

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

LUDMILA NOEME SANTOS PORTELA

ENTRE A TOLERÂNCIA E O ESTIGMA:
A CONDIÇÃO DOS JUDEUS NA LEGISLAÇÃO
DE AFONSO X (CASTELA - SÉC. XIII)

VITÓRIA
2020

LUDMILA NOEME SANTOS PORTELA

ENTRE A TOLERÂNCIA E O ESTIGMA:
A CONDIÇÃO DOS JUDEUS NA LEGISLAÇÃO
DE AFONSO X (CASTELA - SÉC. XIII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em História.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman.

VITÓRIA

2020

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado
de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

P843e Portela, Ludmila Noeme Santos, 1984-
Entre a tolerância e o estigma : a condição dos
judeus na legislação de Afonso X (Castela, séc. XIII) /
Ludmila Noeme Santos Portela. - 2020.
194 f. : il.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.
Tese (Doutorado em História) - Universidade
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências
Humanas e Naturais.

1. Estigmatização. 2. Tolerância. 3. Judeus - História. 4.
Cristianismo e outras religiões - Judaísmo. 5. Direito
Medieval. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e
Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

LUDMILA NOEME SANTOS PORTELA

ENTRE A TOLERÂNCIA E O ESTIGMA:
A CONDIÇÃO DOS JUDEUS NA LEGISLAÇÃO
DE AFONSO X (CASTELA - SÉC. XIII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em História.

Aprovada em _____ de _____ de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo (orientador)

Profa. Dra. Patrícia Maria da Silva Merlo
Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães
Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Kellen Jacobsen Follador
Universidade Estadual de Campinas

Prof. Dr. José Mário Gonçalves
Faculdade Unida de Vitória

Para meus pais, Iamara e Sérgio,
por me ensinarem o que é o amor.

Para meu companheiro, Rafael Rosa
Machado, por fazer do amor o
sentimento de todos os dias.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos ao professor e amigo Sérgio Alberto Feldman que, além de orientar meus percursos acadêmicos, sempre me tratou com gentileza, presteza, paciência e solidariedade. Foram muitos os percalços enfrentados e, em muitos momentos, sua mão amiga me segurou e me ajudou a levantar, a não desistir. Serei eternamente grata.

Agradeço às professoras Kellen Jacobsen Follador e Patrícia Maria da Silva Merlo pelas valiosas contribuições durante a Banca de Qualificação. Sem as indicações proferidas, o caminho pretendido poderia ter se tornado inviável.

Agradeço à presença da professora Ana Paula Tavares Magalhães e do professor José Mário Gonçalves na Banca de Defesa deste trabalho, por cederem seu precioso tempo para tecer críticas, arguições e conselhos sobre a pesquisa.

Sou grata à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior (CAPES) por financiar o desenvolvimento desta pesquisa, que não poderia ter sido realizada sem este auxílio.

Por fim, agradeço ao meu esposo e à minha família, que me apoiaram nos momentos mais difíceis dessa caminhada.

Assim também vós, sem dúvida, agora estais tristes, mas hei de ver-vos outra vez, e o vosso coração se alegrará e ninguém vos tirará a vossa alegria. Naquele dia não me perguntareis mais coisa alguma. Em verdade, em verdade vos digo: o que pedirdes ao Pai em meu nome, ele vos dará.

João 16, 22-23

RESUMO

A proposta desse trabalho é examinar o tratamento dado aos judeus nos documentos legislativos compilados pelo rei Afonso X de Castela, no século XIII. Pretendemos analisar as características discursivas de estigmatização religiosa e tolerância jurídica existentes nos documentos, de modo a refletir sobre as consequências da aplicação destes instrumentos para as comunidades judaicas no que se refere a sua relação com os cristãos do reino. Para tal fim, utilizaremos as fontes legislativas *Espéculo*, *Fuero Real* e *Siete Partidas*. Buscaremos contextualizar o governo afonsino no processo da *Reconquista* ibérica e compreender em que medida o projeto político-cristão do rei contribuiu para a criação de uma legislação que ora cria mecanismos de proteção e ora afirma a inferiorização do povo judeus. Nesse sentido, é importante definir as bases legais anteriores sob as quais Afonso X fundamentou seu aparato jurídico, quais sejam o direito romano, visigótico e canônico. Adotaremos como referencial teórico uma abordagem de História Social, com utilização dos conceitos de *representação*, *identidade*, *estigmatização* e *tolerância*. Como metodologia, utilizaremos as proposições da *Análise do Discurso* e a concepção de *discurso político*.

