que denostare a Dios o a Santa Maria, por la primera vez pierda la quarta parte de todo lo que ouiere, e por la segunda vez la tercia parte, e por la tercera la meytad, e si de la tercera en adelante lo fiziere, sea echado de la tierra. E si fuere otro ome de los menores que non ayen nada, por la primera vez denle cinquenta açotes, por la segunda señálenle con fierro caliente en los beços, e por la tercera vegada que faga, córténle la lengua”.

escudeiro que não tenha nenhuma coisa o senhor, que o e por cem maravedis. E se o qualquer destes sobreditos nesta lei, ou na lei que é ante esta, insultar a outro santo, mandamos que tenha a metade da pena já mencionada. (SP, Livro VII, Título XXVIII, Lei III, tradução nossa)¹³⁰.

Para Gerd Schwerhoff tais atos da fala eram declarações frequentes no cotidiano das cidades que tinham amplo lastro social, condenado pela igreja e punido nas codificações jurídicas, sendo incomum a

[...] atos de linguagem blasfema também eram parte integrante da vida cotidiana na Idade Média e na Europa Moderna. Amaldiçoando e xingando, juramentos e outras declarações blasfemas eram usados em todos os estratos da sociedade. Enquanto pregadores enfurecidos condenavam este pecado mortal e várias leis ameaçadas de pena capital, a prática comum era diferente, pois a maioria das blasfêmias passava com punições menores ou mesmo sem qualquer tipo de processo. Ataques à honra de Deus eram elementos constituintes do comportamento de conflito diário. A blasfêmia, portanto, não deve ser mal interpretada como uma indicação de indiferença religiosa ou mesmo descrença, mas sim como um uso diferente da esfera religiosa em tempos pré-modernos (SCHWERHOFF, 2008, p. 398, tradução nossa)¹³¹.

E quanto à temática da convivência, interessa-nos a utilização da blasfêmia como instrumento para atacar pessoas que compartilhavam outras religiosidades, sobretudo, a fé judaica. Neste sentido, a blasfêmia associou-se a outros estereótipos antijudaicos (i.e. etnossímbolos) como a percepção no imaginário de que os judeus eram assassinos de crianças cristãs e profanadores da ceia eucarística (SCHWERHOFF, 2008).

No cotidiano das três comunidades frequentemente as tensões desembocaram em conflitos – o conflito aqui não é entendido como o embate

¹³⁰ Cf. original: “El cauallero, o el escudero que tenga tierra, si denostare a Dios, o a Santa Maria, por la primeravez pierda por vn año lo q[ue] tuuiere al señor, e la segunda vez pierda lo por dos años, e la tercera pierda la por toda via. E si non tuuiere tierra, e touire cauallo, e armas, pierda lo por la primera vez. E se non tuuiere cauallo, nin armas, e tuuire vna bestia, pierde la. E si non tuuire bestia, e ouiere paños nuevos, tuelgagelos al señor, e parta de lo si. E si el señor non lo fiziere, peche al Rey doblado, quanto el cauallero, o el escudero del señor tenia. E si en todo este año otro alguno lo recibiere echando lo el señor de si, o partiéndose el del por esta razón, peche por el doblado, qua[n]to del Señor tenia. E si lo recibiere cauallero, o el escudero q[ue] non tenga ninguna cosa el señor, q[ue] lo echo de si, peche por el cient marauedis. E si lo qualquier destes sobredichos enesta ley, o en la ley que es ante desta, denostare a otro santo, mandamos que aya la meytad de la pena sobredicha”.

¹³¹ Original: “[...] blasphemous speech acts were also an integral part of everyday life in the Middle Ages and in Early Modern Europe. Cursing and swearing, oaths and other blasphemous utterances were used in all strata of society. While enraged preachers condemned this mortal sin and various laws threatened with capital punishment, the common practice was different as most blasphemies passed with minor punishments or even without any kind of prosecution. Attacks on the honour of God were constituent elements of everyday conflict behaviour. Blasphemy therefore must not be misinterpreted as indication of religious indifference or even unbelief, but rather as different usage of the religious sphere in premodern times”.

pontual, bélico, entre dois ou mais grupos distintos – como na sublevação mudéjar de 1264 -, mas diz respeito as animosidades e tensões cotidianas norteadas pelo desacordo de interesses entre a elite governante predominantemente cristã e os demais sistemas de crenças presentes no reino (judaísmo e islamismo). Em que pese a atitude vacilante do rei – em não seguir à risca os discursos anti-judaicos dos eclesiásticos – mantém uma relação dúbia com os judeus. Segundo Tavares tais oscilações e contradições se devem, sobretudo, a dificuldade de efetivação das prerrogativas impostas aos judeus por estes considerá-las infamantes:

A legislação castelhana, pelas suas sucessivas ratificações, permite-nos concluir sobre a dificuldade do seu cumprimento pela generalidade da população da minoria, que devia sentir as prescrições como infamantes e daí as excepções sucessivamente abertas por parte dos soberanos, nomeadamente, para os judeus cortesãos, ou para as famílias mais poderosas e ricas das comunidades peninsulares, contra a vontade da maioria da população cristã que sentia no luxo dos judeus uma ofensa ao seu estatuto de crentes da religião verdadeira e fundamental do reino (TAVARES, 2016, s.p.).

As CSM oferecem um contexto distinto das SP, evidenciando que os ataques não estavam limitados ao campo verbal, mas perpassando as práticas, como a destruição das imagens ou ídolos religiosos nas igrejas cristãs, com maior frequência a imagem do menino Jesus. Por outro lado, fica claro que os blasfemadores são os “Outros”, isentando os cristãos de quaisquer ataques promovidos contra a comunidade, senão quando da execução da justiça real que, seguramente, em várias ocasiões é acompanhada pela justiça Mariana que é preta de vingança. Assim, “[...] a literatura cristã ibérica em seu conjunto se transforma, no que concerne ao árabe e ao judeu, em verdadeiros “textos de perseguição”, nos quais a criação da diferença é fundamental” (BOLLO-PANADERO, 2009, p. 16, tradução nossa)¹³².

A Cantiga 38 narra uma história de blasfêmia, sem identificar a condição étnico-religiosa dos que atacam, apenas definindo como um tafur: ‘Velha, estão muito enganados/ os que nas imagens de pedra querem crer;/ e para que vejas como errados/ são, quero eu logo atacar/aqueles ídolos pintados’./ E foi a eles

¹³² Cf. original: “[...] la literatura cristiana ibérica en su conjunto se transforma, en lo que concierne al árabe y al judío, en verdaderos “textos de persecución”, en los cuales la creación de la diferencia es fundamental”.

logo uma pedra lançar” (CSM, Cantiga 38, tradução nossa)¹³³. No entanto, a CSM 38 alude a conflitos religiosos em outra espacialidade, pertinentes ao reino Franco, e a outra temporalidade, propriamente o século XI. Por sua vez, funcionam como *exemplas*, isto é, relatos com conteúdo moralizador que pretende educar: “Daquele houve, tempos são passados/ grandes, que o Conde de Peiteus quis batalha ter/ com Rei de França; e foram reunidos/ em Castro Radolfo” (CSM, Cantiga 38, tradução nossa)¹³⁴. O citado Conde de Peiteus [Poitiers] provavelmente seria William de Poitiers [i.e. William X da Aquitânia].

Na continuação dos versos, aparece a figuração da imagem infantil de Jesus: “Maiores milagres houve e mostrados,/Deus, que sangue claro fez dessa ferida correr/do Menino, e os panos dourados/ que tinha a Mãe fez os seios descer,/ assim que todos despidos/os peitos lhe houveram de aparecer;/ e ainda que não gritasse,/o rosto parou de chorar” (CSM, Cantiga 38, tradução nossa)¹³⁵. Dessa forma, a infantilização da imagem de Cristo nas CSM é um claro recurso analógico aos boatos de que os judeus eram assassinos de crianças cristãs, bem como a acusação de deicídio também recorrente nas CSM. Neste sentido, esclarece Paulino Barral que tais acusações não se insurgiram apenas contra os judeus, mas que esteve presente na vida religiosa das primeiras populações cristãs:

A de infanticídio se conta entre as primeiras acusações desdobradas contra a comunidade judia. O recurso a mesma como arma de propaganda não é, no entanto, privativo do antijudaísmo. Já os primeiros cristãos haviam sido objeto deste tipo de mentiras que, paradoxalmente, o antissemitismo (leia-se antijudaísmo) cristão medieval vai utilizar contra o povo hebreu (BARRAL, 2007, p. 218, tradução nossa)¹³⁶.

¹³³ Cf. original: “[...] dizendo: ‘Vella, son muit’ enganados/ os que nas omagees de pedra queren creer;/e por que vejas com’ errados/ sson, quer’ eu ora logo cometer/ aqueles ydolos pintados’./E foi-lles log’ hua pedra lançar”.

¹³⁴ Cf. original: “Daquest’o aveo, tempos sson passados/grandes, que o Conde de Peiteus quis batall’ aver/con Rey de Franç’; e foron assuados/em Castro Radolfo [...]”.

¹³⁵ Cf. original: “Mayores miragres ouv’ y mostrados/Deus, que sangui craro fez dessa ferida correr/do Menyo, e os panos dourados/que tiia a Madre fez bem sso as tetas descer,/assi que todos desnudados/os peitos ll’ ouveron de parecer;/e macar non dava braados,/o contenente parou de chorar”.

¹³⁶ Cf. original: “La de infanticidio se cuenta entre las primeras acusaciones desplegadas contra la comunidad judia. El recurso a la misma como arma de propaganda no es, sin embargo, privativo del antijudaísmo. Ya los primeros cristianos habían sido objeto de este tipo de infundios que, paradójicamente, el antisemitismo cristiano medieval va utilizar contra el pueblo hebreo”.

Outros dois tafires endemoniados/ houve e, porque foram aquele tafur morto esconder;/ porém suas carnes os endiabrados/ com grande raiva as começaram todos roer;/ e pois no rio afogados/ foram, aqui o demônio não lhes deu prazer,/ que todos escramentados/ fossem todos deste ouvissem falar (CSM, Cantiga 38, tradução nossa)¹³⁷. Outra cantiga (154) também narra um caso de blasfêmia cometida por outro jogador de dados, no entanto, não há menção as outras religiosidades. Contudo, “Isto foi em Catalunha, e ele jogava um dia/ os dados ante uma igreja da Virgem Santa Maria;/ e porque ia perdendo, cresceu-lhe tal felonía/ que de Deus e de sua Mãe cuidou a realizar vingança” (CSM, Cantiga 154, tradução nossa)¹³⁸. O refrão dessa cantiga também denota a vingança como evidência do amor virginal “Tão grande amor há a Virgem [...]/ às vezes faz demonstrações”¹³⁹.

Outra Cantiga “E disto vos quero contar/ milagre que quis mostrar/ Deus por sua mãe vingar/ dum grande mal” (CSM, Cantiga 72, tradução nossa)¹⁴⁰. Por sua vez, aponta que quem destrata Maria merece o fogo do inferno: “Quem diz mal/ da Rainha Espiritual,/ logo é tal/ que merece o fogo infernal” (CSM, Cantiga 72, tradução nossa)¹⁴¹. Tal ataque justamente é ao seu ventre, a perspectiva da virgindade de Maria “E quando do ventre seu/ dizer mal, morte lhe deu/ Deus como a falso incrédulo” (CSM, Cantiga 72, tradução nossa)¹⁴².

O mal cometido nessa cantiga é o da blasfêmia, novamente, reaparece na cantiga 294 uma mulher categorizada como proveniente da terra da “Alemanha”, no sentido geográfico, após derrota em um jogo de dados arremessou uma pedra contra a imagem de Santa Maria, ao término, é queimada na fogueira “[...] E quantos aquilo viram agarraram logo do chão/ a mulher e a dar com ela foram nas chamas ardentes” (CSM, Cantiga 294,

¹³⁷ Cf. original: “Outros dous tafures demõnyados/ ouv’ y, porque foran aquel tafur mort’ asconder;/ poren sass carnes os endiabrados/ con gran ravia as começaram todas de roer;/ e poys no rio affogados foron, ca o demo non lles lezer/ deu, que todos escarmentados/ fossen quantos dest’ oyssen falar”.

¹³⁸ Cf. original: “Esto foi en Catalonna, u el jogava un dia/ os dados ant’ un’ eigreja da Virgen Santa Maria;/ e porque ya perdendo, creceu-lle tal felonía/ que de Deus e de sa Madre cuidou a fillar vingança”.

¹³⁹ Cf. original: “Tan grand’ amor á a Virgen [...] a vezes faz demostraça”.

¹⁴⁰ Cf. original: “E desto vos quero contar/miragre que quis mostrar/Deus por sa Madre vingar/dun mui mental”.

¹⁴¹ Cf. original: “Quem diz mal/da Reyn[η]a Espiritual,/ log’ é tal/que mereç’ o fog’ ynferral”.

¹⁴² Cf. original: “E u quis do ventre seu/ dizer mal, morte lle deu/ Deus come a fals’ encreu”.

tradução nossa)¹⁴³. Porém, certamente, devido a não identificação da religiosidade dos praticantes do escárnio é indicativo que a blasfêmia perpassava à questão das minorias religiosas, atingindo elementos compósitos da própria cristandade. No entanto, na Cantiga 235 é encontrada uma explicação “que fizesse grande vingança daqueles que eram seus inimigos” (CSM, Cantiga 235, tradução nossa)¹⁴⁴. Nota-se, porém, que em tais ocasiões nas quais o mote narrativo é uma agressão blasfema estas não se presumem, sobretudo, que venham particularmente de judeus e muçulmanos, no entanto, eles não deixam de figurar entre os principais agentes das alegações de agressões verbais e físicas.

Neste sentido, observa-se na Cantiga 318 um caso de vingança contra um clérigo que roubara uma grande cruz de prata, dando-a a sua mulher. O clérigo não observara o celibato, recomendado desde o IV Concílio Latarenense (1215). Assim temos, a vingança cobrada “A Virgem gloriosa, Rainha espiritual,/que não quis matar aquele,/mas colocou-lhe tal sinal/para que quantos o pois vissem deixassem de fazer o mal” (CSM, Cantiga 318, tradução nossa)¹⁴⁵. Dessa forma, como exempla moralizando encaminhando a vingança como mecanismos para desabilitar o furto: “[...] E pois todos disseram, aquela que o mundo mantém/o cegou de ambos os olhos que deles sol não viu mais” (CSM, Cantiga 318, tradução nossa)¹⁴⁶. No entanto, o aparecimento de uma convulsão de sintomas físicos desde a cegueira repentina ao inchaço do nariz:

E outra lição tão forte sem isto lhe aconteceu:/que se lhe fez tão grande o nariz, que lhe desceu/sobre a boca, e de ambas partes tanto se estendeu/que chegou as orelhas. E quem verdade quiser/Dizer: nem mais podia pouco nem muito comer,/se ante aquele nariz todo não lhe erguessem, nem beber;/e mil vezes e no dia desejava de morrer (CSM, Cantiga 318, tradução nossa)¹⁴⁷.

¹⁴³ Cf. original: “[...] E quantos aquesto viron fillaron logo de chã/a moller e dar con ela foran nas chammas ardentes”.

¹⁴⁴ Cf. original: “[...] que fillasse gran vingança daqueles que eran seus eemigos”.

¹⁴⁵ Cf. original: “Aa Virgen groriosa, Reynna esperital,/que non quis matar aqueste, mas pose-lle tal sinal/por que quantos lo pois vissen leixassen de fazer mal”.

¹⁴⁶ Cf. original: “[...] E poi-lo todos disseron, a que o mundo manten/o cegou d’ambo-lo ollos que deles sol non viu ren,/”.

¹⁴⁷ Cf. original: “E outra lijon mui forte sen esto lle conteceu:/que se lle fez atan grande o nariz, que lle deceu/sobre a boca, e d’ambas partes tanto s’estendeu/que chegou aas orelhas. E quen verdade quiser/ [...] Dizer: per ren non podia pouco nen muito comer,/ se ant’ aquel nariz todo non ll’ alçassen, nen beber;/e mil vezes eno dia desejava de morrer”.

Assim temos que quaisquer animosidades e tensões que contestem ou fragilizem a teologia cristã entra no computo das motivações para que a vingança seja aplicada, desse modo, desde jograis alcoolizados até mulher e perdedores nos jogos de dados, e, sobretudo, muçulmanos e judeus são alvos potenciais. A intervenção do divino é o demarcador por excelência das falsas acusações e, por sua vez, aciona práticas coletivas de violência e punições severas aos blasfemos, incluindo a morte nas fogueiras. No entanto, como observa havia um padrão nos tribunais, nos quais a primeira sentença implicava indenização monetária; a segunda, mutilação física, e, por fim, a terceira, isto é, a condenação à morte.

Assim, no contexto jurídico em que o último recurso demandado é a eliminação da vida para que os fatos sejam esquecidos, no âmbito dos costumes, a morte do “intolerante”, com todas as aspás, aquele que punha em descrédito o poder milagroso da Virgem e do panteão sacro do cristianismo, era praticada de forma corrente de forma a eliminar o mal. Maria permite que o Diabo mate um judeu na Cantiga 34 retrato como ladrão blasfemo ao relatar a desonra de uma imagem xilogravada da Virgem furtada em uma cidade de Constantinopla. Nela o diabo, ao invés de inimigo e arquirrival do cristianismo, é colaborador nos planos de Maria, um intermediário, que executa suas sentenças.

Por outro lado, a vontade de eliminar os muçulmanos é confessada pelo rei Alfonso X na Cantiga 360 “que de Maomé a seita possa eu expulsar de Espanha” (CSM, Cantiga 360, tradução nossa)¹⁴⁸, também na Cantiga 406 suplica a Virgem Maria para “Bem venhas, Maio, alegre e sem;/ e nós roguemos a quem nos ganha/ bem de seu Filho, que nós dê tamanha/ força, que saíam os mouros de Espanha” (CSM, Cantiga 406, tradução nossa)¹⁴⁹.

2.3 “He houveram todos de morrer”: a “justiça” Mariana

A prática da vingança envolvia experiências emocionais de natureza muito pessoal. Nas CSM, a Virgem Maria assume uma face personalista,

¹⁴⁸ Cf. original: “E por aquesto te rogo Virgen santa corõada,/pois que tu es de Deus Filla e Madr’ e nossa vogada,/que esta merçee aja por ti de Deus acabada,/que de Mafomet a seita possa eu deitar d’Espanna”.

¹⁴⁹ Cf. original: “Ben vennas, Mayo, alegr’ e sen sanna;/e nos roguemos a quen nos gaanna/ben de seu Fillo, que nos dé tamanna/força, que sayan os mouros d’Espanna”.

agindo em nome do rei e a favor do rei, Alfonso X. Incomum também é, de fato, o aparecimento do Diabo para apoiar as ações de Maria e de Alfonso X:

[...] a ideologia cristã não somente tinha que lidar contra o perigo constante e interno da heresia, mas que, ao mesmo tempo, deverá recorrer a todas as armas que possui para atacar a estabilidade das comunidades judias e muçulmanas. Entre essas armas se encontra a literatura, poderoso instrumento de construção ideológica, seja através de sua difusão escrita ou mediante sua transmissão oral. Tanto ou mais que os exércitos e as leis, a literatura contribuirá ao nascimento e formação de atitudes negativas sobre o judeu e o muçulmano no imaginário popular da Baixa Idade Média (BOLLO-PANADERO, 2009, p. 16, tradução nossa)¹⁵⁰.

Assim, observa-se uma intensão orgânica, um sentido amplo que pode se perder nas contradições dos casos individuais incompreensíveis apenas em termos religiosos que evidenciam angústias distintas das fontes analisadas, sobretudo, pretensões socioeconômicas de parcelas cristãs que se apercebe insatisfeita pelo que supõe serem privilégios da Coroa com os judeus, traduzindo-se em agressões e violências pontuais. O problema da conversão, majoritariamente estimuladas no conjunto dos milagres marianos das CSM não inibem a desconfiança e as diferenças entre os novos cristãos e os antigos:

Muitos cristãos consideravam as conversões um desastre que ameaçava a saúde espiritual de toda a comunidade cristã. Os convertidos e seus descendentes agora eram vistos como cristãos falsos, como judeus clandestinos ou mesmo como monstros híbridos, nem judeus nem cristãos... Alguns deles chegaram a ver essa insinceridade como um produto da natureza. O batismo não pode alterar o fato de que o sangue dos judeus foi corrompido por milênios de mistura e degradação, indelevelmente saturado com um ódio por tudo que é cristão. No mundo fluido aberto pelo estado de exceção inaugurado pelos milagres das Cantigas, o sangue e a linhagem tornaram-se âncoras inabaláveis de identidade (NIRENBERG, 2002, p. 10, tradução nossa)¹⁵¹.

Por outro lado, temos que observar a limitação das Cantigas tendo em conta a forte presença da oralidade: destinadas à apreciação pública, sendo

¹⁵⁰ Cf. original: “[...] la ideología cristiana no solamente tenga que lidiar contra el peligro constante e interno de la herejía, sino que, al mismo tiempo, deberá recurrir a todas las armas que posee para atacar la estabilidad de las comunidades judías y musulmanas. Entre estas armas se encuentra la literatura, poderoso instrumento de construcción ideológica, ya sea a través de su difusión escrita o mediante su transmisión oral. Tanto o más que los ejércitos y las leyes, la literatura contribuirá al nacimiento y formación de actitudes negativas hacia el judío y el moro en el imaginario popular de la Baja Edad Media”.

¹⁵¹ Cf. original: “Many Christians, considered conversions a disaster that threatened the spiritual health of the entire Christian community. The converts and their descendants were now seen as insincere Christians, as clandestine Jews, or even as hybrid monsters, neither Jew nor Christian... Some of them went as far as to see this insincerity as a product of nature. Baptism could not alter the fact that Jews’ blood was corrupted by millennia of mixture and debasement, indelibly saturated with a hatred of everything Christian”.

acompanhadas por repertórios sonoros nas festividades marianas, no entanto, tiveram uma circulação pequena, ocasional, já que não foi objeto de intensa reprodutibilidade em sua época, e mesmo séculos mais tarde, continuou inacessível, inclusive, a obstinados pesquisadores. Paradoxalmente sua limitação enquanto circulação material contrasta com a ampla circulação propiciada pelo forte caráter oral: “[...] graças ao caráter oral das Cantigas, não havia a necessidade de saber ler para conhecê-las, sendo apenas necessário escutá-las e repeti-las” (SILVEIRA, 2009, p. 42).