Palavras-chave: Afonso X; Castela; Judeus; Estigmatização; Tolerância.

RESUMEN

El propósito de este trabajo es examinar el trato a los judíos en los documentos legislativos recopilados por el rey Alfonso X de Castilla, en el siglo XIII. Pretendemos analizar las características discursivas de estigmatización religiosa y tolerancia jurídica que existen en los documentos, a fin de reflexionar sobre las consecuencias de la aplicación de estos instrumentos para las comunidades judías en cuanto a su relación con los cristianos del reino. Para ello, utilizaremos las fuentes legislativas *Espéculo*, *Fuero Real* y *Siete Partidas*. Buscaremos contextualizar el gobierno alfonsino en el proceso de la *Reconquista* Ibérica y comprender en qué medida el proyecto político-cristiano del Rey contribuyó a la creación de una legislación que a veces crea mecanismos de protección y otras afirma la inferiorización del pueblo judío. En este sentido, es importante definir las bases jurídicas anteriores sobre las que Alfonso X fundó su aparato jurídico, a saber, el derecho romano, visigodo y canónico. Adoptaremos como marco teórico un acercamiento a la Historia Social, utilizando los conceptos de *representación*, *identidad*, *estigmatización* y *tolerancia*. Como metodología usaremos las proposiciones del Análisis del Discurso y el concepto de discurso político.

Palabras clave: Alfonso X; Castilla; Judíos; Estigmatización; Tolerancia.

ABSTRACT

The purpose of this research is to examine the treatment of Jews in the legislative documents compiled by king Alfonso X of Castile, in the 13th century. We intend to analyze the discursive characteristics of religious stigmatization and legal tolerance that exist in the documents, in order to reflect on the consequences of the application of these instruments for the Jewish communities and the relationship with the Christians of the kingdom. The documents we will use is the legislative sources *Espéculo*, *Fuero Real* and *Siete Partidas*. We will seek to contextualize the afonsino government in the process of the *Iberian Reconquest* and to understand to what extent the King's political-Christian project contributed to the creation of legislation that sometimes creates protection mechanisms and sometimes affirms the inferiorization of the Jewish people. In this sense, it is important to define the previous legal bases on which Alfonso X founded his legal apparatus, like Roman, Visigothic and Canon law. We will adopt as a theoretical framework an approach to Social History, using the concepts of *representation*, *identity*, *stigmatization* and *tolerance*. As a methodology, we will use the Discourse Analysis propositions and the concept of *political discourse*.

Keywords: Alfonso X; Castile; Jews; Stigmatization; Tolerance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 - Afonso X, o rei Sábio (1221-1284): a monarquia sob as égides da política e da religião	32
1.1 O governo de Afonso X no contexto da Reconquista	34
1.2 Fragmentação, unidade política e poder régio em Castela	53
1.3 O carácter político cristão da monarquia castelhana	59
1.4 A produção intelectual de Afonso X	67
CAPÍTULO 2 - A influência da legislação ibérica sobre Afonso X	78
2.1 A diversidade de códigos legais vigentes antes da coroação afonsina	79
2.2 A influência da legislação romana, visigótica e canônica nos instrumentos legislativos afonsinos	86
2.3 A legislação afonsina como instrumento de afirmação da identidade cristã	92
CAPÍTULO 3 - A experiência judaica sefardita sob o governo de Afonso X	103
3.1 A vida social, econômica e religiosa das comunidades judaicas sob uma coroa cristã	107
3.2 A presença judaica nas cortes afonsinas	119
3.3 O discurso antijudaico: tolerância e estigmatização social de uma minoria	124