Isso não significa que as CSM não estivessem intimamente ligadas a um projeto político-ideológico, ou que não materializassem interesses e opiniões sobre as minorias religiosas castelhano-leonesa, de fato, apenas sinalizam a dificuldade de se precisar a abrangência desses discursos no conjunto da sociedade. Esse rastreamento dos versos cantados, como postulou Monsalvo Antón em relação ao antijudaísmo subsumido socialmente diferia-se em função das posições sociais dos indivíduos, assim:

[...] aqueles no topo, se nobres, altos dignatários e eclesiásticos, ou mesmo a família real, mostraram-se no todo (com exceções) muito menos animosidade contra os judeus e muçulmanos do que os “tipos médios”. Aqueles nos escalões mais baixos da sociedade, ou seja, a maioria do povo já havia absorvido as atitudes virulentas em relação às minorias religiosas codificadas nos éditos do IV Concílio de Latrão, em antijudaísmo e ressentimento econômico (ANTÓN *apud* RUIZ, 2007, p. 141-142, tradução nossa)¹⁵².

No entanto, ao lado do anacronismo, as generalizações afetam a coerência e o rigor necessários à pesquisa histórica, assumindo, assim, que todos os membros de determinado estrato social eram intolerantes.

A segunda questão que se coloca é determinar as implicações religiosas das conquistas. Nesse sentido, apesar do considerável apelo religioso esboçado no curso da dita “Reconquista”, os fundamentos das ações militares eram, sobretudo, avessos à constituição de uma religiosidade hegemônica. Hispanistas, durante os anos finais da ditadura franquista, observaram que

¹⁵² Cf. original: “Those on top, whether nobles, high ecclesiastical dignitaries, or even the royal family, showed on the whole (with the usual exceptions) far less animosity toward Jews and Muslims as individuals than the “middling sorts.” The latter, though often in economic competition with Jews, may have been far more accommodating (probably because of their close business ties) than people at the bottom. Those on the lower rungs of society, that is, the majority of the people, had already absorbed the virulent attitudes toward religious minorities codified in the Fourth Lateran Council edicts, in popular anti-Semitism, and in economic resentment”.

interesses econômicos, territoriais e militares assumiram a dianteira nas motivações que engendraram pautas discriminatórias contra os grupos minoritários. Para além desse aspecto, é também inaceitável assumir o protagonismo de Castela seja no processo de conquista dos territórios andaluzes ou na constituição do Estado-Nação, desconsiderando a influência de outras regiões e reinos.

Esta chave de leitura é apropriada por dois motivos: o primeiro, pelo fato de não ser redutora e estática; segundo, aglutina ao projeto afonsino uma proposta muito variável que tem a ver, com emoções, e desejos que condenados pela própria igreja, como a inveja e cobiça. Assim, reafirmam a complexidade do cotidiano designado pela “Convivência”, mas pontuadas por desejos variáveis de personalidade específica, já que se sustentam de motivações pessoais: “[...] as relações eram repletas de animosidade e desconfiança, e frequentemente mediadas por legislação punitiva e representações culturais pejorativas” (RUIZ, 2002, p. 64, tradução nossa)¹⁵³.

Ainda que não se confunda com a realidade material, os discursos sobre as minorias religiosas potencializaram toda uma sorte de infortúnios para essas populações, movimentando agressões verbais e físicas, motivando punições severas como a privação da vida. Nestes textos em particular, a Virgem é a executora e aplicadora das penas corroborando as leis que, por sua vez, normatizavam a limitação da condição. Assim, não é a promoção da igreja por excelência – ainda que seja ela em grande medida construtora de etnossímbolos antijudaicos e islamófabos. Assim, implica admitir o apoio monárquico (Alfonso X, o Sábio) em um projeto para cercear os direitos de tais comunidades (mudéjar e sefardita). Essa agenda discriminatória em função das religiosidades, mas motivadas por interesses diversos a níveis micros foram acompanhadas, pouco tempo depois, pela prematura expulsão de judeus de reinos avizinhos, como Inglaterra (c. 1296) e França (século XIV) – enquanto sua permanência se estenderia até o século XV. Para Cybelle Crosseti de Almeida et. alli. a presença de relatos nas CSM e nas SP assemelhados é indicativo da circularidade de narrativas antijudaicas no mundo ibérico medieval (ALMEIDA; COHEN; STELMACH, 2020).

¹⁵³ Cf. original: “[...] relations were fraught with animosity and mistrust, and often mediated by punitive legislation and pejorative cultural representations”.

Por outro lado, ainda que haja um empenho geral de sua corte em seu mandado de codificar leis mais rígidas, sobretudo, no seu código penal (*Las Siete Partidas*) e de retratar a proteção da Virgem Maria na realização das pretensões afonsinas, ainda que para a glória de seu Reino suas minorias sejam periodicamente colocadas em um lugar que não é delas, mas um projeto maior, que entendemos enquanto o constituir “comunidades de distinções”. De toda maneira, admite-se que as variantes práticas cotidianas às respostas, aos discursos e aos limites impostos pela lei, foram condicionais por “estratégias” locais. Assim, segundo Ruiz “[...] o fluxo e o refluxo da violência e da acomodação entre as três religiões refletiam complexos contextos de interesses locais, filiação social e necessidades econômicas” (RUIZ, 2007, p. 141, tradução nossa)¹⁵⁴.

Dessa forma, em razão da diversidade de redes de sociabilidade construídas em nível local nos parece especialmente preciso apontar para uma sociedade muito matizada e diversa na qual os focos de violência pouco regulares e oscilantes, modulavam-se a partir de experiências locais. À luz da documentação examinada pode-se obter um retrato bastante vívido e detalhado da conformação social proposta no governo de Alfonso X, o Sábio, bem como da articulação da religiosidade cristã para fornecer justificativas que referendassem distinções sociais, inferiorizando a posição e o lugar de fala de tais sujeitos filiados a crenças distintas.

Neste sentido, é possível argumentar que os interesses estritamente religiosos que alicerçam a construção sobre as minorias religiosas nas CSM como agressores, violentos, intolerantes, extrapolavam frequentemente a fronteira religiosa, tendo de fundo uma motivação econômica. Novamente, então, “[...] os contextos locais ditavam e limitavam ou abriam as possibilidades de perseguir uma gama completa de ocupações e atividades econômicas” (RUIZ, 2007, p. 145, tradução nossa)¹⁵⁵.

De fato, como enfatiza Ruiz (2002), apesar de pouco visíveis às distinções interétnicas nos documentos notariais estas justificavam e determinavam também quais transações comerciais foram preservadas:

¹⁵⁴ Cf. original: “The ebb and flow of violence and accommodation between the three religions reflected the complex contexts of local interests, social filiation, and economic needs”.

¹⁵⁵ Cf. original: “Again local contexts dictated and either limited or opened up the possibilities for pursuing a whole gamut of occupations and economic pursuits”.

[...] os documentos que registravam a compra e venda de terras ou casas entre cristãos e não cristãos eram indistinguíveis dos que registravam tais transações entre cristãos, exceto pelo fato de um dos participantes pertencer a uma minoria religiosa. Esse detalhe, entretanto, significava toda a diferença. Quando os negócios eram feitos com judeus e mouros, sua filiação religiosa era claramente declarada; nas transações entre cristãos, a filiação religiosa não foi mencionada. Além disso, apesar das evidências em contrário, os registros mostram cristãos em sua maioria comprando propriedades e judeus e muçulmanos vendendo-as. A religião, portanto, em grande medida, determinava como as transações eram registradas e se sobreviviam (RUIZ, 2002, p. 64, tradução nossa)¹⁵⁶.

No que diz respeito à história medieval dos territórios e reinos espanhóis foram marcada pela o pluralismo de jurisdições não só entre os reinos, mas dentro das próprias cidades pela coexistência de três tradições legais distintas, definidas a partir das comunidades religiosas: cristã, judaica e muçulmana. Como observa Ratcliffe (1985), a Convivência longe de ser harmoniosa articulava desigualmente a sujeição das minorias religiosas às normas cristãs e procurava desabilitar os frequentes contatos entre as três comunidades:

[...] tanto a jurisprudência medieval espanhola anterior ao século quatorze como a legislação de Alfonso X estavam longe de ser benévolas para as minorias religiosas da península. A convivência dos três credos consistia em evitar todo o contato possível. A tolerância da maioria dependia do silêncio e docilidade das minorias (RATCLIFFE, 1985, p. 435, tradução nossa)¹⁵⁷.

Assim, mudéjares e judeus sefarditas viviam segmentados em seus próprios bairros, as mourarias e juderias, tendo a *aljamas* como entidades representacionais, comunidades constituídas nos reinos hispano-cristãos após a migração das populações judaicas e muçulmanas do Al-Andalus, chegando a compor até 10% da demografia dos centros urbanos (FOLLADOR, 2019). A *aljama* era uma instituição jurídica com autonomia para cobrar impostos, estabelecer as suas leis e imbuído na administração interna da comunidade,

¹⁵⁶ Cf. original: “[...] documents recording the purchase and sale of lands or houses between Christians and non-Christians were indistinguishable from those recording such transactions among Christians, except for the fact that one of the participants was a member of a religious minority. This detail, however, meant all the difference. When business was transacted with Jews and Moors, their religious affiliation was clearly stated; in transactions among Christians, religion affiliation was not mentioned. Moreover, despite evidence to the contrary, the records show Christians for the most part purchasing property, and Jews and Muslims selling it. Religion thus, to a large extent, determined how transactions were recorded and whether they survived”.

¹⁵⁷ Cf. original: “[...] tanto la jurisprudencia medieval española anterior al siglo catorce como la legislación de Alfonso X estaban lejos de ser benévolas hacia las minorías religiosas de la península. La convivencia de los tres credos consistía en evitar todo contacto posible. La tolerancia de la mayoría dependía del silencio y docilidad de las minorías”.

colocando-se em relação direta com o rei que validava as ordenanças acordadas. Além disso, competia a *aljama* a aplicação dos castigos e a decretação do *Herem*, isto é, a expulsão daqueles que transgrediam as normas comunitárias (RUIZ GÓMES, 1993).

Assim, elucida Kellen Follador que “[...] judiaria e aljama não são sinônimos, mas duas realidades diferentes e complementares. Judiaria é o bairro em sua constituição física e *aljama* é a instituição jurídica” (FOLLADOR, 2019, p. 122). Dessa forma, aponta Suárez Bilbao que a aljama e a juderia eram instituições que se diferenciavam em razão da atuação:

Enquanto a juderia responde a uma realidade social cidadã, a *aljama* não. Uma *aljama* estava constituída por uma ou várias juderias, as maiores incorporavam as menores, e quando a atividade agrícola era ainda fundamental para os judeus, estes deveriam pertencer a uma *aljama* como unidade administrativa territorial da que dependiam para sua contribuição econômica, e uma vez instalados na diferença, esta unidade econômica também foi jurisdicional (SUÁREZ BILBAO, 1995, p. 103, tradução nossa)¹⁵⁸.

Nesse sentido, apesar da autonomia jurídica dos judeus e muçulmanos em suas comunidades, os conflitos emergiam, sobretudo, quando nas disputas um dos querelantes era estivesse vinculado à religiosidade cristã, sendo, neste caso, atuante a propensão em se efetivar a nulidade do processo. Assim, na medida em que uma decisão favorável ao querelante poderia prejudicar os interesses de indivíduos cristãos, a arbitragem se dava contra as reivindicações de judeus e muçulmanos:

Parece que ainda em tempos de Alfonso X, a comunidade árabe todavia tinha seus próprios governadores. [...] Da mesma maneira, quando havia que ditar documentos, cada homem era necessário usar escrivão de sua própria religião e idioma. No entanto, apesar dessas mínimas concessões, a vantagem sempre estava a favor do cristão (RATCLIFFE, 1985, p. 430, tradução nossa)¹⁵⁹.

Como evidencia do pluralismo jurídico, um juiz poderia aplicar diferentes corpos jurídicos pautando-se no princípio da personalidade, assim, efetivamente, vigoravam em Castela e Leão diferentes jurisdições, como a

¹⁵⁸ Cf. original: “Mientras que la judería responde a una realidad social ciudadana, la aljama no. Una aljama estaba constituida por una o varias juderías, las más grandes incorporaban a las más pequeñas, y cuando la actividad agrícola era aún fundamental para los judíos, éstos debían pertenecer a una aljama como unidad administrativa territorial de la que dependían para su contribución económica, y una vez instalados en la diferencia, esta unidad económica también fue jurisdiccional”.

¹⁵⁹ Cf. original: “Parece que aun en tiempos de Alfonso X, la comunidad árabe todavía tenía sus propios gobernadores. [...] De la misma manera, cuando había que dictar documentos, cada hombre era tenido de usar escrivano de su propia religión e idioma. Sin embargo, a pesar de estas mínimas concesiones, la ventaja siempre iba a favor del cristiano”.

senhorial e a eclesiástica. No entanto, o rei permanecia como a instância final da justiça.

No âmbito da *aljama* havia a liberdade de constituir um tribunal especial para julgar os casos judaicos, separados do tribunal real, cuja

São poucos os dados que dispomos sobre a organização comunal judia em Castela nos primeiros tempos. No topo da comunidade (o kahal) estavam os anciãos ou conselheiros (muqaddamin, sua tradução direta é “adelantados”) e os juizes (dayyanim) que, junto com os rabinos, eram os encarregados de jugar os litígios entre judeus. Rabino era aquele que estava instruído na Torah e o Talmud, mas nem todos podiam interpretar a lei através das respostas (SUÁREZ BILBAO, 1995, p. 105, tradução nossa)¹⁶⁰.

Por conseguinte, ainda que tivessem seus juizes e um tribunal especial, bem como leis internas à comunidade, os judeus deveriam respeitar as prescrições das SP que regimentava a vida coletiva no reino. Por outro lado, significava, por sua vez, que o rei estendia a cidadania castelhana-leonesa a muçulmanos e judeus, ainda que, efetivamente, reservasse uma posição subalterna a estes, permeada de restrições e interditos sociais.

2.4 “Por onrrar a fe de Cristo/e destroyr a dos mouros”.

Na sociedade castelhano-leonesa do século XIII a religião integrava diversos âmbitos da atividade humana, não seria estranho que a guerra também participasse do plano divino, sendo seu significado mediado pelo aval de sagrado nas vitórias bélicas ou esta entendida enquanto um castigo divino aos vencidos. Assim, nas CSM a Virgem Maria compartilha nas narrativas musicadas seu empenho em fazer cumprir a agenda política de Alfonso X, fornecendo amparo às investidas castelhano-leonesas sobre os territórios andaluzes, portanto, sinaliza a articulação da religião para embasar interesses particulares configurados dentro de um projeto global de estruturação política para o reino, dentro os quais, destaca-se o da conversão e eliminação do infiel quer seja muçulmano ou judeu.

¹⁶⁰ Cf. original: “Son pocos los datos que contamos de la organización comunal judía en Castilla en los primeros tiempos. A la cabeza de la comunidad (el kahal) estaban los ancianos o consejeros (muqaddamin, su traducción directa es adelantados) y los jueces (dayyanim) que, junto con los rabinos, eran los encargados de juzgar los litigios entre judíos. Rabino era aquel que estaba instruido en la Torah y el Talmud, pero no todos podían interpretar la ley a través de las respuestas”.

Nesse sentido, para Christopher Allmand “[...] Não parecia provável que um mundo voltado para a guerra se perguntara por que esta havia se instalado. Formava parte da ordem habitual e natural” (ALLMAND, 1990, p. 23, tradução nossa)¹⁶¹. A *restauratio* propugnada pelas crônicas do século IX na corte de Alfonso III, como ainda que se fundamentasse na religião para justificar o processo de expansão dos reinos peninsulares teve em sua dinâmica interesses, sobretudo, econômicos e territoriais.

O adversário privilegiado no campo bélico nas CSM são os muçulmanos. No entanto, apesar do discurso generalizante sobre tal grupo étnico-religioso estes não podem ser considerados um grupo homogêneo, uniformemente coeso, visto que já desde a conquista muçulmana da Península Ibérica sobressaíam distinções entre os árabes e berberes islamizados:

Após a conquista muçulmana, as divisões étnicas entre árabes e berberes ficaram claras. A distribuição de terras fazia parte do processo: os árabes ocuparam as melhores terras; os berberes foram confinados às regiões montanhosas da Galiza, Léon, Astúrias e às regiões áridas da Extremadura e La Mancha. A supremacia dos árabes sobre o resto dos grupos muçulmanos, especialmente os berberes, foi causa de frequentes disputas e fricções entre os dois grupos ao longo da história muçulmana espanhola. Os árabes discriminaram os berberes, principalmente por motivos culturais e linguísticos, e também os acusaram de heterodoxia. [...] **Os governantes proibiram os árabes de se vestir como berberes ou de imitá-los. Até o século X, os árabes temiam a "berberização" de sua cultura.** Esse temor se devia à existência de grande número de berberes em comparação com o pequeno número de árabes (MARÍN-GUZMÁN, 1991, p. 43-44, tradução e grifo nosso)¹⁶².

Na Cantiga 229 relata-se um caso de roubo de mouros no Reino de Castela no tempo de Alfonso X, ocorrida na vila-Sirga “E disto um tão grande milagre aconteceu, há algum tempo,/ quando o Rei Don Alfonso [Alfonso X] de Leão trouxe aqui/ mouros por roubar Castela, e chegaram bem ali/ onde agora

¹⁶¹ Cf. original: “No parecía probable que un mundo volcado hacia la guerra se preguntara por qué ésta había estallado. Formaba parte del orden habitual y natural”.

¹⁶² Cf. original: “After the Muslim conquest, the ethnic divisions between Arabs and Berbers were very clear. The land distribution was part of the process: the Arabs occupied the best lands; the Berbers were confined to the mountainous regions of Galicia, León, Asturias, and the arid regions of Extremadura and La Mancha. The supremacy of the Arabs over the rest of the Muslim groups, especially in this case the Berbers, was a frequent cause of disputes and frictions between both groups throughout the Spanish Muslim history. The Arabs discriminated against the Berbers, mainly on cultural and linguistic grounds and also accused them of heterodoxy. In the period under study, especially the earlier part of it, the relations between Arabs and Berbers were in most cases quite tense. The rulers prohibited the Arabs to dress like Berbers or to imitate them. Until the tenth century, the Arabs were afraid of the ‘Berberization’ of their culture. This fear was due to the existence of the large number of Berbers in comparison with the small number of Arabs”.

é Vila-Sirga, segundo que aprendi” (CSM, Cantiga 229, tradução nossa)¹⁶³. Segundo consta nos versos trata-se de um repentino ataque de tropas muçulmanas a devotos senhores de terras que se dirigiam a igreja de Vila-Sirga, na qual invadem tentando roubar e destruir: “E foram a igreja em que cultivavam então/ homens muitos de terra para ter Deus perdão;/ e quando viram as tropas dos mouros, logo a Carron [Carrión de los Condes, Palencia]/ fugiram” (CSM, Cantiga 229, tradução nossa)¹⁶⁴. “E os mouros dentro entraram e quiseram derrubar/ toda a igreja logo e destruir e queimar;” (CSM, Cantiga 229, tradução nossa)¹⁶⁵.

Desse modo, como punição à suposta violência engendrada pelos muçulmanos à igreja de Villa Sirga, a intervenção da Virgem Maria se dá mediante a vingança, devolvendo ao agressor a ofensa, apesar do poder que estes tivessem, assim para exaltar os feitos da Virgem, qualifica-se que era “omees muitos da terra”, “ostes dos mouros”, e que “per poder que ouvessen”, foram punidos severamente, assim, a paralisia muscular e cegueira permanente: “Demais, a força dos membros lhes fez a Virgem perder,/ assim que por nenhuma, não puderam mal fazer,/ e, sem a, dos olhos não puderam mais ver;/ assim cegos e c os levaram bem dali” (CSM, Cantiga 229, tradução nossa)¹⁶⁶.

Na Cantiga 99, o agente da desonra é um grande povo de mouros que acabaram assassinados pela ofensa provocada pelos seus roubos ao lugar sagrado, sendo, que antes do aguardado fim, a narrativa enfatiza que ‘todos houveram de saber que era Deus descontente’: “E cuidaram parecer/ Todos e ali morrer,/ E houveram a saber/ Que era Deus descontente/ Em cuidar escarnecer/ Aquele lugar tão honrado” (CSM, Cantiga 99, CSM, tradução nossa)¹⁶⁷.

¹⁶³ Cf. original: “E dest’ un mui gran miragre aveo, tempo á já,/ quando el Rei Don Affonso de Leon aduss’ acá/ mouros por roubar Castela, e chegaram bem alá/ u ora é Vila-Sirga, segundo que aprendi”.

¹⁶⁴ Cf. original: “E foran aa eigreja en que lavravan enton/omees muitos da terra por aver de Deus perdon;/e quando viron as ostes dos mouros, log’ a Carron/fogiron [...]”.

¹⁶⁵ Cf. original: “E os mouros dentr’ entraron e quiseron derribar/ toda a ygreja logo e destroyr e queimar;/ mas per poder que ouvessen, non poderon acabar”.

¹⁶⁶ Cf. original: “Demais, a força dos membros lles fez a Virgen perder,/ assi que per nulla guisa, non poderon mal fazer,/ e, sen aquesto, dos ollos non poderon ren veer;/ assi cegos e contreitos os levaron ben daly”.

¹⁶⁷ Cf. original: “Mouros foron con poder/ hua cidade prender/ de crischãos e romper/ dela o logar sagrado/ e o altar desfazer,/ u Deus era aorado/ E as omages toller/ das paredes e raer/ a

Na Cantiga 192, o mouro é descrito como alguém que se esconde atrás da aljuba, isto é, túnica larga característica da comunidade muçulmana. Por outro lado, trata-se também de outra cantiga de conversão. Nela é apresentada uma aposta entre um cristão e um mouro na cidade Consuegra cujo valor pecuniário era o compartilhamento de sua riqueza em troca da sua conversão. O mouro recusa tal proposta e é colocado em uma caverna em que é assediado pelo demônio. Sendo atacado pelos diabos durante três noites até que Maria aparece e intercede em seu favor, convencendo-o a negar Maomé que é sucessivamente apresentado como falso, vaidoso, louco e cachorro: “O mouro barbudo,/ Falso e incrédulo;/ E como sisudo/ O mandou meter/ Em lugar sabido/ Da aljuba escondido” (CSM, Cantiga 192, tradução nossa).

Outra cantiga que atesta os frequentes conflitos religiosos que se utilizaram de objetos imagéticos é a de número 215 em que Aboyuçaf [Abu Yusuf Ya'qub], sultão do Marrocos, em uma segunda incursão pela península ibérica, acompanhado pela sua comitiva de ‘mouros barbudos’ acaba furtando as igrejas, invadindo castelos e vilas: “[...] quando passou Aboyuçaf, não da passada primeira/ mas da outra, e fez dano grande daquela passada” (CSM, Cantiga 215, tradução nossa)¹⁶⁸. Nela o cristianismo se mostra incombátível através da “imagem virginal”, saqueada por mouros caracterizados como sujeitos impiedosos e ladrões nem sequer deixavam os altares; roubavam os sinos, crucifixos: “E por mal de nossa lei os sinos levavam/e roubaram os altares, que nem sequer deixavam/e depois os crucifixos e as imagens saquearam/e tinham a fronteira em tão grande aflição provada” (CSM, Cantiga 215, tradução nossa).

Desse modo, as ações dos mouros depreciavam a fé cristã supostamente ridicularizando uma reprodução de Maria, em determinado suporte material não mencionado. Em acordo, houve consenso que deveriam destruí-la a espadadas “e assentaram-se todos, e tal conselho seguiram/ que toda a destruísem; e suas espadas tiraram/ então, e sendo um deles lhe foi dar uma espadada” (CSM, Cantiga 215, tradução nossa). Contudo, nessa

quant’ eles abranger/ podian per seu pecado,/ que non prendian lezer/ de as danar mui privado”.

¹⁶⁸ Os trechos apresentados relativos à Cantiga 215, em sua versão original, a partir da transcrição paleográfica de Walter Mettmann podem ser visualizados nos anexos da dissertação. O refrão de cada estrofe foi suprimido. Para a tradução empregou-se o glossário também elaborado por Mettmann.

tentativa a intervenção divina causa um grave ferimento no braço de um combatente mouro, levando a amputação “E no braço e cortou-lhe um grande pedaço/ mas não quis Deus que ficasse a imagem enganada;/ e através daquele mouro deu-lhe uma tal ferida,/ que lhe fez perder o braço logo, e caiu sua espada” (CSM, Cantiga 215, tradução nossa).

Ademais, sucessivamente tentaram destruí-la por intermédio de distintos processos, desde a quebra mecânica até a incineração, depois atirando no fundo do rio para que afundasse:

Os mouros quando isto viram, todos grandes gritos deram
Que logo a apedrejassem, e muitas pedras trouxeram
E atiraram-lhe de perto, mas ferir não puderam;
Então fizeram acordo que fosse logo queimada.

E meteram-na no fogo muito grande, e [por] dois dias
Mas o que em Babilônia guardou da fornalha Ananias
E Misael o menino e o terceiro, Azarias,
Protegeu aquela do fogo, que não lhe prejudicou em nada

E do fogo a tiraram, e ouviram tal aconselhamento
Que, porque aquilo feito nem sequer se divulgou
Que no rio a atirassem, e por diversão,
Com uma pedra muito grande ataram no pescoço

E tão depressa a colocaram em um pego redondo [sic];
Mas não quis Santa Maria que se afundasse
Quando isto virão os mouros, tiveram grande abundância
De virtude nela, e foi da água retirada
(CSM, Cantiga 215, tradução nossa).

No entanto, todas as tentativas acabam fracassadas e a imagem resistiu intacta. Por outro lado, revela a face de um Deus vingativo que pune fisicamente e, “com grande razão é que seja”, o refrão da cantiga sentencia. Além disso, ao final da história a cantiga mostra que sua intenção é mostrar que os mouros foram vencidos e apontar a necessidade de vingar a imagem de Maria “e a todos fez mostrá-la que houvesse em pecado/ e inspirá-los como bons como aquele bando/ de mouros fosse vencido e a imagem vingada (CSM, Cantiga 215, tradução nossa).

Assim, as ações divinas narradas buscavam dar amparo aos cristãos frente aos ataques furtivos de mouros a vilas, castelos e igrejas, conhecidos como razias, estas incursões buscavam adquirir bens decorrentes do espólio. Estes conflitos fizeram parte do cotidiano das populações ibéricas durante o processo de Reconquista, e longe de ter sido um período pautado pelo relacionamento tranquilo, a despeito das grandes obras literárias gestadas

durante a *renovatio* alfonsina, cristãos, mouros e judeus conviveram em um momento de acirramento de conflitos no qual hostilidades recíprocas foram alimentadas. Este momento, em específico, é considerado por García Turza (2011) como o final da Reconquista:

Durante o século XIII pode-se dizer que a Reconquista terminou. [...] só restará em mãos muçulmanas o reino de Granada, cuja ocupação militar não interessava, que o rei, vassalo de Castela, pagava mensalmente importantes quantidades de ouro (GARCÍA TURZA, 2011, p. 477, tradução nossa)¹⁶⁹.

Desse modo, ainda que direcione ataques a determinados sujeitos e suas crenças, apresentando os motivos e a necessidade da intervenção divina (Maria, Deus, Jesus Cristo ou o Diabo) para vingar das ofensas sofridas, torna-se evidente, contudo, que tais ações não são dimensionadas aos atributos físicos ou o grupo étnico em si, visto que a conversão permitia ocultar ou desabilitava os atributos negativos anteriormente associados. Tratava-se, sobretudo, de conflitos puramente religiosos.

No capítulo final, seguiremos o percurso de marginalização das crenças e de diferenciação das minorias étnico-religiosas nas terras castelhana-leonesas no século XIII. Em linhas gerais, perscrutaremos as regulamentações alfonsinas como também a narrativa literária que apresenta uma sintomática vinculação de “estereótipos” (i.e. etnossímbolos) relacionados aos judeus e muçulmanos como parte de um projeto político-ideológico de Alfonso X. Dessa maneira, entendendo a marginalização dos grupos religiosos minoritários como o resultado desse processo, o culminar da atribuição de códigos gerais que permitem pressupor determinadas características do indivíduo e de sua etnia. Neste sentido, as características étnicas e as diferenças culturais podiam ser comunicadas através de distintos aspectos que independiam da autoidentificação dos sujeitos, sendo, frequentemente, forjados no âmbito da administração real. Assim, essas operações estratégicas procuravam deliberadamente moldar a trajetória desses sujeitos de forma abrangente, no entanto, prevaleceram escolhas locais que alicerçavam uma postura,

¹⁶⁹ Cf. original: “Durante el siglo XIII se puede considerar que la Reconquista ha terminado. [...] sólo quedará en manos musulmanas el reino de Granada, cuya ocupación militar no interesaba, ya que el rey, vasallo de Castilla, pagaba mensualmente importantes cantidades de oro”.

sobretudo, muito heterogênea, advento do relacionamento tático que estes grupos mantiveram em suas, respectivas, comunidades locais.

3 Vestindo o “Outro”: a incorporação de traços distintivos a judeus e mouros

O Outro surge no mundo medieval fundamentado em construções estereotipadas que se originam da potencialidade destes afetarem a normalidade e a estabilidade coletiva, ou, por outro lado, aparecem através de formulações fundamentadas na imaginação destes desconhecidos, como por exemplo, a literatura fantástica produzida à época sobre o Oriente. Por sua vez, requer um conjunto múltiplo de ações de reconhecimento e identificação destes sujeitos ao mesmo em que também se opera de forma complexa ações de invisibilidade como parte da assimilação cultural, vista como tática espontânea e endógena. Além da ameaça moral constituíam um problema que, no século XIII, seria mediado pela restrição da liberdade destes que colocava em risco a uniformidade religiosa (RICHARDS, 1993).

Assim, Jacques Le Goff define o cenário em que duplamente se dá a indispensabilidade para a *ecclesia* medieval e as sociedades:

A sociedade medieval tem necessidade destes párias postos à margem porque perigosos, mas visíveis para que, graças aos cuidados que lhe dispensa, ela possa ficar-se na sua boa consciência; e, mais ainda, projecta e fixa neles, magicamente, todos os males que afasta de si (LE GOFF, 1983, p. 175).

No entanto, a marginalidade se procede em quatro tipologias: 1) os excluídos; 2) os desprezados; 3) marginalizados propriamente ditos e os 4) marginalizados imaginários (LE GOFF, 1983). No conjunto de categorias, inclui os judeus entre os marginalizados, atribuído a estes um sinal infamante/segregativo. Neste sentido, os judeus aproximam-se, sobretudo, das prostitutas, e também aos heréticos valdenses nos quais a visibilidade da diferença era marcada necessariamente pela imposição de sinal distintivo.

Por isso, Pamela Patton (2017) se questiona acerca a proliferação de imagens sobre o Outro, particularmente, negativas, justamente quando este se torna mais próximo

[...] Por que, por exemplo, a descrição dos mongóis como canibais selvagens e idólatras se intensificou mesmo com o aumento do comércio pacífico e do contato diplomático com o Império Mongol? Por que o aumento do imaginário pejorativo de judeus e muçulmanos na Península Ibérica se cruzou de forma tão irregular com a imposição de políticas e práticas sociais cristãs normativas na esteira

da chamada Reconquista? (PATTON, 2017, p. 497, tradução nossa)¹⁷⁰.

A difusão de construções iconográficas ou literárias sobre os grupos não cristãos (judeus e mouros) não é ocorrência espontânea, desprovida de uma razão que lhe ofereça coerência, mas, de fato, fruto de pautas e pretensões políticas que visavam cumprir uma agenda e uma motivação primeira de realçar o papel exemplar do cristianismo enquanto fé verdadeira, em detrimento dos outros credos, postulando, por outro lado, pressupostos que organizassem essa fronteira entre os sujeitos tão diversos que conviviam no mesmo reino. Assim, o senso de comunidade e as estratégias de distinção tornam-se ferramentas fundamentais para interpretar a etnia, definir a condição destes indivíduos e determinar os direitos assegurados a cada um em função religião e da cultura inerentes. Dessa forma, Pohl (2012) entende que o aparecimento de demarcadores étnicos surge da necessidade simbólica de projetar a imagem social de determinados sujeitos construindo, assim, uma representação da comunidade:

Apenas um elemento parece ser específico para a etnia: quaisquer características distintivas que sirvam como "marcadores de fronteira", são percebidas como expressões de um eu mais íntimo, uma natureza comum enraizada. A maioria das identidades sociais tem um ponto de referência decisivo fora do grupo: a cidade, a terra, o estado, o exército, o governante, um credo religioso. Estratégias simbólicas de identificação se prendem a essas figuras que representam o denominador comum, a característica definidora da comunidade. [...] Portanto, a etnia dificilmente ocorre em sua forma pura; ele precisa se ligar a outras formas mais tangíveis de comunidade - uma pátria, um estado, um exército ou uma religião (POHL, 2012, p. 13, tradução nossa)¹⁷¹.

Para compreender melhor estes aspectos, o capítulo final analisa a indumentária como componente “estratégico” de diferenciação social das minorias religiosas em Castela e Leão. Além disso, incluem-se, os emblemas e

¹⁷⁰ Cf. original: “[...] Why, for example, did the depiction of Mongols as savage cannibals and idolaters intensify even as peaceful trade and diplomatic contact with the Mongol Empire increased? Why did the rise in pejorative imagery of Jews and Muslims in Iberia intersect so irregularly with the imposition of normative Christian policies and social practices there in the wake of the so-called Reconquest?”.

¹⁷¹ Cf. original: “Only one element seems to be specific to ethnicity: whatever distinctive features serve as ‘boundary markers’, they are perceived as expressions of an innermost self, an ingrained common nature. Most social identities have a decisive point of reference outside the group: the city, the land, the state, the army, the ruler, a religious creed. Symbolic strategies of identification attach themselves to these figures that represent the common denominator, the defining feature of the community. [...] Therefore, ethnicity hardly ever occurs in its pure form; it has to attach itself to other, more tangible forms of community – a homeland, state, army or religion”.

signos identificadores; o corte de cabelo; o uso de barbas; a pigmentação da pele e a aparência visual nas representações do cancionero alfonsino que oferecem uma representação de comunidade. No entanto, há que se reconhecer que nem todos os judeus encararam os etnossímbolos como sinais de deterioração da sua condição social:

Admite-se também a imperiosa necessidade de relativizar a percepção de eventos e circunstâncias como expressão de violência e marginalização “[...] devemos ter cuidado para não imaginar que todo ataque a judeus foi visto por judeus - ou por Cristãos - como representando um inexorável e imutável animus antijudaico” (ELUKIN, 2007, p. 89, tradução nossa)¹⁷².

Através da indumentária é possível identificar a diferenciação social, como distinções de gênero, origem cultural, participação de um grupo e, até sugere aspectos subjetivos. As vestimentas podem ser percebidas como um envoltório que decorre de uma construção coletiva que pode expressar tendências da moda ou o gosto particular dos sujeitos, como observa José Rivair Macedo “[...] escondem sua intimidade e individualidade, é o produto de uma elaboração coletiva e traz em si significados partilhados” (MACEDO, 2008, s.p.). Por outro lado, podem decorrer de imposições sociais com vistas a regimentar o convívio em uma sociedade pluriétnica e multicultural.

Segundo Pamela A. Patton (2007), o tratamento dispensado aos judeus por Alfonso X oscilava em função da adesão e proximidade ao ambiente cortesão:

A situação dos judeus na Castela de Alfonso era, portanto, dicotômica: enquanto as políticas judaicas formais do rei, como aquelas relativas ao empréstimo de dinheiro ou ao endosso de roupas distintas, teoricamente se assemelhavam às de seus pares na Península Ibérica e na Europa em geral, os judeus de classe alta aderiram à corte muitas vezes recebiam muito mais liberdade (PATTON, 2007, p. 81, tradução nossa)¹⁷³.

Por outro lado, a ambiguidade permanece também, sobretudo, em relação à circulação de tecnologias e conhecimentos oriundos de judeus e muçulmanos:

¹⁷² Cf. original: “The imperative need to relativize the perception of events and circumstances as an expression of violence and marginalization is also admitted “[...] we must be careful not to imagine that every attack on Jews was seen by Jews - or by Christians - as representing an inexorable and immutable anti-Jewish animus”.

¹⁷³ Cf. original: “The situation of Jews in Alfonso’s Castile was thus dichotomous: while the king’s formal Jewish policies, such as those regarding moneylending or the endorsement of distinctive dress, theoretically resembled those of his peers in Iberia and in Europe generally, the upperclass Jews attached to the court often were accorded a great deal more freedom”.

Embora haja evidências de colaboração e compartilhamento de tecnologias e conhecimento, como as Tábuas Afonsinas de cálculos astronômicos, as evidências de conflito entre grupos religiosos na Espanha medieval são igualmente onipresentes. Alfonso X e Jaume I de Aragão eram famosos por proteger certos direitos de mouros e judeus sob seu governo, mesmo contra a vontade da igreja. No entanto, eles também se consideravam em uma guerra santa contra o Islã e Alfonso em um ponto prendeu todos dos judeus em seu reino para extorqui-los para resgate (SOLFEST, 2016, p. 5, tradução nossa)¹⁷⁴

Para interpretar as disposições imagéticas e seus conteúdos particulares nos utilizaremos da concepção de imago proposta por Jean-Claude Schmitt (2007). O autor enfatiza que as imagens pretendem construir a realidade “[...] engana-se redondamente quem pensa que, para os homens do passado, como de resto para nós, poderia haver algo do real, independentemente da consciência dos atores sociais e da expressão que oferecem em suas obras” (SCHMITT, 2007, p. 26). Desse modo, propõe analisar duplamente os constituintes imagéticos a fim de decifrar o sentido pretendido pela criação da realidade, tanto a especificidade da produção de imagens quanto à relação intrínseca que estabelece com a sociedade que a produziu (SCHMITT, 2007). Para analisar a imagem em si é necessário, sobretudo, analisa-la a partir da articulação com o escrito, evitando, portanto, que a imagem seja apenas a figuração de um texto, sendo, um tipo de textualidade visual através da qual exprimem uma organização e classificação que se articula a objetivos implícitos, distando das premissas de neutralidade e de figuração da realidade antes exploradas.

Neste sentido, Jean-Claude Schmitt oferece alguns exemplos do uso equivocado dessa fonte pelos historiadores, como a utilização da tapeçaria Bayeux para compreender como ocorreu fielmente a conquista da Inglaterra por Guilherme I, duque da Normandia na batalha de *Hastings*, em 1066, em que ocorreu a morte do último rei saxão, Haroldo. Não só as imagens, como os textos devem ser considerados cautelosamente¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Cf. original: “Though there is evidence of collaboration and the sharing of technologies and knowledge such as the Alfonsine Tables of astronomical calculation, the evidence of conflict between religious groups in medieval Spain is just as ubiquitous. Alfonso X and Jaume I of Aragon were famous for protecting certain rights of Moors and Jews under their rule, even against the wishes of the church. Yet they also considered themselves to be in a holy war against Islam and Alfonso at one point arrested all of the Jews in his kingdom to extort them for ransom”.

¹⁷⁵ Assim, por exemplo, Johnni Langer, em várias de suas publicações, incorre na ingenuidade ao pressupor que as sagas islandesas são reflexos da sociedade anterior daquela que as

Assim, como apontou Schmitt, a inter-relação narrativa deve ser analisada para que o sentido do representado seja compreendido. Assim sendo, as CSM oferecem uma riqueza de possibilidades narrativas que podem ser acessadas através da utilização combinada de texto, iluminações e notação musical. Desse modo, procurou-se potencializar os significantes intrínsecos que estruturaram essa compilação específica de cantigas. As Cantigas manifestam crenças estatais sobre as religiosidades alheias ao público, e, por sua vez, enfatizam o apoio completo da Virgem Maria ao empreendimento de Reconquista, além de disseminar concepções acerca do “Outro” que implicaram na sua marginalização, e como resultado disso foram estrategicamente cooptados e estimulados à conversão.

A escolha de Maria como protagonista do cancionero afonsino possivelmente decorra do imenso prestígio que a Virgem gozou no século XIII, sendo, inclusive, este período mencionado como o século de Maria. Neste momento a devoção se desvencilha dos santuários regionais aos qual a peregrinação estreitamente vinculada permitia assegurar a proximidade com o divino e intensificar as graças recebidas pelos devotos, assumindo uma face universalista, a partir da aquela que roga por todos e que está permanentemente interessada em defender seus fiéis, quer seja do Diabo, ou os demônios, frequentemente encaminhado para produzir a confusão e provocar a incredulidade nos cristãos, quer seja das crenças religiosas que considera falsas e enganosas, como de mouros e judeus, razão disso, a necessidade de consolidar a sua imagem de combatente e reafirmar a verdade estruturante do credo cristão.

De acordo com Robert Moore (1989) pode-se compreender que essa intencionalidade das Cantigas estava imersa em pressuposições sobre as minorias religiosas e acompanharam um processo de banalização da violência

elaborou. Neste sentido aponta Jakub Kujawinski (2006): “[...] Os historiadores há muito tratam as fontes como um reflexo da realidade e buscam principalmente informações sobre os eventos passados ali. A tarefa mais importante que enfrentaram foi distinguir as informações confiáveis das falsas, e esse propósito foi atendido pelos princípios sistematicamente desenvolvidos da crítica das fontes. Dada essa abordagem, mitos ou relatos hagiográficos de milagres deveriam ser descartados pelo pesquisador. No século passado, e especialmente na segunda metade, muita coisa mudou a esse respeito. Por um lado surgiram novos interesses, novas questões foram colocadas às velhas fontes, por outro a metodologia da história (especialmente sob a perspectiva da “virada linguística”) negou a existência de uma ligação direta entre as fontes e a realidade que descreviam, ou seja, o seu valor para a “reconstrução” do passado” (KUJAWINSKI, 2006, p. 181, tradução nossa).

dirigida a sujeitos e grupos sociais específicos devido à instituição de uma sociedade perseguidora entre os séculos XI e XIII:

[...] a violência deliberada e socialmente sancionada começou a se dirigir, através das instituições governamentais, judiciais e sociais contra grupos de pessoas definidas por características gerais como raça, religião ou forma de vida; e que o pertencimento a tais grupos em mesmo chegou a se considerar justificadora desses ataques (MOORE, 1989, p. 13, tradução nossa)¹⁷⁶.

Por outro lado, Moore (1989) afasta-se da posição adotada por Southern que pressupunha uma violência endêmica para as realidades medievais “[...] a atitude do clero estava conformada pela sociedade em que viviam, que considerava normal a perseguição aos hereges”. Entre os fatores que propulsionaram a perseguição, ressalta-se a burocratização e centralização da igreja católica e dos estados entre os séculos XII e XIII.

É evidente que não espera que os frequentes ataques retóricos e privações de toda espécie que as leis impunham, pretendiam propiciar o abandono do fiel islâmico – os mudéjares – para um agnosticismo, mas, pelo contrário, para uma religião considerada superior, isto é, o cristianismo (HOPPENBROUWERS, 2005). Assim, articulava-se com as definições Marina Klein de projeto político-ideológico fundamentado, respectivamente, na unificação jurídica e linguística:

[...] consistiu principalmente nas tentativas de unificação jurídica e linguística, mas que também se relaciona com a sua pretensão imperial, com suas iniciativas no âmbito cultural e com o desejo de dar continuidade às obras iniciadas por Fernando III (KEINE, 2005, p. 11).

Contudo, um terceiro elemento, o da unificação religiosa não aparece nas investigações de Kleine (2005), e este aspecto foi decisivo não só na configuração negativa das imagens literárias sobre as minorias religiosas, como também propiciou a execução de leis mais severas limitando a atuação social destes indivíduos ou particularizando suas ações a partir de uma condição inferiorizada que pretendia projetar a inferioridade supostamente constituinte das religiões a que pertenciam. Assim, tanto as leis elaboradas no

¹⁷⁶ Cf. original: “[...] La persecución se hizo habitual. Ello no significa simplemente que los individuos estuvieran sujetos a la violencia, sino que la violencia deliberada y socialmente sancionada empezó a dirigirse, a través de las instituciones gubernamentales, judiciales y sociales contra grupos de personas definidas por características generales como raza, religión o forma de vida; y que la pertenencia a tales grupos en sí misma llegó a considerarse justificadora de esos ataques”.

período como as imagens tecidas sobre judeus e muçulmanos funcionaram enquanto ferramentas para afirmar um ideal não só de religiosidade como um modelo de social adequado para os novos tempos, propugnando a constituição de uma sociedade monoétnica.

Para Joseph F. O'Callaghan haveria uma tradição tolerante que o monarca se espelhou e, como efeito disso, poder-se-ia, inclusive, considerar as minorias religiosas como grupos privilegiados:

Quando Alfonso X assumiu o poder, uma política de tolerância e proteção às minorias religiosas já estava alicerçada na tradição de séculos. As minorias religiosas eram grupos privilegiados no sentido de que viviam de acordo com um corpo de leis diferente daquele da maioria dominante (O'CALLAGHAN, 1993, p. 96, tradução nossa)¹⁷⁷.

A respeito disso, para O'Callaghan, após considerar que judeus tinham total liberdade religiosa, observa uma série de restrições e normativas, concluindo, por sua vez, que o gozo da vida pública em sua plenitude só competia aos cristãos. Nesse sentido, apesar de encarar de modo distinto do nosso aquele contexto, reconhece, no entanto, que ações diferentes foram lançadas tanto a judeus, empregados na própria corte afonsina, quanto aos mouros, previamente encarados como perigo a tranquilidade e estabilidade do reino.