CAPÍTULO 4 - Os judeus na legislação afonsina	135
4.1 Os judeus no <i>Especulo</i>	138
4.2 Os judeus no <i>Fuero Real</i>	145
4.3 Os judeus nas <i>Siete Partidas</i>	153
4.4 A legislação afonsina como instrumento de proteção, controle e repressão à 'ameaça judaica'	165
 CONCLUSÕES	 172
 REFERÊNCIAS	 177
 ANEXO I	 194

INTRODUÇÃO

No século XIII, a Península Ibérica ainda vivia as dificuldades das guerras de Reconquista.¹ A expansão promovida pelo rei Fernando III (1201-1252)² conferiu relativa estabilidade política e religiosa aos reinos de Castela e Leão, especialmente com a tomada de Sevilha (1248). Seu herdeiro, Afonso X (1221-1284), assumiu a difícil tarefa de garantir a continuidade dos feitos de seu pai, o que fez pesar sobre seus ombros uma grande responsabilidade (O'CALLAGHAN, 1999, p. 37). Letrado e culto, Afonso X, alcunhado de “o Sábio”, teve a si atribuído um vasto *corpus* de literatura, política, ciência e direito, que refletem seu apreço pelo conhecimento e seus esforços em manter a expansão e o controle territorial político, cultural e religioso de seus domínios.

Ao assumir o trono, no ano de 1252, Afonso X afirmou seu compromisso para com as atribuições herdadas de seu pai, proclamando constituírem, o rei e o povo, um só corpo. Entretanto, Afonso não reinava sobre um estado unificado, mas sim uma coroa composta por diversos reinos que foram ora conquistados, ora unificados por acordos dinásticos: Castela, Leão, Galícia, Sevilha, Córdoba, Murcia, Jaén e Algarve. Algumas regiões, como a cidade de Toledo, antiga sede da monarquia visigoda, haviam desenvolvido ampla autonomia política, mantendo relações amistosas e alianças importantes com a coroa no reino de Castela. A população muçulmana, bem como a população judaica, concentrava-se nas regiões centro-sul, especialmente em Toledo e na Andaluzia (Sevilha, Córdoba e Jaén). Granada constituía-se em um reino muçulmano vassalo³ da coroa de Castela (O'CALLAGHAN, 1999, p. 32-36). Quase

¹ Historicamente, o período conhecido como Reconquista refere-se ao processo de retomada do poder político pelas coroas cristãs que se consideravam herdeiras de uma herança romano-visigoda (RUCQUOI, 1995). Ver: mapa resumo da Reconquista cristã na Península Ibérica (ANEXO 1).

² Governou Castela entre 1217 e 1252, tendo anexado aos seus domínios também o território de Leão, em 1230. Seu projeto cruzadista teve sucesso graças às campanhas militares aliadas a acordos que garantiram ocupações por vezes pacíficas. Morreu em Sevilha e foi canonizado no século XVII, ficando conhecido como São Fernando (BUENO, 2010, p. 3).

³ Governado no século XIII pela dinastia Nazari, de origem muçulmana, o reino de Granada mantinha relações de vassalagem com a monarquia cristã de Castela, recebendo proteção da coroa em troca de

todos os reinos possuíam sedes episcopais próprias, o que demonstra a influência cristã na região.

Os avanços cristãos em direção ao sul provocaram uma onda de emigrações mouras para fora dos domínios dos reinos cristãos, o que acabou por favorecer a oferta de terra para a agricultura. Ao mesmo tempo, a economia comercial declinou consideravelmente (BEN-SASSON, 1988). A tarefa do novo rei seria a de repovoar os territórios recém-conquistados, possibilitando sua prosperidade e afirmando sua fidelidade à monarquia cristã.

Para tal, Afonso X buscou, nas entrelinhas de seus textos legislativos, criar mecanismos de defesa da liberdade religiosa entre as minorias por ele governadas. Entretanto, o tom acatado pelo monarca na documentação é um demonstrativo claro da inferiorização e marginalização destes grupos frente ao cristianismo.

A organização do governo afonsino era derivada da tradição hispânica contida no *Fuero Juzgo*, uma espécie de código de leis visigodo combinado com muitos princípios do direito romano, promulgado no século VII por Recesvinto (649-672) e logo reformulado pelo usurpador do trono visigótico, Ervigio (643-687). Outras importantes influências na formação do pensamento legislativo de Afonso X foram as *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha, e a *Política* de Aristóteles, além do direito canônico amplamente difundido entre as monarquias cristãs do medievo, e do direito romano, que já contava com cátedras nas universidades (O'CALLAGHAN, 1999, p. 40).

Os textos legislativos promulgados por Afonso X foram o *Espéculo*, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*.⁴ Os códigos nasceram da necessidade de se unificar as diversas leis municipais, denominadas *fueros*, e equiparar as interpretações dos diversos tribunais

arrecadação tributária e da prestação de serviços militares. Esta relação prolongar-se-á até a reconquista pelos reis católicos de Castela e Aragão em 1492.

⁴ As versões do *Fuero Real* e das *Siete Partidas* utilizadas nesta pesquisa foram publicadas pela *Fundación Claudio Sánchez Albornoz* e pela *Real Academia de la Historia* de Madrid, respectivamente, e serão citadas obedecendo-se ao critério de numeração do Livro, seguido da numeração do Título e da Lei.

espalhados pelo reino. O *Espéculo*, publicado em 1254 em Toledo, é a obra central da proposta legislativa afonsina e contou, para sua composição, com a participação e o consentimento de arcebispos, especialistas de direito e homens importantes da corte.⁵ O *Fuero Real*, derivado do texto anterior – mas contendo aspectos particulares – foi enviado aos tribunais municipais castelhanos como um código legal que deveria substituir as velhas legislações e costumes difusos em vigor até então (MAC DONALD, 1965). Este se vinculava e era hierarquicamente inferior ao *Espéculo*, que deveria ser a palavra final em caso de necessidade ou controvérsia. No prólogo do *Fuero Real* (1988) justifica-se sua realização e publicação como necessidade de vinculação entre a lei, o direito e a justiça em Castela.

As *Siete Partidas* surgiram como uma revisão, ampliada e aprofundada, do *Espéculo* real, compiladas após 1265. Com influências do direito romano, direito canônico, teologia e filosofia, a obra possui acentuado caráter doutrinal. Cada uma das sete partes que a compõe é dividida em títulos, e estes se dividem em leis. A *Primera Partida* trata da religião e da estrutura administrativa do reino. A *Segunda Partida* centra-se nos aspectos da corte, do povo e da organização militar. O tema central da *Tercera Partida* é a justiça, e na *Cuarta* abordam-se o direito familiar e as relações sociais. A *Quinta* trata do direito de propriedade e do comércio, a *Sexta* esmiúça as questões relacionadas a testamentos e heranças e a *Séptima* refere-se ao código penal. Apesar de não terem sido oficialmente publicadas,⁶ dado seu caráter de revisão é possível inferir que os textos das *Partidas* eram considerados oficiais desde sua produção e, com anuência dos conselhos de corte,⁷ é possível que estivessem em vigor

⁵ Cabe salientar que, no medievo castelhano, o termo corte pode referir-se a dois espaços importantes: a corte real (ou palácio), por onde circulavam seus funcionários diretos e as cortes nobiliárias, que eram assembleias de representantes da nobreza, das cidades e do clero.

⁶ Possivelmente em razão da disputa sucessória com Sancho IV, as *Siete Partidas* acabaram não sendo promulgadas oficialmente por Afonso X. Só foram colocadas em prática quase um século depois, por Afonso XI (GARCÍA-GALLO, 2019, p. 111).

⁷ Os conselhos eram reuniões de homens bastante próximos ao rei e de sua confiança, que compartilhavam com este os assuntos de maior importância relacionados à administração do governo. Participavam dos conselhos oficiais clérigos e nobres leigos. Alguns exerciam importantes cargos públicos, outros exerciam atividades de âmbito privado.

durante o reinado de Afonso X, ainda que se possa problematizar a intensidade da adesão dos magistrados locais a seus princípios (O'CALLAGHAN, 1999, p. 60-63).