O reinado alfonsino (1252-1284) marca profundas mudanças nas interações cotidianas entre os três grupos étnico-religiosos e, como vimos, dois fatores são decisivos: a fomentação de projeto político-ideológico (e religioso) e a sua própria dinâmica expansionista que o colocava em confronto diretamente com os muçulmanos da Andaluzia.

Contudo, não é de invenção propriamente de Alfonso X, mas de uma ideologia construída anteriormente pelos antecessores – muito aquém de uma tradição tolerante defendida por O'Callaghan:

Alfonso não inventou essa ideologia, é claro; ele o teceu com fios familiares: difamação do profeta do Islã, afirmação dos direitos cristãos visigóticos de governar a Península Ibérica. Ao longo do século XIII, as várias vertentes começam a se unir. Advogados canônicos, como o dominicano catalão Ramon de Penyafort, definem o lugar dos muçulmanos nos reinos cristãos, baseando seus argumentos no direito canônico em relação aos judeus. O sogro de Alfonso, Jaime I de Aragão, se apresenta como um cruzado e devoto

¹⁷⁷ Cf. original: "When Alfonso X came to power, a policy of toleration and protection of religious minorities was already grounded in the tradition of centuries. Religious minorities were privileged groups in the sense that they lived in accordance with a body of law different from that of the ruling majority".

da Virgem Maria, protetor de seus súditos muçulmanos e judeus e promotor de missões dominicanas para eles. O leonês Lucas de Tuy e o arcebispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada continuam as tradições historiográficas de seus antepassados asturianos e leoneses, narrando a restauração do direito gótico e a recuperação de igrejas perdidas para os invasores árabes. Os escritores que trabalham no scriptorium de Alfonso el Sabio entrelaçam essas correntes ideológicas para formar uma ideologia de poder cristão castelhano sobre muçulmanos e judeus (TOLAN, 2002, p. 175, tradução nossa)¹⁷⁸.

No entanto, isso não significa desabilitar Alfonso X da coordenação do trabalho legislativo e, principalmente, das CSM – nelas o monarca parece fundir sua autoridade enquanto rei na liderança espiritual, sendo combativo e defensor ímpar da fé cristã. Assim, observa Greene:

As miniaturas de apresentação normalmente o mostram ditando as obras que foram compiladas e caligrafadas para ele [Alfonso X]. Quase nunca é mostrado ele meramente recebendo uma obra acabada de um escriba. Seu dedo indicador é o de uma autoridade, dirigindo uma obra em andamento (GREENE, 1993, p. 328-329, tradução nossa)¹⁷⁹.

Neste sentido, também aponta na Primeira Partida o papel de protagonismo de Alfonso X, em comparação, aponta o Vidal Mayor, tratado de leis sancionado por Jaime I para Aragão (BANGO, 2018)¹⁸⁰: o rei participa diretamente da discussão e redação das leis, e o monarca oferece as leis a serviço de Deus, e, por extensão, do cristianismo.

A importância do divino pode ser percebida na cantiga 200 em que Alfonso X admite que devido à intervenção da Virgem tornou-se rei: “De tão boa gente/ Ela me fez descender/ e claramente quis/ que reinasse e fosse rei”

¹⁷⁸ Cf. original: “Alfonso did not invent this ideology, of course; he wove it together offamiliar strands: denigration of Islam’s prophet, affirmation of Visigothic Christian rights to rule over Iberia. Over the course of the thirteenth century, the various strands begin to come together. Canon lawyers such as Catalan Dominican Ramon de Penyafort define the place of Muslims in Christian kingdoms, basing their arguments on canon law regarding Jews. Alfonso’s father-in-law, Jaime I of Aragon, presents himself as a crusader and devotee of the Virgin Mary, protector of his Muslim and Jewish subjects and promoter of Dominican missions to them. Leonese Lucas de Tuy and Archbishop of Toledo Rodrigo Jiménez de Rada continue the historiographical traditions of their Asturian and Leonese forbears, chronicling the restoration of right Gothic rule and the reclamation of churches lost to the Arab invaders. The writers working in the scriptorium of Alfonso el Sabio weave these ideological strands together to form an ideology of Castilian Christian power over Muslims and Jews”.

¹⁷⁹ Cf. original: “[...] Presentation miniatures habitually show him dictating the works that were compiled and calligraphed for him. He is almost never shown merely receiving a finished work from a scribe. His pointing finger is that of an authority, directing a work in progress”.

¹⁸⁰ **Alfonso X: su vida, su obra, su tiempo.** Fundación Juan March: Isidro Bango, 2018. Acessado em 13 jan. 2021. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Gh5svvAHdds>>.

(CSM, Cantiga 200, tradução nossa)¹⁸¹. Assim, essa ligação particular que precede o nascimento do próprio rei se conecta também na conformação de suas ambições, nos projetos políticos em que Maria, a Virgem Santíssima, é sua protetora, bem como as lutas contra os inimigos da Virgem que este assume como suas.

Para Nora Berend (1999), o século XIII é um momento privilegiado para estudar o simbolismo das vestimentas já que se trata exatamente do momento em que os eclesiásticos e a nobreza, em particular, voltaram sua atenção às diferenciações indumentárias. Distintamente do caso castelhano-leonês e do relacionamento tumultuado dos três grupos religiosos em decorrência da conquista cristã e dos frequentes confrontos bélicos, na Hungria estabeleceram-se pacificamente pagãos, judeus e muçulmanos. Ainda que seja um enigma devido à inexistência de representações gráficas do hábito vestimentar dos judeus húngaros, a tendência, como observou, é de um provável cenário de dispersão e de multiplicidade de formas de se vestir que não podem ser inferidos de nenhuma regra geral:

[...] Em algumas áreas e períodos, o traje judaico medieval era indistinguível do dos cristãos, outras vezes era muito distinto; nenhuma regra geral existia. A situação na Hungria do século XIII continua sendo uma questão de conjectura, porque nenhum relatório ou representação iconográfica sobreviveu (BEREND, 1999, p. 160, tradução nossa)¹⁸².

Além disso, sinais externos não são utilizados pelos judeus para sinalizar a identidade da comunidade judaica. Conforme pontua Poutrin (2016), a circuncisão realizada pelo mohel (circuncisador) no oitavo dia de nascimento de um menino judeu no Brit Milá para remoção do prepúcio não permite determinar a identidade deste, sendo caracterizadas, de modo geral, as populações judaicas pelo indiferenciação social. Neste evento, o bebê recebe seu nome e sela a aliança que os descendentes de Abraão fizeram com Deus¹⁸³. Com os conversos, o ritual se dá logo após a conversão.

¹⁸¹ Cf. original: “Ca a mi de boa gente/ fez viir dereitamente/ e quis que mui chãamente/ reinass’ e que fosse rei”.

¹⁸² Cf. original: “[...] In some areas and periods medieval Jewish costume was indistinguishable from that of Christians, other times it was very distinct; no general rule existed. The situation in thirteenth-century Hungary remains a matter of conjecture because no report or iconographical representation has survived”.

¹⁸³ Jesus de Nazaré, como judeu, teve obviamente seu prepúcio extraído e este foi objetivo de intensa devoção no período medieval.

[...] Os contornos da identidade judaica não são delimitados por sinais externos, com exceção da circuncisão que, no entanto, apenas diz respeito a indivíduos do sexo masculino, não é visível quando estão vestidos e não os distingue dos povos orientais. Quanto ao resto, os judeus não se diferenciam nem por suas roupas, nem por suas características físicas, nem por sua linguagem, nem por suas ocupações (POUTRIN, 2016, s.p., tradução nossa)¹⁸⁴.

A prática da circuncisão é um ritual de puberdade que se insere em uma variada gama de culturas desde os antigos egípcios, aborígenes e bosquímanos até judeus e muçulmanos. Trata-se de uma prática compulsória, isto é, uma obrigação religiosa que consiste na extração do prepúcio dos meninos recém-nascidos, geralmente, no oitavo dia após o nascimento (judeus), ou que é realizado aos seis anos de idade, no caso dos muçulmanos. Dentre os argumentos que elucidam o seu uso para o judaísmo é apontado o simbolismo intrínseco constituinte de uma aliança entre a comunidade judaica e Javé através deste sinal físico, que, em caso, de não observância, implica a “[...] excisão espiritual, ou kareit, para uma pessoa que não é circuncidada, independentemente de quão atentos eles tenham sido às leis do judaísmo” (ANWAR et. alli., 2010, s.p.)¹⁸⁵. Distintamente, é o caso dos muçulmanos, que compreendem a circuncisão como um ato de limpeza, tal qual, a depilação dos pelos pubianos, o corte das unhas, cortar o bigode, cabelos e raspar as axilas, sendo, efetivamente, recomendada pela *Shariah*.

Contudo, ainda que para a Filtra o corte recorrente dos folículos capilares corresponda a uma prática higiênica, para o governo de Alfonso X, o Sábio (1252-1284) a imposição do seu uso para um grupo específico como instrumento estratégico para materializar as distinções sociais, também fere concepções e crenças particulares de tais sujeitos, tendo em conta, que tais marcadores identitários não foram frutos de tradição e do costume, mas reflexos da necessidade de inferiorizar os sujeitos devido à filiação religiosa destes. Contudo, a barba foi apenas um dos elementos considerados dentre

¹⁸⁴ Cf. original: “[...] Les contours de l’identité juive ne sont pas délimités par des signes extérieurs, à l’exception de la circoncision qui, cependant, ne concerne que les individus de sexe masculin, n’est pas visible quand ils sont habillés, et ne les distingue pas des peuples orientaux. Pour le reste, les juifs ne sont différenciés ni par leurs vêtements, ni par leurs traits physiques, ni par leur langue, ni par leurs occupations”, in: **Circoncision, conversión et identité juive (Antiquité-Moyen Âge)**. Isabelle Poutrin, Hypotheses – Academic Blog, 1 jan. 2016. Acessado em 15 mar. 2020. Online. Disponível em <<https://pocram.hypotheses.org/1060>>.

¹⁸⁵ Cf. original: “[...] spiritual excision, or kareit, for a person who is uncircumcised regardless of how observant they have been otherwise of the laws of Judaism”.

múltiplas variáveis exploradas para externar as identidades étnicas na Península Ibérica.

As SP expandem a noção de judeu para além dos praticantes e seguidores do credo de Moisés, englobando a todos os circuncidados: “Judeu é dito aquele que crê, e têm a lei de Moisés segundo a sua escrita, e que se circuncida” (Livro VII, Título XXIV, Lei I, tradução nossa)¹⁸⁶. O uso pejorativo do termo “circunciso” para afrontar judeus e muçulmanos, portanto, não se tratou de uma ingênua seleção vocabular, expressando, certamente, o pungente desacordo e discriminação com as religiões e praticantes não cristãos. Tampouco se tratou de uma retórica ocasional, ou se limitou ao campo verbal, permeando a experiência muçulmana e sefardita, a discriminação já latente no período afonsino, desdobrou-se, em perseguições e massacres e, por fim, na expulsão forçada de ambos.

Esse não é um ponto consensual, Jonathan Elukin (2007) observa que a constituição de uma sociedade perseguidora tem sido um eixo explicativo cada vez mais popular, porém, o considera inapropriado sugerir os judeus enquanto um grupo escolhido para as agressões, argumentando que estas eram transitórias e não desestabilizavam seu *modus vivendi*:

Ver a Europa medieval como uma sociedade perseguidora obscurece as complexidades da Idade Média e reduz a experiência judaica a uma narrativa unidimensional de vitimização. Fazendo dos judeus o "Outro" da Europa medieval, um grupo escolhido para a marginalização e perseguição, cria categoria arbitrárias que não refletem as realidades medievais. [...] Como Paul Freedman observou recentemente: “A Idade Média certamente criou uma panóplia de inimigos suspeitos e perseguidos - sarracenos, judeus, leprosos, hereges, povos apocalípticos. Mas a própria heterogeneidade e proliferação de tais pessoas desprezadas põe em questão como 'o Outro' deve ser usado como uma ferramenta de teorização (ELUKIN, 2007, p. 4-5, tradução nossa)¹⁸⁷.

Neste sentido, Elukin propõe redimensionar a problemática das atuais pesquisas para compreender porque a permanência das famílias judaicas se

¹⁸⁶ Cf. original: “Jvdio esdicho aql q cree, e tiene la ley de Moysen, Segu suena la letra della, e q se circuncida”.

¹⁸⁷ Cf. original: “Seeing medieval Europe as a persecuting society obscures the complexities of the Middle Ages and reduces the Jewish experience to a one-dimensional narrative of victimization. Making Jews the “Other” of medieval Europe, a group singled out for marginalization and persecution, creates arbitrary categories that do not reflect medieval realities. [...] As Paul Freedman has recently observed: ‘The Middle Ages certainly created a panoply of mistrusted and persecuted enemies—Saracens, Jews, lepers, heretics, apocalyptic peoples. But the very heterogeneity and proliferation of such despised peoples calls into question how ‘the Other’ is to be used as a theorizing tool.’”

efetivou e não o abandono deliberado de regiões e lugares em que sofreram persistente discriminação na época:

[...] perdemos de vista o que é mais importante sobre o passado judaico na Europa medieval. Em vez de perseguição e sofrimento, é mais importante entender como e por que os judeus sobreviveram em sociedades cuja teologia dominante os colocava cada vez mais no papel de deicidas (ELUKIN, 2007, p. 5-6, tradução nossa)¹⁸⁸.

Assim, Jonathan Elukin sugere encarar as violências e discriminações como atos desprovidos de qualquer tática prévia, planejada e articulada contra os judeus:

[...] estamos acostumados a vê-los como ações concluídas, ligadas entre si por uma cultura comum de sentimento antijudaico, não o desdobramento de eventos incertos, contingentes e separados que não refletem necessariamente o sentimento da maioria dos cristãos (ELUKIN. 2007, p. 7, tradução nossa)¹⁸⁹.

No entanto, para o caso castelhano-leonês tais pressupostos acabam não correspondendo a uma dinâmica semelhante em que o processo de normatização e discriminação social dos grupos não cristãos foi gestado dentro de um projeto de unificação político-ideológica, que expressava não só as animosidades dos cristãos, mas também o interesse do monarca que aglutinar e controlar sob a bandeira de *ecclesia* cristã todos os súditos.

A vitalidade dessas leis já foi questionada, argumentando-se que sua repetitividade denotaria que não foram, efetivamente, aplicadas (RÍOS DE LA LLAVE, 2007). Contudo, a forja destes grupos enquanto “Outros” através de “estratégias de diferenciação” é algo que se evidencia de forma recorrente, sobretudo, pela importância não só simbólica de categorizar o outro como diferente, e, por fim, negar essa diferença. As leis discriminatórias, com vistas a condicionar o outro em uma posição aquém do grupo étnico-religioso predominante, não foram aplicadas sem que antes tivessem sido objeto de rejeição e transgressão de não cristãos insatisfeitos com as alegações e justificativas.

¹⁸⁸ Cf. original: “[...] we have lost sight of what is most important about the Jewish past in medieval Europe. Instead of persecution and suffering, it is more important to understand how and why Jews survived in societies whose dominant theology increasingly cast them in the role of deicides”.

¹⁸⁹ Cf. original: “[...]we are used to seeing them as completed actions, linked together by a common culture of anti-Jewish sentiment, not the unfolding of uncertain, contingent, and separate events that did not necessarily reflect the sentiment of most Christians “.

Para Walter Pohl referindo-se ao período das migrações destacava a que as roupas eram utilizadas visando muito mais a projeção de um status de determinado indivíduo no conjunto da sociedade que um elemento essencialmente de caracterização identitária:

A identificação étnica tornou-se tão amplamente aceita como o lugar onde os textos e a cultura material se encontram que as suposições de longo alcance necessárias para essa abordagem muitas vezes passam despercebidas. A falta de interesse ou de informações sobre "marcadores vestimentares" em textos contemporâneos, e ainda mais seus mal-entendidos, deveriam nos alertar que decodificar particularidades étnicas do vestuário talvez não fosse um interesse tão natural e universal na sociedade medieval inicial. A evidência de que o traje marcava distinções sociais é esmagadoramente mais forte do que sua importância na exibição de identidades étnicas, e isso é verdadeiro tanto para evidências arqueológicas quanto para textos. Mas, por outro lado, certo número de exemplos textuais demonstra que o traje como signo étnico não era desconhecido (POHL, 1998, p. 42, tradução nossa)¹⁹⁰.

Séculos mais tarde, sobretudo, durante o reino de Alfonso X (1252-1284) a roupas atuam enquanto "estratégias de distinção" objetivando criar um retrato étnico reconhecível e distinguível das populações judaicas e muçulmanas. Tais imagens étnicas foram estudadas por Weeda em *Images of ethnicity in later medieval Europe*, assim, uma definição possível de estereótipo é apresentada abaixo:

Um estereótipo pode ser definido como 'uma generalização sobre um grupo de pessoas em que características incidentais são atribuídas a virtualmente todos os membros do grupo, independentemente da variação real entre os membros. Uma vez formados, os estereótipos são resistentes à mudança com base em novas informações. A origem semântica da palavra estereótipo (e clichê) está na indústria de impressão de livros, onde se refere a uma chapa de impressão. Desde o início do século XX, também começou a se referir a 'imagens fixas em nossas cabeças'. Conjuntos de estereótipos podem formar uma imagem composta de um povo (WEEDA, 2012, p. 33, tradução nossa)¹⁹¹.

¹⁹⁰ Cf. original: "[...] Ethnic identification has become so widely accepted as the place where texts and material culture meet that the far-reaching assumptions necessary for this approach often go unnoticed. Lack of interest for or information on "vestimentary markers" in contemporary texts, and even more their misunderstandings, should warn us that decoding ethnic particularities of dress was perhaps not such a natural and universal interest in early medieval society. The evidence that costume marked social distinctions is overwhelmingly stronger than its significance in displaying ethnic identities, and this is true for archaeological evidence as well as for texts. But on the other hand, a certain number of textual examples demonstrate that costume as ethnic sign was not unknown".

¹⁹¹ Cf. original: "A stereotype may be defined as 'a generalization about a group of people in which incidental characteristics are assigned to virtually all members of the group, regardless of actual variation among the members. Once formed, stereotypes are resistant to change on the basis of new information. The semantic origin of the word stereotype (and cliché) lies in the book printing industry, where it referred to a printing plate. From the early parts of the twentieth

Porém, apesar dos estereótipos Teófilo Ruiz não os considerada determinantes para impulsionar o fim da pluralidade ente 1330 e 1469:

[...] a agenda legislativa criou um tipo ficcional fácil de odiar e perseguir. Essas representações pejorativas perduraram e prosperaram na mente do público e sustentaram grande parte da violência que estava por vir. Ao tornar as minorias religiosas tão claramente diferentes e, é claro, inferiores aos cristãos (embora representações laudatórias de muçulmanos também coexistissem com outras negativas), esta ampla frente de ordenanças restritivas, opinião popular e representação literária diminuiu a humanidade de muçulmanos e judeus e tornaram a violência contra eles muito mais fácil. A verdade, claro, é que por mais condenatórias que fossem essas representações, elas não eram centrais para o antagonismo entre os representantes urbanos das Cortes e as minorias religiosas - neste caso particular, principalmente os judeus. O verdadeiro pomo de discórdia era financeiro. A maior parte da legislação das Cortes em Castela em questões relacionadas com a regulamentação da vida das minorias religiosas visava expulsar os judeus de seu papel nos assuntos fiscais do reino e expulsá-los de seus papéis de longa data como cobradores de impostos, fiscais e agiotas (RUIZ, 2007, p. 150, tradução nossa)¹⁹².

No entanto, pouco tempo antes, entre 1252 e 1284, percebemos a religião como o principal fator que desencadeia o conjunto de informações depreciativas sobre os membros das religiões minoritárias.

Por identidade étnica compreende-se a confluência de elementos definidores que estabelece o pertencimento alguém em um grupo específico, ou sua exclusão pela ausência destes. Durante o governo afonsino a própria exterioridade das minorias foi forjada quer seja a partir da identificação das expressões culturais particulares do grupo religioso quer seja não estando articuladas a elementos estáveis.

3.1 As iluminuras das CSM e o Scriptorium alfonsino

century, it also began to refer to 'fixed images in our heads'. Sets of stereotypes might form a composite image of a people".

¹⁹² Cf. original: "[...] the legislative agenda created a fictional type easy to hate and to persecute. These pejorative representations endured and prospered in the public mind and underpinned a great deal of the violence that was to come. By making religious minorities so pointedly different and, of course, inferior to Christians (though laudatory representations of Muslims also coexisted with negative ones), this broad front of restrictive ordinances, popular opinion, and literary representation lessened the humanity of Muslims and Jews and made violence against them much easier. The truth, of course, is that as damning as these representations were, they were not central to the antagonism between urban representatives to the Cortes and religious minorities – in this particular case, mostly the Jews. The real bone of contention was financial. The bulk of the Cortes' legislation in Castile on matters related to regulating the life of religious minorities aimed at driving out Jews from their role in the fiscal affairs of the realm and in squeezing them out from their long-held roles as tax collectors, tax farmers, and moneylenders".

Por miniaturas afonsinas consideramos as ilustrações manuscritas que receberam patrocínio régio de Alfonso X, o sábio, excluindo, dessa forma, pinturas realizadas posteriormente a livros inacabados como a segunda parte de *Estória de España* (DOMÍNGUEZ RODRIGUEZ, 1984, p.33). O sentido de uma autoria não implica a composição dos textos em si, mas a unidade e o sentido que o rei forneceu, além do patrocínio financeiro, conforme destacou García Solalinde (1926): “o Rei faz um livro, não porque o escreva com suas mãos, mas porque compõe as razões dele, e as altera, e endereça, e mostra a maneira de como se devem fazer... mas dizemos por esta razão: o Rei faz o livro” (GARCÍA SOLALINDE *apud* DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, 1992, p. 10)¹⁹³.

Domínguez Rodríguez (1984) também não compreende a *renovatio* ou renascimento alfonsino como advento de uma continuidade das ações de bispos que antes administravam a Escola de Tradutores de Toledo. Enfatiza, ao contrário, que ocorreu devido, sobretudo, ao mecenato e coordenação intelectual do rei Sábido, isto é, não foi apenas um prolongamento de um trabalho que já vinha sendo realizado (DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, 1984, p.33). De fato, ainda que o processo de Reconquista estivesse em curso, o recorte temporal abrangido pela governança régia de Alfonso X é tipificado como um período de considerável estagnação das fronteiras territoriais, de modo, que o grande destaque de seu governo ocorreu no âmbito cultural, valendo-lhe o epíteto de Sábido.