A prática religiosa e o discurso em favor da cristandade são elementos bastante importantes da legislação afonsina. Nesse sentido, a defesa da unidade governamental submetia aos interesses da coroa cristã todas as minorias religiosas do reino, no intuito de manter sobre estas o controle e o poder político. Na Península Ibérica, desde o século VIII, a presença de muçulmanos e judeus era bastante expressiva. Entretanto, as divergências religiosas assinalavam conflitos e criavam processos de exclusão, especialmente sob as monarquias cristãs durante a *Reconquista*. As crenças religiosas e os costumes uniam-se estreitamente e seus reflexos podem ser percebidos nos documentos legislativos que assinalam os direitos, deveres e estigmas impostos a cada uma dessas comunidades.

Até o século XIII, as práticas teológico-jurídicas que orientavam a organização social da Cristandade Ocidental em relação aos judeus amparavam-se em duas proposições: a condição de povo testemunha imposta aos judeus, definida por Agostinho de Hipona (354-430), e a manutenção do status de inferioridade das comunidades judaicas reafirmada pelo papa Gregório Magno (540-604) (FELDMAN, 2009, p. 590-593). Para Agostinho, a presença dos judeus é fundamental à concepção da escatologia cristã, pois sua dispersão é parte do testemunho da presença real de Cristo e do deicídio cometido por estes. Culpados no passado, os judeus representam também a conversão no futuro, da qual depende o Juízo Final.⁸

Para Gregório Magno, que buscou consolidar as relações do papado com as monarquias bárbaras, entre elas a Hispânia visigótica, o status jurídico judaico deveria basear-se na tolerância, afirmando-se sua autonomia interna, mas mantendo-se sua inferiorização em relação aos cristãos. Opondo-se às conversões forçadas, tampouco aceitava o proselitismo judaico, que colocava em risco a cristandade e devia ser

⁸ Profecia baseada no livro bíblico do Apocalipse, que narra a segunda vinda de Cristo, momento após o qual todos os homens que já passaram pela Terra seriam julgados por Deus e arrebatados para seu reino ou lançados ao inferno.

combatido com veemência. Aos judeus, deveriam ser mantidos os direitos adquiridos e definidos na *lex imperial* romana.⁹ mas nenhuma condição deveria favorecê-los diante da cristandade (MARCUS, 1938, p. 111-113).

A legislação afonsina, derivada das tradições romana e canônica, reflete a continuidade da estigmatização e marginalização da minoria judaica. As leis são rigorosas: impedem os judeus de ocuparem cargos públicos, punem com rigor qualquer prática judaica proselitista, proibem relações entre judeus e cristãos e obriga os judeus a utilizarem elementos distintivos em suas vestimentas. Por outro lado, tanto no *Fuero Real*, Livro IV, título II, Lei 7, quanto na *Séptima Partida*, título XXXIV, Lei V, Afonso X admoesta os cristãos a não se envolverem em conflitos diretos com os judeus, através de atos ofensivos ou punições não autorizadas. O rei estabelece que todas as contendas deveriam ser dirimidas através dos tribunais oficiais e os mesmos não podiam obrigar judeus a apresentarem-se em juízo aos sábados, garantindo-se o descanso sabático.

Além disso, questões envolvendo apenas judeus poderiam ser julgadas por suas próprias leis, possibilitando a existência de um foro legal nas comunidades judaicas. Este tipo de direito foi sumariamente rebatido por Sancho IV (1258-1295), filho e herdeiro de Afonso X, líder de um motim contra o próprio pai, que acabou por sucedê-lo no trono e eliminou o direito entre os judeus de nomearem e manterem magistrados. Sancho estabeleceu que os foros legais judeus só poderiam ser presididos por juízes cristãos, ainda que devesse ser respeitada sua legislação interna (O'CALLAGHAN, 1999, p. 141).