Apesar da variedade de manuscritos que abrangem recursos iconográficos, utilizaremos apenas o manuscrito T.J.1 das Cantigas de Santa Maria, conhecido como códice rico. O códice rico (T.J.1.) foi produzido visando à destinação pública: “[...] a ser exibido aberto e disposto em um atril, na capela do palácio ou na biblioteca régia” (DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, 1992, p. 18). Atualmente, na biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) existe uma edição fac-similar do códice TJ.1. Os manuscritos do FR e das SP também foram adornados com representações imagéticas, contudo, em razão de estarmos analisando tais documentos a partir das suas primeiras

¹⁹³ Cf. original: “el Rey faze un libro, non porque él escriba con sus manos, más porque compone las razones dél, e las enmienda, et yegua, e inderesça, e muestra la manera de cómo se deben fazer... pero dezimos por esta razón: el Rety faze el Libro”.

edições impressas que omitem as iluminuras não os consideramos neste estudo.

Se, por um lado, as Cantigas e a historiografia da Convivência apontam para a colaboração intelectual e o encorajamento de preservar os conhecimentos técnicos, literários e obras, inclusive, astro-mágicas, a partir da tradução de obras do árabe à língua romance castelhana. Dentre os livros traduzidos ao castelhano, subscrevem-se a Bíblia, o Talmud e o Alcorão. Por outro lado, tais traduções foram elaboradas, sobretudo, para cristãos, tendo em conta que os judeus familiarizados com o hebraico tiveram disponíveis poucas obras traduzidas ao hebraico oriundas do latim. Além disso, as decisões acerca da escolha do códice a ser traduzido e qual seria a sua versão final cabia aos cristãos.

Alain Deyermond considera que as Cantigas são um empreendimento de caráter menos coletivo que a obra legal alfonsina, já que o próprio rei compôs várias das canções poéticas (DEYERMOND, 1999, p. 168, tradução nossa). A respeito do aspecto estilístico das miniaturas não há concordância, especialistas se dividem entre uma origem francesa ou italiana, e até mesmo uma influência muçulmana. No entanto, o ponto que aqui nos interessa é outro: a existência de traços comuns a maior parte das obras do *scriptorium* afonsino, tais como o emprego da letra gótica na composição e a separação entre as palavras.

Outro aspecto é a exclusividade das ilustrações das CSM devido a Alfonso X não ter patrocinado iluminações de outros livros litúrgicos (evangélicos, saltérios, breviários, livros das horas) nem de bíblias moralizadas (DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, 1982). Considera também a iconografia religiosa presente das CSM como uma “[...] antecipação da nova atitude religiosa do gótico tardio” (DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, 1982, p. 234).

Ademais, tais vínculos parecem, por vezes, transcender o labor intelectual perpassando inclusive momentos de sociabilidade, nos quais, de um jeito despreocupado compartilham o lúdico, por exemplo, na cantiga 120 em que um mouro e um cristão tocam alaúde, ou, em cenas, do livro de ajedrez (desconsiderado neste estudo), nos quais, novamente, mouros e cristãos aparecem compartilhando momentos de lazer. Tais vínculos de sociabilidade e interação entre as comunidades abrangia, sobretudo, o compartilhamento da

cama, a despeito das proibições legais, demonstrando que se tratava de um fato rotineiro e recorrente. O detalhe de uma iluminura do códice dos músicos da cantiga 120 pode ser vista abaixo:



Fig. 2: Detalhe, cantiga 120.

Nesta cantiga de louvor, dois sujeitos de religiões diferentes dividem um momento de fé e cantam em honra a Virgem, como se lê em cima da iluminura “esta é de louvor de Santa Maria”. O muçulmano de pele escura, desarmado e descalço toca alaúde ao lado de um cristão em devoção a Virgem. Porém, como sublinha Kirstin Kennedy (2015) as miniaturas das CSM, referem-se mais imagens textuais direcionadas ao intelecto, portanto, pode-se supor que boa parte delas foram imaginadas e projetadas sobre estes sujeitos. Assim:

[...] Por mais sedutor que seja considerá-las, principalmente, como evidências arqueológicas da vida no século XIII em apoio aos textos, na verdade, o aparente realismo das imagens é habilmente organizado para transmitir argumentos dirigidos ao intelecto (KENNEDY, 2015, p. 182, tradução nossa)¹⁹⁴.

Por outro lado, há uma riqueza maior de informações no texto devido ao retrato nem sempre fiel das representações imagéticas e a inter-relação

¹⁹⁴ Cf. original: “[...] Seductive though it may be to regard them primarily as archaeological evidence of thirteenth-century life in support of the texts, in fact the apparent realism of the images is artfully arranged to convey arguments aimed at the intellect”.

narrativa parcial que sucede devido à sua abrangência limitada já que miniaturas apenas retratam determinados excertos das cantigas:

As miniaturas não traduzem simplesmente o conteúdo dos poemas em forma visual, já que as ilustrações de todos os poemas, qualquer que seja sua extensão, são limitadas a seis ou doze quadros; alguma compressão, ou mesmo simplificação, da narrativa textual é, portanto, necessária (KENNEDY, 2015, p. 170, tradução nossa)¹⁹⁵.

Além disso, segundo Katherine Aron-Beller (2018), as iluminuras foram feitas no mínimo quinze anos após o término da composição do cancionero:

[...] essas ilustrações foram produzidas quinze a vinte anos mais tarde do que os contos escritos e sinalizam seus artistas se a perspectiva cada vez mais hostil da sociedade em relação Judeus que surgiram em Castela naquela época (PATTON apud ARON-BELLER, 2018, p. 28, tradução nossa)¹⁹⁶.

Norman Roth considera o período do reinado de Alfonso X, o sábio (1252-1284) favorável e benéfico aos judeus devido à intensa atividade intelectual gestada que contou, sobretudo, com colaboradores judaicos. Assim, as ações restritivas aos judeus sefarditas teriam um caráter puramente retórico (ROTH, 1990, p. 60). Contudo, consideramos que este estivera muito além de ser mero dispositivo retórico ou simples pressupostos teóricos esvaziados de sentido, pois na prática visava sustentar a diferenciação social destes indivíduos em razão de sua filiação religiosa, e, subsidiar novas conversões encabeçadas pelo constante abandono da tradição judaica por fiéis que procuravam taticamente melhores condições de vida ao se abrigar e se inserir nos quadros da religião dominante em Castela e Leão.

No entanto, concordamos, sobretudo, com John Tolan que observou o patrocínio do rei ao trabalho de tradução e cópia de manuscritos árabes ao castelhano não foi, efetivamente, advento das boas relações entre as três comunidades religiosas, mas um sinal de submissão e subserviência destas a monarquia e ao monarca de Castela e Leão:

[...] O fato de que muçulmanos e judeus proeminentes se beneficiam do patrocínio real serve como um símbolo da subserviência de suas comunidades ao governo de Alfonso - assim como o patrocínio de cristãos proeminentes para os califas de Damasco, Bagdá ou

¹⁹⁵ Cf. original: "The miniatures do not simply translate the contents of the poems into visual form, as the illustrations for all the poems, whatever their length, are limited to six or twelve frames; some compression, or even simplification, of the textual narrative is therefore necessary".

¹⁹⁶ Cf. original: "[...] these illustrations were produced fifteen to twenty years later than the written tales and signal their artists' and the wider society's increasingly hostile outlook toward Jews that emerged in Castile at that time".

Córdoba. A encomenda de Alfonso de um vasto programa de traduções do árabe para o castelhano não denota nenhum respeito ou admiração particular pelo Islã, da mesma forma que o patrocínio de tradutores do califa al-Ma'mun em Bagdá do século IX não foi um sinal de predileção pelo cristianismo ou pelo paganismo grego. Para al-Ma'mun e Alfonso, a tradução das riquezas intelectuais de uma civilização rival foi um meio de apropriação: al-Ma'mun e sua corte arabizaram e islamizaram a cultura e o aprendizado grego e persa; Alfonso e sua corte hispanizam e cristianizam a cultura e o aprendizado judaico e árabe-muçulmano (TOLAN, 2002, p. 192-193, tradução nossa)¹⁹⁷.

Assim, a relação entre a coroa castelhana e as comunidades judaica e muçulmana deve ser compreendida em nossa pesquisa enquanto mecanismos estratégicos, isto é, estratégias de distinção mobilizadas contra tais grupos étnico-religiosos a fim de materializar diferenças pouco evidentes do ponto de vista social, acentuando as diferenças quando estas existem, e criando marcadores dessa diferença quando da ausência das mesmas.

Jesús Montoya estaca a relevância e prevalência do conteúdo imagético em detrimento das narrações em versos dos manuscritos iluminados (J.b.2 e o T.J.1.), considerando as CSM como “a bíblia estética do século XIII” (MONTROYA MARTÍNEZ, 1999). Desse modo, seria absurdo não considerar, ao menos secundariamente, as representações imagéticas de mouros e judeus ao longo do códex rico (T.J.1.) no que tange ao objetivo de compreender a articulação pictórica proposital de determinados atributos (pigmentação da pele, indumentárias, disposição de cabelos, barba, adornos corporais) a fim de distingui-los socialmente. Para elas representariam no século XIII, aquilo que os Beatos constituem para os séculos X e XI, uma fonte fulcral para compreender os constituintes materiais que permitam, inclusive, fornecer aportes para uma arqueologia da Espanha medieval (DOMÍNGUEZ BORDONA, 1930). Outro aspecto também destacado por Menéndez-Pidal (1986) é a qualidade das iluminuras realizadas no *Scriptorium* afonsino, por exemplo, através do *Libro de los juegos*, que conta com 152 miniaturas, dentre

¹⁹⁷ Cf. original: “[...]The fact that prominent Muslims and Jews benefit from royal patronage serves as a symbol of their communities’ subservience to Alfonso’s rule—just as patronage prominent Christians had for the caliphs of Damascus, Baghdad, or Córdoba. Alfonso’s commission of a vast program of translations from Arabic to Castilian does not denote any particular respect or admiration for Islam, any more than Caliph al-Ma’mun’s patronage of translators in ninth-century Baghdad was a mark of a predilection for Christianity or for Greek paganism. For both al-Ma’mun and Alfonso, translation of the intellectual riches of a rival civilization was a means of appropriation: al-Ma’mun and his court Arabize and Islamicize Greek and Persian culture and learning; Alfonso and his court Hispanicize and Christianize Jewish and Arabo-Muslim culture and learning”.

as quais uma retrata as vestes de Alfonso X que condizem exatamente àquelas nas quais o rei fora envolto quando de seu sepultamento (MENÉNDEZ-PIDAL, 1986, p. 21).

3.2 Identificando a etnicidade: cortes de cabelos, barbas e raça

A etnicidade é facilmente percebida na variação das diferenças observadas nas miniaturas das CSM, caracterizando de forma particular cada um dos grupos étnico-religiosos componentes da estrutura social castelhana-leonesa. Destes ressalta-se também os atributos dérmicos instrumentalizados, sobretudo, como fatores políticos para estruturar distinções sociais a partir das diferenças étnicas. Segundo Florin Curta o enraizamento da etnicidade nas relações sociopolíticas frequentemente provinha do empenho de se alcançar certos resultados políticos: “[...] a etnia medieval era uma forma de mobilização social usada para alcançar certos objetivos políticos” (CURTA, 2007, p. 184).

Apesar da frequente construção beligerante dos muçulmanos, a Cantiga 169, delimita um caso muito particular em que o próprio diálogo acabou escolhido como caminho para obter um resultado benéfico no campo de negociações, que, no entanto, não é atendido. Nela, muçulmanos pedem aos reis de Castela e Leão e Aragão suas, respectivas, intervenções, manifestando desaprovação, sobre a recente transformação de uma mesquita em Igreja. Abaixo apresentamos a cantiga, logo a seguir, será analisada:

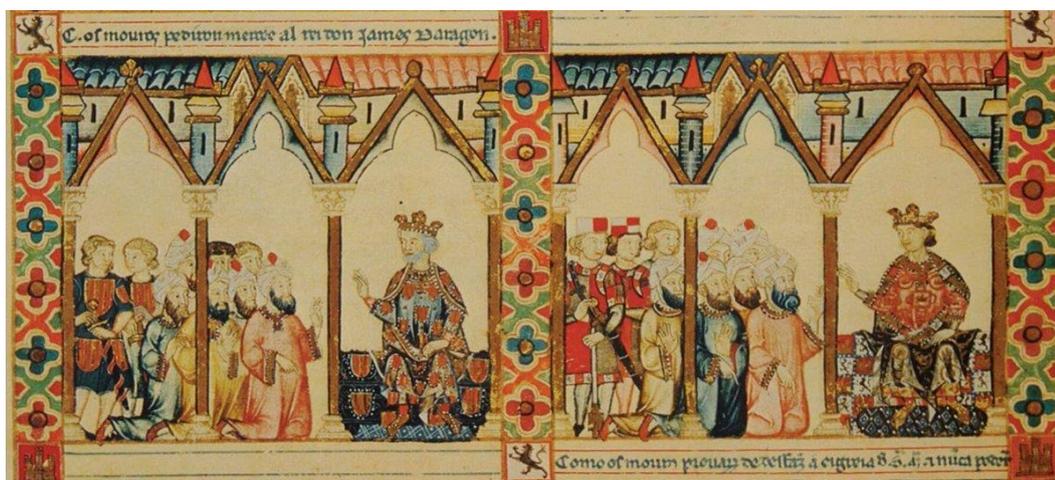


Fig. 2: Mouros peticionam a Jaime I e Alfonso X, CSM, Cantiga 169.

Na Cantiga 169, como se vê acima, percebe-se o a representação de mouros, estes de joelhos peticionam ao jovem rei Alfonso X, imberbe, que se encontra no segundo quadro, e a Jaime I, que desfaçam a Igreja construída sobre uma antiga mesquita. Além da ausência de barba, sua caracterização jovem, este pode ser identificado pelo manto real que exhibe os emblemas heráldicos de seu reino. Em contraposição com seu sogro, Jaime I (1208-1276) rei de Aragão, representado já idoso e pela barba robusta e grisalha. Os mouros podem ser identificados na cena selecionada da Cantiga 169, além da barba característica, aparecem trajando aljubas coloridas e turbantes. Uardas reais acompanham a comitiva de mouros que vieram peticionar que os respectivos reis interviessem a seu favor na destruição de uma igreja em Múrcia, no distrito de Arrichaxa, em que antes fora uma mesquita:

quando o Rei de Aragão, Dom James de grande dignidade,
a igreja da Sé da grande mesquita fez,
quando se alçaram mouros desde Múrcia até Sevilha;

Que então a Aljama lhe vieram pedir
que aquela igreja fizessem destruir
que na Arriaxaca era
(CSM, Cantiga 169, tradução nossa)¹⁹⁸.

De joelhos pedem a compreensão dos respectivos reis para que lhes devolvam a mesquita em Arriaxaca. Ao mesmo tempo, relembra que estes reis já haviam transformado a grande mesquita da cidade de Sevilha na sua catedral. Contudo, o motivo é explicitado logo a seguir “Não farei, a quem Maria desama, e o mal trilha”. Além de várias passagens de outras cantigas serem taxados de malditos, sua opção religiosa é considerada aqui, claramente, aos olhos dos reis como o próprio caminho do mal e, portanto, todas as ações estratégicas a fim de enfraquecer suas crenças são cabíveis.

Em consonância com o que foi dito, a Cantiga sentencia que ainda que tenha Maomé conquistado a Espanha, Marrocos, Ceuta e Argélia, e até a cidade em que se erigiu a mesquita, agora em diante não será mais permitido que os mouros o celebrem: “E, portanto, a igreja sua já está livre/ que nunca Mafomete (Maomé) poder e haverá; aqui a conquistou ela e demais

¹⁹⁸ Cf. original: “quand’ el Rei d’Aragon, Don James de gran prez,/a eigreja da See da gran mesquita fez,/quando ss’ alçaron mouros des Murç’ ata Sevilla; Que enton a Aljama lle veeron pedir/que aquela eigreja fezessen destroir/que n’Arriaxaca era”.

conquistará/ Espanha e Marrocos, e Ceuta e Argélia” (CSM, Cantiga 169, tradução nossa)¹⁹⁹.

Como destaca Robert Bartlett (1993) o cabelo denotava simultaneamente status, identidade étnica, idade e sexo, transmitindo significados sociais:

Podia ser penteado ou deixado descuidado, crescido por muito tempo, aparado ou removido inteiramente, poderia ser amarrado ou afrouxado. Essas ações e tratamentos transmitiram significados sociais. Uma distinção muito fundamental é aquela entre o cabelo cortado e o cabelo comprido. Esse contraste foi usado para marcar status, identidade étnica, idade e sexo. No caso do status, uma equação de cabelos longos com alto nascimento é encontrada em muitas sociedades medievais. No início da Irlanda medieval, o cabelo cortado era sinal de um criado. [...] Os cabelos compridos dos primeiros homens livres germânicos são bastante bem atestados e na Itália os guerreiros góticos livres eram conhecidos como *capillati*, "os homens de cabelos compridos". Um caso famoso da conexão entre nascimento elevado e cabelos longos é o dos reis merovíngios, os "reis de cabelos compridos", como foram chamados (BARTLETT, 1993, p. 44, tradução nossa)²⁰⁰.

Portanto, a análise das disposições capilares e seu comprimento, bem como as diferenças no tamanho e formato das barbas dos sujeitos que aparecem nas cenas iluminadas das cantigas apresentam, sem dúvida, pertinência e necessitam ser investigados. Primeiro destes significados é de identificação de efeminação, ou ato de humilhação ou um defeito físico consistente. Assim, a prescrição da permanência de barbas longas parece não ter sido algo problemático para os muçulmanos castelhano-leoneses por este ser um elemento valorizado nas culturas islâmicas. No entanto, a precaução de definir e materializar a diferença ainda que tenha se efetuado não foi suficiente para inibir a ocorrência de relacionamentos interétnicos e interreligiosos no século XIII.

É tradição entre muçulmanos andaluzes afirmar que na Espanha não se usou comumente o turbante (imãma ou imma) até a chegada dos almorávidas

¹⁹⁹ Cf. original: “E porend’ a eigreja sua quita é já,/que nunca Mafomete poder y averá;/ca a conquereu ela e demais conquerrá/Espanna e Marrocos, e Ceuta e Arcilla”.

²⁰⁰ Cf. original: “It could be combed or left unkempt, it could be grown long, trimmed or removed entirely, it could be bound or loosed. These actions and treatments conveyed social meanings. A very fundamental distinction is that between hair that is cut and hair that is grown long. This contrast was used to mark status, ethnic identity, age and sex. In the case of status, an equation of long hair with high birth is found in many medieval societies. In early medieval Ireland cropped hair was a sign of a servant. [...] The long hair of the early Germanic free men is fairly well attested and in Italy the free Gothic warriors were known as *capillati*, 'the long-haired men'.⁵ Perhaps the most famous case of the connection between high birth and long hair is that of the Merovingian kings, 'the long-haired kings' as they have been called”.

e que até então só o haviam utilizado homens de leis e teólogos (MENÉNDEZ-PIDAL, 1986).

Em relação aos penteados, mouros e judeus se aproximavam preferindo o cabelo longo partido e frequentemente barbas, enquanto que os cristãos utilizavam, sobremaneira, topetes. Nos reinos cristãos os muçulmanos que costumavam a pentear-se com topetes foram proibidos pelas cortes, respectivamente, Sevilha (1252), Valladolid (1258) e Jerez (1268).

As diferenças humanas nos detalhes iconográficos relativos à pigmentação da pele não devem se dar em função de pressupostos modernos de raça, como sublinha José Rivair Macedo a partir da leitura de Robert Bartlett. Dessa maneira, o componente racial estaria desabitado em função da predominância da inferência dos aspectos religiosos, sociais e culturais. Por isso, que a própria escolha de não chamar de “antisemitismo”, algo intimamente ligado a raça, e, designar de antijudaísmo,

[...] O primeiro equívoco seria aplicar ao medievo os pressupostos das modernas teorias a respeito das raças, sobretudo os componentes biológicos, genéticos, evocados na elaboração das classificações étnico-raciais e que produziram as doutrinas racialistas dos séculos XIX-XX. Neste ponto, os argumentos apresentados por Robert Bartlett são bastante convincentes, demonstrando que no período em causa o componente genético foi muitas vezes ofuscado por considerações de diferente ordem e que no vocabulário das relações raciais eram os componentes sociais, culturais e inclusive religiosos que determinavam a identidade étnica (MACEDO, 2013, p. 61).

Por sua vez, Geraldine Heng considera que as sociedades medievais em uma perspectiva mais abrangente do conceito de raça seriam, sobretudo, racistas. Segundo a definição proposta por Heng, raça consistiria numa “tendência repetida de demarcar seres humanos através de diferenças selecionadas que são identificadas como absolutas e fundamentais, de modo a distribuir o poder de maneira diferenciada aos grupos humanos” (HENG, 2018, s.p.).

Segundo Peter Hoppenbrouwers “[...] Em romances medievais, o batismo pode clarear a cor da pele de uma pessoa negra, e ‘a essência espiritual conferida pela religião [cristã]’ poderia ‘trabalhar na essência genética conferida pelo biologismo da cor [da pele]’ (HENG *apud* HOPPENBROUWERS,

2005, p. 39, tradução nossa)²⁰¹. As CSM não apresentam tal particularidade, predominam as representações de mouros com pele escura, já em relação aos judeus sobressaem as representações de pele clara.

No fim do medievo verificou-se a substituição das distinções entre mouros brancos e mouros negros, aparecendo os correlatos turcos para os brancos e mouros em referências aos muçulmanos de pele negra (SENÁC *apud* HOPPENBROUWERS, 2005, p. 30). Situação totalmente oposta a dos judeus que pouco variava nas representações iconográficas das CSM, norteadas pelo padrão esboçado na Cantiga 34, como sublinha Patton (2007):

Figuras judias nas Cantigas de Santa Maria raramente variam em aparência. A fórmula comum é exemplificada pelo protagonista da cantiga 34 [...] Seu perfil afiado, com nariz enorme, olhos alargados e barba abundante, lembra os de outros manuscritos afonsinos, mas sua expressão maliciosa e gestos desconexos revelam um endurecimento e exagero daquelas formas que bordam as tradições visuais mais severas do norte da Europa (PATTON, 2007, p. 88, tradução nossa)²⁰².

Assim, constata-se que predominam sobre os homens judeus imagens deformadas, são doentes, ou efeminados, ou seres que menstruam, enquanto as CSM apresentam indistinção entre mulheres cristãs e judias:

Os chifres também servem para "feminizar" os judeus do sexo masculino por meio de sua associação íntima com a cabra, um animal ligado ao gênero feminino no folclore e constantemente destacado em gravuras e contos populares como a montaria favorita dos judeus. Como Brandes aponta, as cabras, ao contrário das ovelhas, têm chifres (p. 91). Eles também têm barbas, ou cavanhaques (tornados decididamente femininos em espanhol pelos termos barbas de *chiva* e *perilla*) - outra característica supostamente típica dos judeus do sexo masculino nas miniaturas medievais ibéricas (MIRRER, 1994, p. 25, tradução nossa)²⁰³.