Pode-se verificar, pois, um paradoxo presente nos documentos legislativos de Afonso X: cerceadores das liberdades políticas judaicas, propagadores de elementos de estigmatização e marginalização, os textos afonsinos, ao mesmo tempo, estimulam certo nível de tolerância para com as comunidades judaicas, em especial no que se

⁹ A condição de *religio licita* no Império Romano é anterior ao surgimento do cristianismo. A religião judaica era considerada uma prática aceita e recebia proteção legal. Tal legislação influenciou as condutas jurídicas relacionadas aos judeus no *Codex Theodosianus*, perpetuando-se no direito canônico e entre as monarquias bárbaras, inclusive as de origem visigótica.

refere às suas práticas religiosas e adota estratégias para sua preservação e defesa. Cabe salientar que, desde o início da *Reconquista*, os monarcas castelhanos buscaram incentivar a presença judaica no território. Foi o caso de Fernando I (1035-1065), que em 1065 propôs a anulação das leis visigodas de cunho antijudaico no reino. Afonso VI (1072-1109), por sua vez, após ocupar a cidade de Toledo em 1085, lançou a carta *Inter Christianos et Judaeos* (1090), com nítidos traços de amparo à comunidade judaica.

A concepção corrente desde o século XI de que os judeus eram servos do rei e propriedade do tesouro real transformou-se em lei sob o foro de Teruel (1176), concedido por Afonso VIII (1158-1214). A partir de então, os judeus se encontravam oficialmente sob jurisdição régia, sendo tributados em troca de proteção. Com o passar do tempo, o benefício da proteção foi se transformando em um meio de extorquir a comunidade judaica. No medievo castelhano, a adoção ou não de medidas favoráveis aos judeus por parte da coroa oscilava conforme os jogos políticos do momento.

Não era incomum, nas cortes reais ibéricas, que judeus tivessem papel econômico importante, dada sua propensão para a atividade comercial e a prática usurária, vedada aos cristãos. Muitos judeus emprestavam dinheiro, sementes e azeite, redigindo em hebraico ou mesclando vocabulários próprios das comunidades judaicas à língua castelhana suas letras de câmbio ou faturas, muitas destas endereçadas às cortes reais (ATTALI, 2003, p. 248).

Afonso X mantinha estreita relação com judeus que se destacavam em sua corte. Seu mais influente tesoureiro, Zag de la Maleha era de origem judaica e mantinha vínculos econômicos com outros judeus prestamistas e comerciantes que trabalhavam para o rei. Joseph ibn Zadok era coletor de impostos e, apesar de não ser admitido na corte oficialmente, poderia ser considerado o executor de uma política financeira eficaz. Além disso, o rei acolhia em sua rede de relações pessoais judeus intelectuais e eruditos de diversas regiões do reino. Há indícios até mesmo de judeus que frequentavam

livremente mosteiros dominicanos em Toledo para jogar dados com nobres do reino, como atestado por Suarez Fernandez (1983).

A cobrança de impostos das comunidades judaicas era uma fonte considerável de riquezas para a monarquia afonsina. A responsabilidade pela coleta anual de tributos era das comunidades judaicas, o que pode ter contribuído para a consolidação de esforços reais no sentido de protegê-las contra ataques de cristãos, ao mesmo tempo em que se criavam mecanismos de controle sobre as práticas religiosas em seu interior. Além da captação – imposto *per capita* recolhido dos judeus – a taxação pela utilização de propriedades que houvessem pertencido anteriormente a cristãos representava uma elevada arrecadação para a coroa.

Acreditamos na relevância científica desta pesquisa, pois o objeto que propomos analisar – as referências aos judeus contidas na legislação produzida por Afonso X –, apesar de receber uma atenção especial por parte da bibliografia especializada, apresenta várias lacunas, principalmente no que concerne à análise sociopolítica das relações jurídico-religiosas em Castela medieval.

A problemática desta pesquisa gira em torno do aparente paradoxo existente na legislação produzida durante o governo do rei Afonso X de Castela, que ora estimula a tolerância, criando mecanismos de defesa das comunidades judaicas e ora estigmatiza, repetindo acusações e aderindo a um discurso de marginalização dos judeus do reino.