²⁰¹ Cf. original: "[...] In medieval romances, baptism could whiten the skin colour of a black person, and 'the spiritual essence conferred by [the Christian] religion' could 'work on the genetic essence conferred by the biologism of [skin] color'.

²⁰² Cf. original: "Jewish figures in the Cantigas de Santa Maria rarely vary in appearance. The common formula is exemplified by the protagonist of cantiga 34 [...] His sharp-edged profile, with is enormous nose, enlarged eyes, and abundant beard, resembles those in other Afonsine manuscripts, but his leering expression and disjointed gestures reveal a hardening and exaggeration of those forms that embroiders upon the harsher visual traditions of northern Europe".

²⁰³ Cf. original: "Horns also serve to 'feminize' male Jews through their close association with the goat, an animal linked with womankind in folklore and constantly stressed in prints and in folktales as the favored mount of male Jews. As Brandes points out, female goats, unlike female sheep, have horns (p. 91). They also have beards, or goatees (rendered decidedly feminine in Spanish through the terms barbas de *chiva* and *perilla*)-another supposedly typical feature of male Jews in medieval Iberian miniatures".

Porém, a forma física não é definitiva, sendo, ainda a possibilidade da conversão um recurso potente para dissolver as diferenças, transformando a imagem destes no conjunto social, de corpos doentes e excluídos a sujeitos que podem usufruir de quaisquer prerrogativas sociais antes inacessíveis a estes:

Os corpos judeus mudam: eles se tornam corpos cristãos após a conversão ao cristianismo. Este é um mundo muito diferente daquele da ideologia do final da Idade Média e do início da modernidade de “limpieza de sangre” (pureza de sangue), que levou à exclusão proto-racista dos convertidos da sociedade espanhola dominante e que alimentou a Inquisição Espanhola. (FROJMOVIC, 2015, s.p., tradução nossa)²⁰⁴.

Por outro lado, a pigmentação da pele é um aspecto que necessita também ser problematizado, desvinculando-o das definições de raça, como nos adverte Pamela A. Patton (2013) que as relações raciais modernas não apresentam correlação direta com os padrões medievais nos quais predominam escravizados de pele branca, e a cor não era determinante.

Nas definições de Bartlett a raça encontra-se subsumida e dispersa dentro de um vasto conjunto de elementos caracterizadores da etnicidade. Assim, não há dúvidas, portanto, que se trata de um fenômeno eminentemente cultural, e não algo biológico, que abarca legislações, linguagem, poder e descendência (COHEN, 2001). Até mesmo povos da época das migrações que fracassaram do ponto da afirmação política, como os visigodos, deixaram um substrato de recursos capazes de identificar e distinguir etnicamente seus descendentes que, posteriormente, seria reapropriado por outros coletivos que se abasteceram de seu prestígio, buscando a autoidentificação (POHL, 2012).

3.3 Identificando a etnicidade: vestuário e emblemas

O aspecto vestimentar configura-se não somente por aspectos culturais e ambientais concernentes ao grupo, como também ao conteúdo simbólico que aporta padrões e regras com funções demarcatórias. Ao mesmo tempo em que as roupas cumprem uma atividade integradora, aglutinando e definindo através delas a inserção de um indivíduo em um grupo cultural específico e sinalizando

²⁰⁴ Cf. original: “Jewish bodies change: they become Christian bodies upon conversion to Christianity. This is a very different world from that of the late medieval and early modern ideology of “limpieza de sangre” (purity of blood), which led to the proto-racist exclusion of converts from mainstream Spanish society, and which fed the Spanish Inquisition”.

informações sobre o status social de seu usuário, ela implica um caráter dissociativo. Assim, pode-se pensar na marginalização e regulamentação das roupas para as minorias religiosas como estratégias assentadas na necessidade de evitar que as fronteiras sociais e, sobretudo, religiosas fossem quebradas. No entanto, como apesar de códigos vestimentais específicos destinados aos muçulmanos e judeus os laços sexuais com cristãos, também proibidos, seguirão em curso.

De acordo com Olivia Romie Constable são três as tipologias de fontes particularmente indicadas para realizar o adequado rastreamento da configuração de uma identidade visual específica aos não cristãos: as leis suntuárias, crônicas e literatura e a arte escultórica (CONSTABLE, 2018). Deste conjunto documental Constable exclui os *fueros*, devido às escassas informações sobre as imposições sobre roupas e marcadores corporais sugerindo que a desatenção ao aspecto vestimentar na construção de regramentos não foi algo encarado como problema concernente aos legisladores:

[...] Evidências materiais também sobrevivem, na forma de peças de roupas medievais e tecidos andaluzes preservados em tumbas e tesouros cristãos. Praticamente todas as fontes textuais sobre roupas e aparência datam do século XIII em diante. Embora alguém possa pensar que os *fueros* do século XII (como um exemplo) seriam uma fonte rica para detalhes da legislação sobre as diferenças de vestimenta entre muçulmanos e cristãos, eles não são. Esse silêncio pode ainda sugerir que a distinção visual entre muçulmanos e cristãos não era percebida como um problema legal na Espanha cristã antes do final do século XIII (CONSTABLE, 2018, p. 28, tradução nossa)²⁰⁵.

Em nosso entender, apesar desse cenário desenhado por Constable (2018), houve, efetivamente, uma preocupação com a identidade visual em termos legais, mas esta preocupação não foi eminentemente de âmbito local, mas articulado a um projeto do próprio monarca de limitar o campo de atuação das minorias religiosas.

Jonathan Ray (2005) identificou simultaneamente a resistência e ação articulada dos sefarditas incorporados e ajustados à disposições legais e a

²⁰⁵ Cf. original: “[...] Material evidence also survives, in the form of medieval articles of clothing and Andalusí textiles preserved in Christian tombs and treasuries. Virtually all of the textual sources on clothing and appearance date from the thirteenth century and after. Although one might think that twelfth-century *fueros* (as one example) would be a rich source for details of legislation about differential Muslim and Christian dress, they are not. This silence may further suggest that the visual distinction between Muslims and Christians was not perceived as a legal problem in Christian Spain before the later thirteenth century”.

resistência também pelos rabinos da aculturação ou apropriação de elementos vestuários das elites cristãs castelhano-leonesas

[...] judeus sefarditas medievais tendiam a resistir a qualquer política que restringisse seu movimento social e econômico dentro da sociedade em geral. A grande expansão territorial da Península Ibérica cristã durante o final do século XII e início do século XIII criou uma necessidade imediata de os colonos ajudarem a desenvolver a infraestrutura econômica e governamental das antigas terras muçulmanas. O dinamismo e a fluidez da sociedade espanhola durante esse período proporcionaram aos judeus um grau relativamente alto de mobilidade social, e muitos judeus reagiram assumindo várias das características da identidade cristã. Entre elas estavam roupas cristãs, especialmente roupas comumente usadas por burgueses e nobres cristãos, que muitos judeus adotaram para assumir um status pessoal maior e, em alguns casos, para evitar encargos financeiros. Tais práticas foram fortemente denunciadas por líderes judeus, incluindo Gerondi [Yonah ben Abraham Gerondi, 1200-1263], que repreendeu os judeus por tentarem esconder sua identidade religiosa dos gentios para evitar o pagamento de impostos especiais. **A legislação cristã destinada a regular a vestimenta judaica foi aplicada apenas vagamente**, e decretos como o emitido nas Cortes castelhanas de 1268 que proibia os judeus de assumirem nomes cristãos reflete os interesses judaicos na aculturação e integração tanto quanto faz uma campanha cristã para excluí-los (RAY, 2005, p. 9, tradução e grifo nosso)²⁰⁶.

Segundo destaca Menéndez- Pidal em termos de diferenciação social em função status social a tipologia das vestes e a qualidade dos materiais empregados ou os seus atributos específicos, como cores, adornos, e tecidos específicos sancionados ou não a posição social ocupada pelo respectivo indivíduo. Neste sentido, O'Callaghan (1993) tem uma visão positivada, não reconhecendo, de fato, a tentativa do rei de criar etnossímbolos já que as próprias vestes reais eram regulamentadas:

Nenhuma das ordenanças promulgadas nas cortes obrigava os judeus a usar um distintivo, mas as cores e formas de vestimenta eram regulamentadas. [...] Judeus e mouros foram proibidos de usar sapatos amarelos e verdes, ou vermelhos, brancos ou dourados, ou

²⁰⁶ Cf. original: “[...] medieval Sephardic Jews tended to resist any policies that would restrict their social and economic movement within the larger society. The great territorial expansion of Christian Iberia during the late twelfth and early thirteenth centuries created an immediate need for settlers to help develop the economic and governmental infrastructure of former Muslim lands. The dynamism and fluidity of Spanish society during this period afforded Jews a relatively high degree of social mobility, and many Jews responded by assuming several of the features of Christian identity. Among these was Christian dress, particularly clothes commonly worn by Christian burghers and nobles, which many Jews adopted in order to assume greater personal status and, in some cases, to avoid financial burdens. Such practices were sharply denounced by Jewish leaders, including Gerondi, who chided Jews for attempting to hide their religious identity from gentiles in order to avoid paying special taxes. Christian legislation aimed at regulating Jewish dress was only loosely enforced, and decrees such as the one issued at the Castilian Cortes of 1268 that prohibited Jews from assuming Christian names reflects Jewish interests in acculturation and integration as much as it does a Christian campaign to exclude them”.

adornos de ouro e prata, ou usar selas douradas ou prateadas. As mulheres judias não podiam usar arminho ou cores vivas como escarlata e laranja. Como essas ordenanças também especificavam as cores e os tipos de roupas permissíveis às várias classes da sociedade, incluindo o próprio rei, não se tratava simplesmente de destacar judeus ou mouros (O'CALLAGHAM, 1993, p. 102, tradução nossa)²⁰⁷.

O chapéu judaico era especificidade de homens, assemelhado a um funil invertido, desempenhava a função de identificador iconográfico. No entanto, ele não aparece nas iluminuras das CSM, sendo utilizado o capuz para demarcar socialmente as distinções entre os sujeitos. O fim do milênio medieval impõe uma mudança iconográfica importante, o chapéu judaico – nas regiões em que foi adotado - desaparece em detrimento de imagens nas quais os judeus passam a ser identificados pela mancha amarela. Nenhuma lei equivalente é apresentada nas SP relativas à visualidade dos muçulmanos.

No Canon 68 do IV Concílio de Latrão (1215), Inocêncio III afirmava a necessidade de distinção social entre judeus e mouros tendo em vista que através da prática sexual inter-étnica poderiam contaminar a sociedade cristã. Este papa que convocou a IV Cruzada relacionava a aparência externa ao estado da alma. A preocupação em normatizar a aparência dos grupos religiosos indica a dificuldade da igreja e da monarquia de identificar e distinguir, sobretudo, a população cristã da judaica e, em menor medida, dos muçulmanos. Nesse sentido, Jonathan que as famílias judaicas tendiam a se vestir e misturar aos modos cristãos para se alinhar a um grupo progressista, e provocando, tensões e preocupações internas que rabinos procuravam minimizar em suas pregações. Assim

Diferentemente, o Pacto de Umar, estabelecido pelo califa Umar Ibn Khattab em 644 objetivava preservar a hierarquia social, bem como oferecia interditos acerca da expressão pública das crenças das minorias protegidas em dêr-al-Islâm²⁰⁸.

²⁰⁷ Cf. original: “None of the ordinances enacted in the cortes obliged the Jews to wear a badge, but colors and forms of dress were regulated. [...] Jews and Moors were forbidden to wear yellow and green, or red, white, or gilded shoes, or adornments of gold and silver, or to use gilded or silvered saddles. Jewish women could not wear ermine or bright colors such as scarlet and orange. As these ordinances also specified the colors and types of clothing permissible to various ranks in society, including the king himself, it was not simply a matter of singling out the Jews or Moors”.

²⁰⁸ Por dêr-al-Islâm compreende-se as regiões em que as leis muçulmanas tinham vigência.

Dentre tais limitações específicas aos judeus desautorizava-se a realização de cultos públicos, obrigando a aceitarem conversões ao Islã, fornecimento de alojamento a viajantes muçulmanos e, acima de tudo, oferecer-lhes respeito (TOLAN, 2015). Além disso, as suas vestimentas deveriam ser diferenciadas dos muçulmanos através de um cinto de tonalidade avermelhada, chamado “zunnar”, e um chapéu vermelho. Contudo, na Andaluzia alguns sinais de aculturação dos judeus podem ser compreendidos por intermédio da vestimenta feminina que incluía desde véus, lenços e envoltórios corporais que prezavam ocultar o corpo feminino da exterioridade. Na Tunísia do século IX os dhimis eram diferenciados por um marcador branco em estilo figurativo zoomórfico que representava tanto o macaco – cristãos - como o porco – judeus - (STILLMAN, 2018).

O solidéu era uma prerrogativa apenas para os prelados, contudo, foi estendido a atribuição de um chapéu cônico aos judeus. Estes desenvolveram o Kipa em oposição ao cristianismo. Outra forma caracteriza é a mitra que simboliza a proteção do eclesiástico aos adversários. Em Granada, por sua vez, obrigava-se o uso de boné e distintivos amarelos.

Seja o *sennal* em Castela ou a *rodella* em Aragão descreviam a insígnia que através de suas respectivas legislações pretendia circunscrever sujeitos em uma identidade específica e comunicar socialmente a diferença entre o ser cristão e “outro”. Desse modo, a Lei XI “*Como los judios devem andar señalados por que los conozcan*” da *Sétima Partida* impõe o uso do *sennal* a judeus e estabelece penalidades para quem descumprir a lei, a partir do pagamento de dez maravedis de ouro, e, não tendo a quantia estipulada, dez açoites seguidos publicamente – a fim de os outros vejam o exemplo e não se recaia no suposto delito:

Muitos erros, e coisas confusas acontecem entre os Cristãos, e os judeus, e as judias, e as Cristãs, porque bem e moram juntos nas vilas, e andam vestidos os unos, assim como os outros. E por desviar os erros e os males que poderiam acontecer por esta razão temos por bem, e mandamos que todos judeus ou judias que viverem em nossos domínios, que traigam algum sennal certo sobre suas cabeças, e seja tal, porque conheçam as gentes manifestadamente qual é judeu, ou judia. E se algum judeu não levar aquele sennal: mandamos que pague por cada vez que for encontrado sem ela, dez

maravedis de ouro: e se não os tiver para pagar, receba dez açoites publicamente por isso (SP, Livro VII, Lei XI, ed. 1555)²⁰⁹.

José Rivair Macedo apresenta características da insígnia infamante: “[...] o sinal infamante variou em detalhes e cores, consistindo no porte de uma roda de feltro amarelo costurada nas vestes que lhes cobria o peito ou o ombro (*roelle, rouelle*, rotela), de uma estrela amarela” (MACEDO, 2008, s.p.).

No caso castelhano-leonês a legislação previa o uso da rodela amarela na frente e nas costas, bem como prescrevia o tipo de vestimentas adequadas “[...] a obrigação de usar mantos longos e escuros, bem como com a proibição de usar cores brilhantes e vivas, tecidos dourados e prateados e seda, como foi decretado em Castela em 1258” (CASSEN, 2017, p. 32, tradução nossa)²¹⁰.

Segundo Patton (*apud* FROJMOVIC, 2015) prevaleceu na Espanha medieval o uso de um manto com capuz e uma espécie de lenço para mulheres, por sua vez, não houve o uso do *pileum cornutum*:

As roupas são extensões de corpos construídos culturalmente, Patton observa que o chamado chapéu judeu ou *pileum cornutum* não foi adotado na Península Ibérica, onde, em vez disso, representações reconhecíveis do manto com capuz usado regionalmente prevaleceram. Por outro lado, enquanto em outras partes da Europa as mulheres judias permaneceram sem marcas até a introdução renascentista de brincos "judeus" e véus amarelos, na Península Ibérica parece ter existido um lenço de mulher judia (ou judaico-muçulmana) com nós. Não adotado de forma consistente nem mesmo nas Cantigas, pode ter sido específico de uma classe ou regional - aqui, um estudo mais aprofundado pode gerar percepções adicionais (FROJMOVIC, 2015, s.p., tradução nossa)²¹¹.

Além dos códigos vestimentais estipulados para as comunidades sefardita e mudéjar, as cores apresentavam uma importância simbólica

²⁰⁹ Cf. original: “Muchos yerros, e cosas desaguisadas acaecen entre los Christianos, e los judíos, e las judías, e las Christianas, por que bien y moran de consuno en las villas, e andan vestidos los vnos, assi como los otros. E por desuiar los yerros e los males que podriã acaescer por esta razon tenemos por bien, e mandamus que todos quantos judios: o judias: biuieren en nuestro Señorío, que traygan alguna señal cierta sobre sus cabeças, e que sea atal, porque conozcan las gentes manifiestamente qual es judio, o judia. E si algún judío non leuare aquella señal: mandamos que peche por cada vegada que fuere fallado sin ella, diez maravedis de oro: e si non ouiere de que los pechar resciba diez azotes públicamente por ello”.

²¹⁰ Cf. original: “[...] the obligation of wearing long dark cloaks, as well as with the prohibition against wearing shiny and lively colors, golden and silver fabrics, and silk, as was decreed in Castile in 1258”.

²¹¹ Cf. original: “Clothes being extensions of culturally constructed bodies, Patton notes that the so-called Jewish hat or *pileum cornutum* was not adopted in Iberia, where instead recognizable depictions of the regionally worn hooded cloak prevailed. On the other hand, whereas elsewhere in Europe Jewish women remained unmarked until the Renaissance introduction of “Jewish” earrings and yellow veils, in Iberia there appears to have existed a Jewish (or Judeo-Muslim) knotted women’s kerchief. Not consistently adopted even in the Cantigas, it may have been class-specific or regional — here, further study might yield additional insights”.

fundamental em seu objetivo de distinguir coletividades que não se embasavam na mesma concepção teológica. Para Michel Pastoreau é necessário compreender o simbolismo para entender o significado que este expressa. Por exemplo, “[...] o Islã proibia aos cristãos o uso de roupas brancas, por serem estas, segundo as tradições do Alcorão sinal de nobreza e distinção” (PASTOUREAU, 1993, p. 23).

No entanto, não só os não cristãos tinham suas vestimentas reguladas, visto que os clérigos desde 1228, com as leis suntuárias, estavam impedidos de se vestir com cores vermelha e verde (MENÉNDEZ-PIDAL, 1986). Neste sentido, também se estabeleceram cores permitidas para escudeiros, homens de infantaria e cavaleiros jovens (MENÉNDEZ-PIDAL, 1986).

Segundo Menéndez-Pidal (1986) as camisas bordadas eram proibidas desde as cortes de Sevilha (1252) devido a sua origem islâmica, reconhecidas nos textos do século XIII como camisas margomadas, conforme aponta a Cantiga 117 mostra a (p. 86). Em geral escassas informações sobre vestuário muçulmano no século XIII, apesar de retratados nas CSM suas aparições restringem-se a cenários de batalhas, sendo características suas roupas folgadas (camisas, aljubas, albornozes, entre outros) e calças largas.

Aos sefarditas empregaram-se a cor amarela como identificadora da comunidade judaica. No terceiro Reich, o estigma do amarelo foi ressuscitado e novamente utilizado para caracterizar os judeus. Desde os cavaleiros que cometem felonias como Ganelon até Judas Iscariotes, são representados por esta que se considera atributo dos traidores, a cor da infâmia: o amarelo (PASTOUREAU; SIMONNET, 2007). Contudo, nas iluminuras das *Cantigas de Santa Maria* prolifera um variado conjunto cromático de vestimentas em que judeus se encontram cobertos. Portanto, a análise incidirá, dessa forma, em algumas cenas presentes no códex rico das Cantigas de Alfonso X, o Sábio objetivando articular desde disposições normativas, que versam sobre a diferenciação de judeus e mouros, até a suas representações efetivas nas iluminações produzidas pelo *scriptorium* alfonsino.

O toucado judaico era muito semelhante ao dos ferreiros cristãos, um gorrete cônico, marcado pela simplicidade e ausência de adornos (MENÉNDEZ-PIDAL, 1986). A proximidade vestimentar dos dois grupos alcança também os calçados, predominando, as tenerias, espécie de calçado

com as pontas viradas, presente nas cantigas 169 e 285. No entanto, uma particularidade iconográfica das CSM a respeito dos calçados é a ausência de solado, e esta se deve a própria técnica de produção a que ocultava.

Chiara Frugoni destaca os botões como outra novidade do século XIII, introduzido como objeto de joalherias. No entanto, tal como observa Menéndez-Pidal (1986) os botões da Espanha cristã do século XIII têm uma origem oriental “Ainda sendo um artifício conhecido já na época pré-histórica, na Baixa Idade Média foi reimportado do Oriente e no século XIII assistimos a redifusão” (MENÉNDEZ-PIDAL, 1986, p. 112, tradução nossa).



Acima se apresentam alguns exemplos do capuz ou capirote utilizados recorrentemente pelos homens judeus fig. 2 (CSM, Cantiga 107), fig. 3 (CSM, Cantiga 34) e fig. 4 (CSM, Cantiga 27). Em cores variadas os capuzes marcam a diferença, assim como os narizes em forma de gancho e barba recorrente nas representações dos judeus.

Como sublinha Joseph O’Callaghan o descumprimento das normativas parece indicar que as leis estabelecidas pelas SP não foram acatadas:

As *Partidas* (7, 24,11), entretanto, endossaram totalmente o cânon 68 do Quarto Concílio de Latrão. Comentando que muitas coisas más aconteciam quando cristãos e judeus se vestiam da mesma forma, a lei exigia que os judeus usassem algum sinal distintivo em suas cabeças para que os cristãos pudessem reconhecê-los facilmente. As miniaturas contemporâneas nas Cantigas de Santa Maria retratam judeus usando capas e capuzes, que provavelmente eram suas roupas habituais; não há distintivo ou outro sinal em suas roupas que os identifique como judeus. A lei das *Partidas*, em qualquer caso, não parece ter sido cumprida (O’CALLAGHAM, 1993, p. 102, tradução nossa)²¹².

²¹² Cf. original: “The *Partidas* (7,24,11), however, fully endorsed canon 68 of the Fourth Lateran Council. Commenting that many wicked things occurred when Christians and Jews dressed alike, the law required Jews to wear some distinguishing sign on their heads so that Christians

No entanto, seria equivocado generalizar todo o conjunto de ordenações, sendo melhor, considerar, o descumprimento das normativas referentes, especificamente, ao vestuário judaico. Deste modo, se deu, efetivamente, devido a resistência das comunidades judaicas castelhano-leonesas de incorporar em seu vestuário sinais infamantes. No entanto, distinções em relação os tecidos sancionados e as cores permitidas tiveram muita vitalidade naquele século.

could easily recognize them. The contemporary miniatures in the *Cantigas de Santa Maria* depict Jews wearing capes and hoods, which was probably their usual dress; there is no badge or other sign on their clothing that would identify them as Jews. The law of the *PIU'tidas*, in any case, does not seem to have been enforced".

Considerações finais

No século XIII a expressão externa das religiosidades peninsulares era um elemento que frequentemente desencadeava tensões e conflitos sociais na interação cotidiana entre as três comunidades étnico-religiosas presentes em Castela e Leão. Tais disputas denotam, sobretudo, a complexidade das relações tecidas no quadro social no cotidiano de homens e mulheres, destoando de uma propalada cultura de “tolerância” ali estabelecida durante aqueles séculos.

A partir do uso das ferramentas teóricas esboçadas por Walter Pohl (1998; 2012) e Michel de Certeau (1998) como os conceitos de estratégias de distinção e tática, buscou-se compreender a “suposta” tolerância desde as ações lançadas acerca dos tolerados, tornando explícitas as limitações que esta noção medieval condicionava.

A heterogeneidade étnica e religiosa foi o pressuposto pelo qual se afirmaram as diferenças entre os sujeitos determinando e restringindo os direitos a que cada grupo dispunha em sociedade. As diferenças pouco evidentes de diferenciação populacional ganharam uma caracterização mais pronunciada nos estatutos jurídicos escritos durante o governo de Alfonso X que propiciavam um fecundo conjunto de interditos que determinavam o *limes* entre os cristãos e os não cristãos. Nesse sentido, entende-se que as CSM aportam elementos que evidenciam resistências, ou, na definição certauniana, de ações táticas, sugerindo, por sua vez, o não cumprimento dos dispositivos legais constantes no FR e SP.

Nos textos literários como as CSM encontramos um rico arsenal de estereótipos e pressupostos sobre as minorias étnico-religiosas que além de alicerçarem uma imagem negativa destes dialoga com as restrições arbitrárias impostas pela SP e o FR.

Por conseguinte, o abandono das crenças não era em benefício da descrença ou determinada forma de agnosticismo, e sim em favor da religião cristã, supostamente superior aos seus credos originários. Neste sentido, medidas discriminatórias foram definidas para acelerar o processo de conversão de judeus sefarditas e mudéjares castelhano-leoneses. Ao lado das

estratégias de distinção, encontramos vestígios da recusa das formas infamantes impostas a estes coletivos.

Esta pesquisa procurou analisar tópicos variados como a mistura sexual inter-religiosa e interétnica durante o reinado de Alfonso X enquanto prática ilícita, portanto, o compartilhamento da cama por pessoas de condição social e religiosa diversas e as suas, respectivas, transgressões e punições; os contatos bélicos entre cristãos e muçulmanos, casos de blasfêmia contra religião cristã enquanto pretexto para atacar as minorias religiosas e outros sujeitos, bem como a administração da vingança contra sujeitos e coletivos pretensamente ofensivos aos cristãos e a devoção mariana.

Assim, problematizamos a essência da tolerância e da liberdade religiosa analisando aspectos da convivência entre cristãos, muçulmanos e judeus, desde a conversão forçada ao cristianismo (cap. 1) que aparece ilustrar bem o sistema de coação e constrangimento deliberado contra muçulmanos e judeus construído durante governo de Alfonso X (1252-1284), até os interditos matrimoniais e sexuais codificados no FR e SP, evidenciou-se a partir das CSM que estes não foram regularmente respeitados pelos súditos. Porém, não significa, por sua vez, uma não vigência de tais dispositivos legais, mas, de fato, decorre da insatisfação e descumprimento daqueles que discordavam.

Por outro lado, pretendeu-se enfatizar os conflitos bélicos e a destruição pública de imagens religiosas (cap. 2) como aspectos inerentes ao convívio pluricultural que Castela e Leão vivenciaram durante o século XIII. Nesse sentido, há correlação entre a presença de Maria na execução da vingança contra determinados sujeitos marginalizados, principalmente, judeus e muçulmanos e a agenda política de Alfonso X. Além disso, buscou-se sistematizar variáveis que permitissem o reconhecimento dos elementos que assinalavam a identidade coletiva através de marcadores corporais projetados para as minorias religiosas (cap. 3).

Embora houvesse certa liberdade religiosa para os não cristãos, sobretudo, aos judeus, dispositivos legais pretendiam sinalizar uma identidade coletiva específica de judeus e muçulmanos, criando e simbolizando a diferença através de etnossímbolos. Assim, ainda que o esforço para forjar a diferença pareça contraditório ao curso da assimilação destes grupos não cristãos, de fato, se conectam dentro de um projeto político-ideológico do

monarca. Dessa forma, é inequívoca a constatação de que havia na agenda política do rei castelhano-leonês, um programa específico, destinado regimentar as relações inter-étnicas e inter-religiosas, limitando o campo de diálogo e mobilidade dos grupos não cristãos.

Assim, concluímos que durante o reinado de Alfonso X deu-se o estabelecimento de uma postura diferenciada com as minorias como parte do fortalecimento do poder monárquico, decorrendo disso, a configuração de ações na agenda política que privilegiavam a assimilação cultural e religiosa. Para tanto, foi necessário fomentar uma série de estratégias de distinção a fim de criar uma diferença abrupta entre cristãos e não cristãos, marginalizando os segundo, restringindo consecutivamente seus direitos, por fim, normatizando a desigualdade através da incorporação de uma condição de cidadão de segunda espécie.

Dessa forma, mediante o uso do conceito de estratégia de distinção foi possível determinar que o conjunto de imagens discursivas, sobretudo, negativas sobre as minorias religiosas evocava dissonâncias e tensões que ainda que sejam interpretadas como habituais e constituintes daquela sociedade, não eram, de fato, naturais visto que foram fomentadas pelo monarca castelhano-leonês como mais uma variável em suas pautas políticas.

Nesse contexto, a administração do conceito de tática permitiu evidenciar que a conformação das minorias dentro de uma identidade coletiva tipificada e a construção de um status social subsidiário para estes indivíduos com enorme frequência acabou não prosperando conforme as transgressões as normativas apontadas nas CSM nos sugerem. Por outro lado, buscamos demonstrar que a falibilidade das respectivas sanções e restrições não derivou da não aplicabilidade das disposições legais (FR e SP), pelo contrário, dimensionam o êxito das ações táticas na recusa da sujeição às inúmeras restrições e iniciativas gestadas pela monarquia para convertê-los.

Neste sentido, a ambiguidade do relacionamento do rei com as minorias religiosas são interpretadas de maneira mais apropriada já que não comunicam uma indiscutível passividade de muçulmanos e judeus frente a degradação progressiva de sua condição social, assinalando habilmente o esforço destes grupos para assegurar a manutenção de seus vínculos devocionais particulares.

Referências

Fontes

FUERO Real del Rey don Alfonso el Sábio. Copiado del Códice del Escorial señalado ij.z.8 y cotejado con varios códices de diferentes archivos por la Real Academia de Historia. Madrid: Imprenta Real, 1836. In: PÉREZ MARTÍN, Antonio (ed.). *Fuero Real de Alfonso el Sabio*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

Illustrations from the Cantigas de Santa Maria. Acessado em 8 mar. 2020. Online. Disponível em <<http://warfare.ueuo.com/Cantiga/MTI1-1.htm>>.

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: Imprensa en Lyon de francia: en la emprenta de Mathias Bonhome, 1550. Disponível em <<https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/5406>>. Acessado em 07 mar. 2020.

XXIV. “De los Judios”, XXV. “De los Moros”, XXVI. “De los Hereges”. In: **SETENA Partida [del Sabio Rey don Alonso el Nono]**, nueuamente glosadas por Gregorio Lopez. Salamanca: por Andrea de Portonariis, 1555. Disponível em <<https://digibug.ugr.es/handle/10481/3568>>. Acessado em 07 mar. 2020.

CSM 4, 6, 7, 10, 12, 13, 16, 19, 20, 25, 27, 28, 30, 34, 46, 83, 85, 89, 99, 107, 108, 122, 167-169, 176, 181, 183, 185, 186, 192, 205, 209, 215, 221, 229, 256, 264, 271, 277, 286, 292, 295, 325, 328, 329, 344, 345, 348, 358, 359, 360, 367, 374, 377, 379, 386, 401. In: METTMANN, Walter (ed.). **Cantigas de Santa Maria**. Acta Universitatis Conimbrigensis. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959–72, 4v.

Referências Bibliográficas

ABATE, Mark T. Convivencia: conquista e coexistência na Espanha medieval. In: CLASSEN, Albrecht (Ed.). **Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages**. Berlin: De Gruyter, 2015, v. 1, p. 232-277.

AGUIAR, Rafael Hofmeister. O debate sobre a norma e a lei em uma cantiga medieval galego-portuguesa: a tensão Rei D. Alfonso, Se Deus von perdon entre vasco Gil e Alfonso X. **Revista Signum**: v. 21, 1, 2020, p. 113-134.

ALLMAND, Christopher. **La Guerra de los Cien Años**. Inglaterra y Francia en guerra, c. 1300-c.1450. Trad. Juan Faci. Barcelona: Crítica, 1990.

ANGELES GALLEGO, María. The languages of medieval Iberia and their religious dimension. **Medieval Encounters**: v. 9, 2003, p. 107-139.

ANWAR, Mohammed; MUNAWAR, Farhan e ANWAR, Qasif. Circumcision: a religious obligation or 'the cruellest of cuts'? **British Journal of General Practice – BJGP**: v. 60, n. 570, 2010, p. 59-71.

ARON-BELLER, Katherine. The Jewish Image Desecrator in the Cantigas de Santa Maria. **Ars Judaica The Bar Ilan Journal of Jewish Art**: v. 14, n. 1, 2018, p. 27-45

BAGBY, Albert L. Some Characterizations of the Moor in Alfonso's X "Cántigas". **The South Central Bulletin**: v. 30, n. 4, 1970, p. 164-167.

_____. The Jew in the Cantigas of Alfonso X, El Sabio. **Speculum**: v. 46, n. 4, 1971, p. 670-688.

BAKER, Gregory. Manipulating the Medieval Past: Convivencia and the Politics of Religious Identity. **Student Theses, Papers and Projects – History**: 2015, p. 1-30.

BARRAL, Paulino Rodriguez. La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las Cantigas de Santa María de Alfonso X. **Anuario de Estudios Medievales – AEM**: v. 37, n. 1, 2007, p. 213-243.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: editora UNESP, 1998, p. 187-227.

BARTLETT, Robert. Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**: v. 31, n. 1, 2001, p. 39-56.

BARTON, Simon. Marriage across frontiers: sexual mixing, power and identity in medieval Iberia. **Journal of Medieval Iberian Studies**: v. 3, n.1, 2011, p. 1-25.

BAUTISTA, Francisco. El renacimiento alfonsí: renovatio y saber en la producción cultural de Alfonso X (1252-1284). In: **La Cultura en la Europa del siglo XIII**. Emisión, intermediación, audiència. XL Semana de Estudios Medievales: 16-19 jul. 2013, p. 85-96.

BEREND, Nora. Medieval Patterns of Social Exclusion and Integration: the regulation of non-christian clothing in thirteenth-century Hungary. **Revue Mabillon**: 1997, p. 155-176.

BOISSELLIER, Stephane. Introduction. De la différenciation sociale à la minoration en passant par les régulations, quelques propositions. *In*: TOLAN,

John; BOISSELLIER, Stéphane e CLÉMENT, François (dir.). **Minorités et régulations sociales en Méditerranée Médiévale**. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.

BOLLO-PANADERO, María Dolores. Cantando la codificación cultural: la violencia divina y su función seglar en Las Cantigas de Santa María de Alfonso X. **Journal Studia Neophilologica**: v. 79, 2007, p. 191-201.

_____. Textos de persecución": Formación ideológica y hegemonía cristiana en la literatura castellana de los siglos XIII-X. **Hispanófila**: v. 154, 2009, p. 15-29.

_____. Heretics and Infidels: The *Cantigas* de Santa María as Ideological Instrument of Cultural Codification. **Romance Quarterly**: v. 55, n. 3, 2008, p. 163-174.

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**: século XII. Lisboa: Edições 70, 1983.

BRANN, Ross. The Moors? **Medieval Encounters**: v. 15, 2009, p. 307-318.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BURNS, Robert I. **Emperor of Culture**: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

BURNS, Robert I. Jews and Moors in the Siete Partidas of Alfonso X the Learned: a Background Perspective. In: COLLINS, Roger e GOODMAN, Anthony (eds.). **Medieval Spain**: Culture, Conflict, and Coexistence. S/I: Palgrave Macmillan, 2002, p. 46-62.

CARDAILLAC, Louis (Org.). **Toledo, séculos XII-XIII**. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, 244p.

CARPENTER, Dwayne E. Tolerance and Intolerance: Alfonso X's Attitude Towards the Synagogue as Reflected in the Siete Partidas. **Kentucky Romance Quarterly**: v. 31, 1984, p. 31-39.

_____. Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the Siete Partidas. **Romance Quarterly**: v. 33, n. 3, 1986, p. 275-287.

CASSEN, Flora. Origins and Symbolic Meaning of the Jewish Badge. In: Id. **Marking the Jews in Renaissance Italy**. Politics, Religion, and the Power of Symbols. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 20-49.

CASTRO, Américo. **La realidad histórica de España**. México: editorial Porrúa, 1965.

CATLOS, Brian. Foreword: Thomas F. Glick and *Convivencia*. In: ABATE, Mark T. (Ed.). **Convivencia and Medieval Spain**. Essays in Honor of Thomas F. Glick. Palgrave macmillan, 2019.

CLARKE, Nicola. **The Muslim Conquest of Iberia**. Medieval Arabic Narratives. London/New York: Routledge, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no plural**. 6 ed. Trad. Enid Abreu Dobrázky. Campinas, SP: Papyrus, 1995. Coleção Travessia do Século.

_____. **A Invenção do Cotidiano**. As Artes de Fazer. 3 ed. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1998.

_____. **A Escrita da História**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COHEN, Mark. R. **Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

_____. On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**: v. 31, n. 1, 2001, p. 113-146.

CONSTABLE, Olivia Romie. **To like a Moor**: Christian perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

CRADDOCK, Jerry R. The Legislative Works of Alfonso el Sabio. In: BURNS, Robert I. **Emperor of Culture**: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

CURTA, Florin. Some remarks on ethnicity in medieval archaeology. **Early Medieval Europe**: v. 15, n. 2, 2007, p. 159–185.

DEYERMOND, Alain D. **Historia de la literatura española**. La Edad Media. Barcelona: Editorial Ariel, 1999, v. 1.

DOMÍNGUEZ BORDONA, J. **La miniatura Española**. Barcelona: Gustavo Gilli editor, 1930, tomo II, p. 18.

DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana. **La miniatura en la Corte de Alfonso X**. Madrid. Cuadernos de Arte Español: v. 16, 1992.

_____. Imágenes de un rey trovador de Santa María (Alfonso X en las cantigas). In: **Il Medio Oriente e l'Occidente nell'Arte del XIII secolo**. Bologna: Hans Belting, 1982, p. 229-239.

_____. Poder, ciencia y religiosidad en la miniatura de Alfonso X el Sabio. Una aproximación. **Fragmentos**: v.2, 1984, p. 33-46.

DUARTE, Luis Miguel. "A boca do diabo". A blasfêmia e o direito penal português da Baixa Idade Média. **Lusitania Sacra**: v.4, n. 2, 1992, p. 61-82.

DURAN, M. C. G. Ensaio Sobre a Contribuição de Michel de Certeau à Pesquisa em Formação de Professores e Trabalho Docente. **Educação & Linguagem**: v. 10, n. 15, 2007, p. 117-137.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. Los mudéjares de los Reinos de Castilla y Portugal. **Revista d'Història Medieval**: v. 12, s.d., p. 31-46. Acessado em 19 fev. 2020. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/71014384.pdf>

ELUKIN, Jonathan. **Living Together, Living Apart**: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 2007.

ERIKSEN, Thomas Hylland. The Cultural Contexts of Ethnic Differences. **Man, New Series**: v. 26, n. 1, mar. 1991, p. 127-144.

FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: o judeu nas *Siete Partidas* de Afonso X. São Paulo. **História**: v. 28, 2009, p. 589-620.

_____. Os judeus na reconquista castelhana até o reinado de Alfonso X. São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**: jun. 2011, p. 1-13. Acessado em 8 mar. 2020. Online. Disponível em <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300394603_ARQUIVO_TextointegraldecomunicacaoemSTANPUH2011SP.pdf>.

FERNÁNDEZ-VIAGAS ESCUDERO, Plácido. Las relaciones sexuales entre miembros de minorías religiosas y mujeres cristianas en la Séptima Partida. Un estudio interdisciplinar de las leyes 7.24.9 y 7.25.10. **En la España Medieval**: v. 40, 2017, 269-308.

FERREIRA, Manuel Pedro. The Medieval Fate of the Cantigas de Santa Maria: Iberian Politics Meets Song. **Journal of the American Musicological Society**: v. 69, n. 2, 2016, p. 295-353.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. **Uma linhagem manchada pelo pecado**. A representação e a estigmatização dos judeus-conversos a partir da perspectiva cristã (Castela, 1391-1478). Tese de doutorado. Vitória/ES: Universidade Federal do Espírito Santo, 2016.

_____. A organização social das comunidades judaicas no Reino de Castela (séc. XI-XIII). In: MAZIOLI, Anny Barcelos e

SOUZA, Karla Constancio de (Orgs.). **Poder e religiosidades no Ocidente Medieval**. Vitória: Editora Milfontes, 2019, p.117-138.

FONTES, Leonardo Augusto. A função política das Cantigas de Santa Maria no Reino de Alfonso X (Castela e Leão, 1252-1284). **Aedos**: v. 2, n. 2, 2009, p. 313-320.

_____. **Às margens da Cristandade**: os moros d'España à época de Alfonso X. Dissertação de Mestrado. Niterói, RJ: Universidade Federal Fluminense, 2011.

FRANCO JR, Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros**. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Hucitec, 1990.

GAMPEL, Benjamin R. Jews, Christians, and Muslims in Medieval Iberia: *Convivencia* through the Eyes of Sephardic Jews. In: MANN, Vivian M.; DODDS, Jerrilyn D. e GLICK, Thomas F. **Convivencia**: Jews, Muslims, and Christians in medieval Spain. New York: G. Braziller in association with the Jewish Museum, 1992, p. 11-37.

GARCÍA CUADRADO, Amparo. Indumentaria. In: Id. **Las Cantigas**: el código de Florencia.

GARCÍA FITZ, Francisco. La Reconquista: un estado de la cuestión. **Revista Clio & Crimen**: v. 6, 2009, p. 142-215.

GARCÍA TURZA, J. El final de la Reconquista. In: ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A. (coord.). **Historia de España de La Edad Media**. Barcelona: Ariel, 2011, p. 477-495.

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.

GARCÍA SOLALINDE, A. Alfonso X astrólogo, noticia del Ms. Vaticano, Reg. Lat. 1283. **Revista Filológica Española**: v. 12, 1926.

GAUVARD, Claude. Violência. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2006, v. 2, p.

GEARY, Patrick J. Ethnic identity as a situational construct in the early middle age. **Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (MAGW)**: v. 113, 1983, p. 15-26.

_____. Vivre en conflit dans une France sans État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200). **Annales. Histoire, Sciences Sociales**: v. 41, n. 5, 1986, p. 1107-1133.

GREENIA, George D. The Politics of Piety: Manuscript Illumination and Narration in the Cantigas de Santa Maria. **Hispanic Review**: v. 61, n. 3, 1993, p. 325-344.

HALPERIN, Charles J. The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier. **Comparative Studies in Society and History**: v. 26, n. 3, 1984, p. 442-466.

HENG, Geraldine. **The Invention of Race in the European Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

_____. Did Race and Racism Exist in the Middle Ages? Not Even Past, s.l., mar. 2018. Online. Acessado em 6 fev. 2020. Disponível em <https://notevenpast.org/did-race-and-racism-exist-in-the-middle-ages/>

HINOJOSA MONTALVO, José. La sociedade y la economía de los judíos em Castilla y la Corona de Aragón durante la baja Edad Media. **II Semana de Estudios Medievales**: Nájera, 5 al 9 de agosto de 1991. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1992, p. 79-109. Disponível em <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/13208>. Acessado em 19 fev. 2020.

HOPPENBROUWERS, Peter. Medieval Peoples Imagined. In: Id. **Imagology**: The cultural construction and literary interpretation of national characters. A critical survey, 2005, p. 3-49.

HUITZACUA, Shangching Cheng. **Licit and illicit sexuality in medieval Iberia**: a survey of Las siete partidas. San Diego, Califórnia: Faculty of San Diego State University, 2013.

KENNEDY, Kirstin. Seeing is Believing: The Miniatures in the Cantigas de Santa Maria and Medieval Devotional Practices. **Modern Humanities Research Association – MHRA**: v. 31, n. 2, 2015, p. 169-182.

KLEINE, Marina. **El rey que es fermosura de Espanna**: imagens do poder real na obra de Alfonso X, o Sábio (1221-1284). Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

KUJAWINSKI, Jakub. Sociological and Anthropological inspirations to research into the identity of early medieval European societies. Around the works of Walter Pohl. **Acta Poloniae Historica**: v. 94, 2006, p. 173-188.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel; NIETO SORIA, José Manuel. Iglesia y sociedade en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés). Estado de la

Investigación. Madri. **En la España medieval**/Editorial Universidad Complutense de Madrid: n. 1, 1988, p. 125-151.

LAHAM COHEN, Rodrigo. Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media. **Conceptos Históricos**: v. 2, n. 2, 2016, p. 12-39.

LANGE, Nicholas de. **Povo Judeu**. Barcelona: Ediciones Folio, 2007.

LE GOFF, Jacques. Os marginalizados no Ocidente medieval. In: Id. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: edições 70, 1983, p. 169-178.

LEME, Elaine Cristina Senko. A diversidade dos grupos sociais em “Las Siete Partidas” de Alfonso X, o Sábio (Século XIII). In: REIS, Jaime Estevão dos (Org.). **A Idade Média em debate**. Estudo das Fontes. Curitiba: CRV, 2019, v. 1, p. 109-122.

MACEDO, José Rivair. Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/BUCEMA**: n. 2, 2008. Acessado em 18 fev. 2020. Disponível em <<https://journals.openedition.org/cem/9852#ftn44>>.

_____. Minorias, questão racial e mestiçagem no mundo medieval: séculos XI-XIII. In: ALMEIDA, Cybele Crossetti de; TEIXEIRA, Igor Salomão. **Reflexões sobre o medievo III: práticas e saberes no ocidente medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 59-74.

MARIANI, Ricardo. **Mouros e judeus nas Cantigas de Santa Maria**: inclusão, marginalização e exclusão no projeto político cultural alfonsino. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2019.

MARÍN-GUZMÁN, Roberto. Ethnic groups and social classes in Muslim Spain. **Islamic Studies**: v. 30, n.1, 1991, p. 37-66.

MATOS, Elaine Bragança de. A gênese da resistência criativa nas ideias de agência de Certeau e de habitus de Boudieu. Rio de Janeiro. XXXV Encontro da ANPAD, 2011, p. 1-16. Disponível em <http://www.anpad.org.br/diversos/down_zips/58/MKT2526.pdf>.

MENDIZÁBAL, María Florencia. Construyendo la “otredad”: imágenes y proyecciones teóricas cristianas sobre los musulmanes en la España Medieval (ss. XIII-XV). **Revista Chilena de Estudios Medievales**: n. 5, 2014, p. 53-72.

MENÉNDEZ-PIDAL, Gonzalo. **La España del siglo XIII leída en imágenes**. S/I: Real Academia de La Historia/RAE, 1986.

MENOCAL, María Rosa. **O ornamento do mundo**: como muçulmanos, judeus e cristãos criaram uma cultura de tolerância na Espanha medieval. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.

_____. Why Iberia? **Diacritics**: v. 36, n. 3-4, 2006, p. 7-11. Disponível em http://mariarosamenocal.com/uploads/3/0/8/9/3089194/2006_article_why_iberia.pdf. Acesso em 18 fev. 2020.

MIRRER, Louise. The Jew's Body in Medieval Iberian Literary Portraits and Miniatures: Examples from the Cantigas de Santa Maria and the Cantar de mio Cid. **Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies**: v. 12, n. 3, 1994, p. 17–30.

MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS. **Composición, estructura y contenido del cancionero marial de Alfonso X**. Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio, 1999.

MOORE, Robert Ian. **La formación de una sociedad represora**: poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250. Trad. Enrique Gavilán. Barcelona: Crítica, 1989.

NAVARRO, David D. SCARBOROUGH, Connie L. A Holy Alliance: Alfonso X's Political Use of Marian Poetry. Newark: Juan de la Cuesta, 2009. 208p. In: **Cincinnati Romance Review**: v. 38, 2014, p. 294-297.

_____. Anti-judaísmo tradicional alfonsí: el delito penal en la Partida 7. 24 'De los ludios' y su representación literaria en Cantigas de Santa Maria. **Lemir – Revista de Literatura Española Medieval**: v. 18, 2014, p. 275-286.

NIRENBERG, David. **Comunidades de violencia**. La persecución de las minorías en la Edad Media. Trad. Antoni Cardona. Barcelona: Península, 1996.

_____. Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians Medieval Spain. **The American Historical Review**: v. 107, n. 4, 2002, p. 1065-1093.

_____. Love between Muslim and Jew in Medieval Spain: a triangular affair. In: HAMES, Harvey J. (ed.). **Jews, Muslims, and Christians in and Around the Crown of Aragon**: Essays in honour of Professor Elena Lourie. Leiden: Brill, 2004, p. 127-155.

_____. Deviant politics and Jewish love: Alfonso VIII and the Jewess of Toledo. **Jewish History**: v. 21, 2007, p. 15-41.

NOVIKOFF, Alex. Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: an historiographic enigma. **Medieval Encounters**: v. 11, 2005, p.

O'CALLAGHAN, Joseph F. **A History of Medieval Spain**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1983.

_____. Alfonso X and the Partidas. In: ALFONSO X. **Las Siete Partidas**. Editado por Robert I. Burns. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2001, 5v., v.1, p.XXX-XL.

_____. **The Learning King**. The Reign of Alfonso X of Castile. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

ORTEGO RICO, Pablo. La "ley" infringida: matrimonio, sexo y conversión entre cristianos y mudéjares en Castilla a fines de la Edad Media. **En la España medieval**: v. 40, 2017, p. 111-145.

OTIS-COUR, Leah. **Historia de la pareja en la Edad Media**. Madrid: Siglo veintiuno, 2000.

PANATERI, Daniel A. Proyecto político y producción jurídica en Alfonso X. Consideraciones sobre la relación texto-contexto a partir de algunas variantes en sus

PANATERI, Daniel. Las Siete Partidas: entropía, control y variación. Un itinerario histórico-político de su existencia. **Conceptos Históricos**: 2, n. 1, 2016, p. 154-187.

PASTOUREAU, Michel. **O pano do Diabo**. Uma história das listras e dos tecidos listrados. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. **Breve historia de los colores**. Barcelona: Paidós, 2007.

PATTON, Pamela A. An Ethiopian-Headed Serpent in the Cantigas de Santa María: Sin, Sex, and Color in Late Medieval Castile. **Gesta**: v. 55, n. 2, 2016, p. 213-238.

_____. **Art of Estrangement**: Redefining Jewish in Reconquest Spain. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013.

_____. The other in the Middle Ages: difference, identity, and iconography. In: HOURIHANE, Colum (Ed.). **The Routledge Companion to Medieval Iconography**. London/New York: Routledge, 2017.

PEDRO FERREIRA, Manuel. The Medieval Fate of the Cantigas de Santa Maria: Iberian Politics Meets Song. **Journal of the American Musicological Society**: v. 69, n. 2, p. 295-353.

PÉREZ MARTÍN, Antonio. El Fuero Real: estudio preliminar. In: Id. **Fuero Real de Alfonso X el Sabio**. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

POHL, Walter. Introduction: Ethnicity, Religion and Empire. In: POHL, Walter; GANTNER, Clemens e PAYNE, Richard (Eds.). **Visions of Community in the Post-Roman World: The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100**. Farnham: Ashgate, 2012, p. 1-23.

_____. Political uses of ethnicity in early medieval Europe. In: **Ethnicity as a Political Resource**. Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods. Cologne: University of Cologne Forum, 2015, p. 201-208.

POHL, Walter e REIMITZ, Helmut. **Strategies of Distinction**. The Construction of Ethnic Communities, 300-800. Leiden/Boston/Koln: Brill, 1998.

POLIAKOV, Léon. **O mito ariano**. Ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos. São Paulo: Perspectiva, 1974.

RATCLIFFE, Marjorie. Judíos y musulmanes en la jurisprudencia medieval española. **Revista Canadiense de Estudios Hispánicos**: v. 9, n. 3, 1985, p. 423-438.

RAY, Jonathan. Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval *Convivencia*. **Jewish Social Studies**: v. 11, n. 2, 2005, p. 1–18.

_____. Whose Golden Age? Some Thoughts on Jewish-Christian Relations in Medieval Iberia. **Studies in Christian-Jewish relations**: v. 6, n. 1, 2011, p. 1-11.

_____. **The Sephardic Frontier**: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia. Ithaca/London: Cornell University Press, 2006.

ROJINSKY, David. The Vernacular Letter of the Law in the Siete Partidas. In: Id. **Companion to Empire**. A Genealogy of the Written Word in Spain and New Spain, c. 550-1550. Amsterdam/New York: Rodopi, 2010, p. 59-92.

JARDIM, Rejane Barreto. Considerações acerca do mito de Maria na Península Ibérica medieval. In: Id. **Ave Maria, ave senhoras de todas as graças!** : um estudo do feminino na perspectiva das relações de gênero na Castela do século XIII. Tese de doutorado. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/PUCRS, 2006, p. 63-98.

JESUS, Cassiano Celestino de; ALVARO, Bruno Gonçalves. Direito e poder político no medievo ibérico: sobre norma e governabilidade no discurso jurídico de Alfonso X (1252-1284). **Revista Signum**: v. 21, n. 1, 2020, p. 135- 155.

RESNICK, Irvn M. Good Dog/Bad Dog: Dogs in Medieval Religious Polemics. **Enarratio**: v. 18, 2013, p. 70-97.

RESTAINO, Michelina. **The 1492 Jewish Expulsion from Spain: How Identity Politics and Economics Converged**. S/l: Georgia Southern University/University Honors Program Theses, 2018.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**. As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RÍOS DE LA LLAVE, Rita. Discrimination Against the Jewish Population in Medieval Castile and León. In: CARVALHO, Joaquim (Ed.). **Religion and power in Europe: Conflict and Convergence**. Pisa: Plus-Pisa university press, 2007.

RODRÍGUEZ LLOPIS, Miguel. **El legado de Alfonso X**. Murcia: Consejería de Cultura y Educación de Murcia, 1998.

ROTH, Norman. **Conversos, Inquisition, and the expulsion of the Jews from the Spain**. Madison: University of Wisconsin Press, 2002.

_____. Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work. In: BURNS, Robert I. **Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990, cap. 5, p. 59-71.

RUCQUOI, Adeline. De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza em España. México. **Relaciones: Estudios de Historia e Sociedad**: v. 13, n. 51, 1992, p. 55-100.

RUIZ, Teófilo F. Muslims, Jews, and Christians in a Century of Crisis. In: Id. **Spain's Centuries of Crisis, 1300-1474**. S/l: Wiley-Blackwell, 2007.

_____. Trading with the 'Other': Economic Exchanges between Muslims, Jews, and Christians in Late Medieval Northern Castile. In: Id. COLLINS, Roger; GOODMAN, Anthony (Eds). **Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence**. New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 63-78.

RUIZ GÓMES, Francisco. Aljamas y concejos en el Reino de Castilla durante la Edad Media. **Espacio, Tiempo y Forma**: 1993, p. 57-78.

SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru-SP: Edusc, 2007.

SCHWERHOFF, Gerd. Horror Crime or Bad Habit? Blasphemy in Premodern Europe, 1200–1650. **Journal of Religious History**: v. 32, n. 4, 2008, p. 398-408.

SCORPO, Antonella Liuzzo. **Friendship in Medieval Iberia**. Historical, Legal and Literary Perspectives. S/l: Ashgate, 2014.

SILVEIRA, Aline Dias da. **Die Maurenbilder im Werk Alfons' X. von Kastilien**. Pragmatische Haltung, Toleranz und Kulturaustausch im Mittelalter. Berlin: Humboldt University of Berlin/HUB, 2008.

_____. Cristãos, muçulmanos e judeus na medievalística alemã: reflexões “Para um novo conceito de Idade Média”. **AEDOS – Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS**: v. 2, n. 2, jun. 2009, p. 403-411.

_____. Política e convivência entre cristãos e muçulmanos nas Cantigas de Santa Maria. *In*: PEREIRA, Nilton Mullet; ALMEIDA, Cybele Crossetti de Almeida; Teixeira, Igor Salomão (Orgs.). **Reflexões sobre o Medievalo**. GT de Estudos Medievais/ANPUH-RS. São Leopoldo: Oikos, 2009, v. 3, p. 39-59.

SALVADOR MARTÍNEZ, H. **Alfonso X, the Learned**. A Bibliography. Leiden/Boston: Brill, 2010.

SODRÉ, Paulo Roberto. Fontes jurídicas medievais: o fio, o nó e o novelo. *In*: Gladis Massini-Cagliari; Márcio Ricardo Coelho Muniz; Paulo Roberto Sodré. (Org.). **Série Estudos Medievais 2**: Fontes. 1ed. Araraquara: Anpoll, 2009, v. 2, p. 151-167.

SOIFER, Maya. Beyond *Convivencia*: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain. **Journal of Medieval Iberian Studies**: 1 (2009).

SILVA, Daniele G. G.; TEIXEIRA, I. S.. Os Estudos de História Medieval no Rio Grande do Sul (2003-2017): a caminho de uma descentralização. *In*: Amaral, Clínio; Lisboa, João. (Org.). **A historiografia medieval no Brasil**. 1ed. Curitiba: Prismas/Apris, 2019, v. 1, p. 435-457.

SINGERMAN, Felix. **Die kennzeichnung de Juden im Mittelalter**: ein Beitrag zur sozialen Geschichte des Judentums. Freiburg, Breisgau, Univ., Diss., 1914.

SOLFEST, Andrew. **El Choque de las Creencias**: Christian Interactions with Muslims and Jews in Medieval Iberia Through the Lens of Las Cantigas de Santa Maria. Minneapolis: College of Liberal Arts of the University of Minnesota, 2016.

STILLMAN, Norman A. The Jews of the Medieval Islamic West: Acculturation and its limitations. **The Journal of the Middle East and Africa**: v. 9, n. 3, 2018, p.293-300.

SUÁREZ BILBAO, Fernando. La comunidad judía y los procedimientos judiciales en la Baja Edad Media. Madrid. **Cuadernos de Historia del Derecho**: n. 2, 1995, p. 99-132.

TARTAKOFF, Paola. Testing Boundaries: Jewish Conversion and Cultural Fluidity in Medieval Europe, c. 1200–1391. **Speculum**: v. 90, n. 3, 2015, p. 728-762.

TAVARES, Maria José. A construção de um estereótipo. O judeu no Mediterrâneo Ocidental e o seu reflexo na Arte (séculos XII a XVI). In: BARROS, Maria Filomena Lopes de; HINOJOSA MONTALVO, José (Dir.). **Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica**. Períodos Medieval e Moderno. Évora: Cidehus, 2016, p. 17-78.

THOMAS, Keith. A magia da Igreja medieval. In: Id. **Religião e o Declínio da Magia**. Crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Tradução de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 35-44.

TOBI, Yosef. Medieval Jewish Culture in Spain. Between Islam and Christianity. In: Bernard Dov Cooperman & Zvi Zohar (Eds.). **Jews and Muslims in the Islamic World**. Bethesda, Md., p. 353–384.

TOLAN, John V. **Saracens**. Islam in the Medieval European Imagination. New York: Columbia University Press, 2002.

_____. Le statut légal des minorités religieuses dans le monde euro-méditerranéen. **Medieval Words**: n. 1, 2015, p. 148-166.

TOLAN, John; BOISSELLIER, Stéphane e CLÉMENT, François (dir.). **Minorités et régulations sociales en Méditerranée Médiévale**. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.

WEEDA, Claire Vanessa. **Images of ethnicity in later medieval Europe**. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 2012.

_____. Ethnic Identification and Stereotypes in Western Europe, circa 1100-1300. **History Compass**: v. 12, n. 7, 2014, p. 586-606.

WOLF, Kenneth Baxter. Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of an Idea. **Religion Compass**: v. 3, n. 1, 2009, p. 72–85.

Base de Dados Online

GLOSSA - Glosario de poesia medieval profana galego-portuguesa. Universidade da Corunha. Disponível em <http://glossa.gal/>. Acesso 8 mai. 2019.

HSMS - Hispanic Seminary of Medieval Studies. Disponível em <http://www.hispanicseminary.org/intlang.htm>. Acesso 8 mai. 2019.

RAE – Diccionario de la Real Academia Española. Disponível em <http://www.rae.es/>. Acesso 8 mai. 2019.

SEEM – Sociedad Española de Estudios Medievales. Disponível em <https://medievalistas.es/>. Acessado em 14 mai. 2019.

THE OXFORD Cantigas de Santa Maria Database. Dir. Stephen Parkinson. Oxford: University Oxford. Disponível em <http://csm.mml.ox.ac.uk/>. Acesso em jan. 2019.

TMILG – Tesouro Medieval informatizado de língua galega. Disponível em <https://ilg.usc.es/tmilg/>. Acesso 8 mai. 2019.

Anexos

Cantiga 27 – ed. Walter Mettmann

Titulus: Esta é como Santa Maria fillou a sinagoga dos judeus e fez dela eigreja.

Vencer dev' a Madre daquel que deitou
 Locifer do Ceo, e depois britou
 o ifern' e os santos dele sacou,
 e venceu a mort' u por nos foi morrer.

Porend' un miragre a Madre de Deus
 fez na sinagoga que foi dos judeus
 e que os Apostolos, amigos seus,
 compraran e foran eigreja fazer.

Os judeus ouveron desto gran pesar,
 e a Cesar se foron ende queixar,
 dizendo que o aver querian dar
 que pola venda foran en receber.

O Emperador fez chamar ante ssi
 os Apostolos, e disse-lles assi:
 Contra tal querela

Os judeus disseron: Pois que a Deus praz
 que esta omagen a Maria faz,
 leixemos-ll' a queste sey logar en paz
 e non queramos con ela contender.

Foron-ss' os judeus, e gãou dessa vez
 aquela eig[r]eja a Sennor de prez,
 que foi a primeira que sse nunca fez
 en seu nome dela, sem dulta prender.

Depois Juyão, emperador cruel,
 que a Santa Maria non foi fiel,
 mandou ao poboo dos d'Irrael
 que ll'aquela omagen fossen trager.

E os judeus, que sempr' acostomad' na
 de querer gran mal à do mui bon talan,

foron y; e assi os catou de pran
que non ousaron per ren sol tanger.

Cantiga 34 – ed. Walter Mettmann

Titulus: Esta é como Santa Maria fillou dereito do judeo pola desonrra que fezera a sua omagen.

Hua omage pintada na rua siya
en tavaoa, mui ben feita, de Santa Maria,
que non podian achar ontr' putras mais de cento
tan fremosa, que furtar foi um judeu a tento

De noit'. E poi-la levou sso ssa capa furtada,
en ssa cas' a foi deitar na camara privada,
des i assentou-ss' aly e fez gran falimento;
mas o demo o matou, e foi a perdimento.

Pois que o judeu assi foi mort' e cofondudo,
e o demo o levou que nunc' apareçudo
foi, un crischão enton con bon enssinamento
a imagen foi sacar do logar balorento.

E pero que o logar muit' enatio estava,
a omagen quant' en si mui bõo cheiro dava,
que specias d'Ultramar, balssamo nen onguento,
non cheiravan atan bem com' esta que emento.

Pois que a sacou daly, mantenente lavou-a
con agua e log' enton a ssa casa levou-a,
e em bon logar a pos e fez-lle comprimento
de quant' ouve de fazer por aver salvamento.

Pois lle tod' esto feit' ouve, mui gran demostrança
fez y a Madre de Deus, que d'oyo semellança
correu daquela omage grand' avondamento,
que ficasse deste feito por renenbramento,

Cantiga 215 – ed. Walter Mettmann

Titulus: Como Santa Maria guardou a sa Majestade que non recibesse dano de muitos tormentos que lle fazian os mouros.

[E] porque dest' os crischãos non eran apercebudos,
 passou el come a furto con muitos mouros barvudos;
 e poren foran as vilas e os castelos corrudos,
 e polos nossos pecados muita eigreja britada.

E por mal de nossa lee as canpãas en levavan
 e roubavan os altares, que sol ren y non leixavan;
 e depois os crucifissos e as omayas britavan
 e tiian a fronteyra en mui gran coita provada.

Ond' aveo que correron pola campya un dia
 e britaron hu' aldea que cabo Martos jazia,
 e romperon a eigreja da Virgen Santa Maria,
 e hua omagen sua foi deles logo levada.

E log' aas albergadas u pousava[n] a levaron,
 e assentaron-sse todos, e tal consello fillaron
 que toda a desfezessen; e sas espadas sacaron
 enton, e ens' uu deles lle foi dar un' espadada

Eno braço e tallou-lle del hua mui gran partida.
 mas non quis Deus que ficasse a omagen escarnida;
 e porend' a aquel mouro deu-ll' hua atal ferida,
 que lle fez perde-lo braço log', e caeu-ll' a espada.

Os mouros, quand' esto viron, todos grandes vozes deron
 que logo a pedrejassen, e muitas pedras t[r]ouxeron
 e tiraron-lle de preto, mas ferir nona poderon;
 enton ouveron acordo que fosse logo queimada.

E metérona no fogo mui grand', e jov' y dous dias;
 mas o que en Babilonna guardou no forn' Ananias
 e Misael o menyno e o tercer, Azarias,
 guardou aquesta do fogo, que sol non lle noziu nada.

E do fogo a sacaron e ouveron tal consello
 Que, porque aquesto feito sol non sais[s]' a concello,
 Que no rio a deitassen, todo come en trebello,
 Con hua pedra mui grande aa garganta atada.

E tan toste a deitaron em uu peego redondo;
 mas non quis Santa Maria per ren que sse foss' a fondo.
 Quand' esto viron os mouros, teveron que grand' avondo

de vertud' en ela era, e foi da agua sacada.

E tan toste a levaron u' Rey de Grãada era,
que teve tod' este feito por gran maravilla fera
e mandou de seus dyeiros dar ao que lla trouxera,
e ar mandou a omagen logo levar a Grãada.

Des i mandou a crischãos que a el Rei a trouxessen
de Leon e de Castela, e o feito lle dissessen
todo per como passara, pero por quanto podessen
que non foss' el descoberto que a avia 'nviada.

E eles toste veeron pera Segovia agya,
u el Rey era, e deron-ll' a omagen da Reya,
Virgen santa groriosa; e en panos que tiia
ricos fez com que a imagen foss log' envorullada.

E mandou que a guardassen mui ben ena sa capela,
e a todos fez mostra-la, que ouvessen en mazela
e punnassen come bõos com' aquela alcavela
de mouros fosse vençuda e a omagen vingada.

Cantiga 286 – ed. Walter Mettmann

Titulus: Esta é como caeu o portal sobre dous judeus que escarnecian a un ome bõo.

[E] mui fremoso miragre vos direi desta razon
que mostrou Santa Maria, que nunca fez se ben non,
por un ome que senpr' ya rogar-lle de coraçõn
que eno seu paraíso o quisesse receber.

Este fora da eigreja fazia eno portal
oraçõn, jazend' en prezes, que o guardasse de mal
a Virgen Santa Maria, a Sennor esperital.
e jazend' assi um dia, ouve-lle de contecer

Que el fazendo sas prezes, un gran can per y passou
e chegou-sse muit' a ele e atal o adobou
que ouv' a leixar sas prezes; e logo sse levantou,
ca pois se sentio maltreito non quis mas alá jazer.

E fillou log' hua pedra pera esse can ferir,
e viu do[u]s judeus que logo se fillaron a rii

do que o can lle fezera e muito o escarnir;
e el foi em tan coitado que non soub' em que fazer.

Mas diss' a Santa Maria: "Ai, Sennor, destes judeus
me dá, se dá, se te praz, dereito, ca son eemigos teus
que mataron a teu Fillo, que era ome e Deus,
e por ti me escarnessen, como tu podes ver.

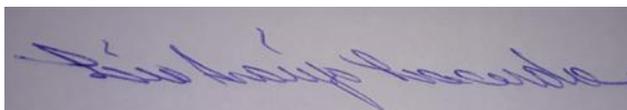
Des quand' aquest' ouv dito, ao can ss' arremeteu
por dar-lle con hua pedra; mas viu de como caeu
sobr' aqueles judeus logo un portal; mas non tangeu
a outro senon a eles, que foi todos desfazer.

Todos quando esto viron deron logo gran loor
aa Virgen groriosa, Madre de nostro Sennor,
que tan grand' é sa bondade que senpre faz o mellor;
e o ome que vingara fillou-a a beeizer.

TERMO DE RESPONSABILIDADE DE PLÁGIO

Eu, LÉO ARAÚJO LACERDA, matrícula nº 19103707 declaro para todos os fins que o texto em forma de (X) Dissertação de mestrado ou () Tese de Doutorado, intitulado Os conflitos étnico-religiosos em Castela durante o reinado de Alfonso X (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, 30 de março de 2021.



ASSINATURA