Diante desta aparente contradição, pretendemos compreender de que maneira a atuação de Afonso X como rei de Castela esteve atrelada ao contexto próprio de seu governo, no que se refere ao processo de *Reconquista* ibérico. Buscaremos analisar a influência da legislação ibérica sobre Afonso X, em especial no que se refere à tradição imperial romana, visigótica e canônica, o que culminou na produção da legislação afonsina como um instrumento de afirmação da identidade cristã. Nesse sentido, nos

propomos a analisar o conceito de “corpo místico” adotado por Afonso X em seus discursos, em relação ao funcionamento da sociedade castelhana, sendo a coroa a cabeça deste corpo místico. A utilização deste conceito teve como culminância o desenvolvimento de um projeto político de caráter cristão, que atrelava os mecanismos de poder à religião, centralizando-os na figura do rei. Pretendemos, por fim, analisar os aspectos legais aplicados aos judeus nos principais instrumentos legislativos promulgados por Afonso X, quais sejam o *Fuero Real*, o *Espéculo* e as *Siete Partidas*, que funcionaram como mecanismos de proteção, repressão e controle à “ameaça judaica” no reino de Castela.

Nesse sentido, aventamos a hipótese de que a tolerância expressa por Afonso X aos judeus em seus documentos legislativos estava relacionada à ideia de que, enquanto cabeça do reino, responsável pela justiça, ordem e harmonia do corpo social, precisava garantir a todos os membros desse corpo no mínimo sua sobrevivência, como é o caso dos judeus. Entretanto, os instrumentos de proteção à comunidade judaica apresentavam-se acompanhados de um discurso de estigmatização e marginalização social, reafirmando, a todo momento, a inferioridade do judaísmo frente à cristandade. Essa construção discursiva estava diretamente relacionada ao caráter político-religioso da monarquia afonsina.

A legislação promulgada durante o governo de Afonso X tinha características particulares que combinavam os esforços reais em organizar a sociedade sob seu comando à tentativa de integrá-la como um corpo coerente. O conceito de soberania adotado pelo rei Sábio compunha-se a partir da percepção de que o rei era a cabeça do reino, superior a todos e independente na esfera do poder temporal, do qual faz parte a ordenação jurídica. Para que todo o corpo funcione adequadamente, o bom funcionamento da cabeça é imprescindível, pois é a ela que o restante do corpo obedece. Na *Segunda Partida*, título XII, Lei I, bem como no *Espéculo*, Livro II, título I, Lei 6, afirma-se que o bom funcionamento do organismo social só é possível existindo-se leis adequadas que garantam o seu equilíbrio. A desobediência às leis seria a grande causa da desordem de todo o corpo, compondo-se como função da cabeça (o

poder temporal do rei) zelar pela aplicação e execução das mesmas.

Para que o corpo funcione bem, todas as esferas da vida cotidiana devem ser resguardadas pela lei, incluindo-se a defesa da religião cristã, ordenadora da moral e dos bons costumes (O'CALLAGHAN, 1999, p. 45). Os judeus, acometidos pela descrença na fé verdadeira, são considerados membros inferiores deste corpo social, causando danos perigosos a todos se não forem marginalizados, contidos e controlados pela lei, construída com base em sua estigmatização social. Por outro lado, para além da saúde espiritual do reino, a tolerância configura-se importante para a prosperidade econômica e política da coroa e de todos os cristãos ou não cristãos de Castela, pois sua unidade pode ser abalada caso prejuízos dessa ordem se abatam sobre sua população.

Em defesa da manutenção das rendas obtidas através das atividades financeiras e comerciais judaicas, aliada a um posicionamento pouco conservador de aproximação intelectual com uma elite judaica influente, o discurso teológico-jurídico moralizador e estigmatizador presente no *Espéculo*, no *Fuero Real* e nas *Siete Partidas* combina-se à defesa de alguns interesses judaicos específicos no que concerne à preservação de seu patrimônio, conservação de suas atividades financeiras e manutenção de sua autonomia legislativa, sustentados pelo estímulo à tolerância e a não violência no contexto privado.

Entretanto, ainda que reflexo de uma nova tendência no trato com os judeus em Castela, tal legislação não foi suficiente para aplacar por completo os conflitos entre judeus e cristãos, bem como para conter o ímpeto de inferiorização da população de origem judaica levada a cabo pelo clero.¹⁰ Ainda que, no nível jurídico, aos judeus

¹⁰ O discurso eclesiástico no medievo contribuiu constantemente para a difusão da imagem negativa dos judeus. Isso deveu-se à publicação de construções intelectuais relevantes, como as homilias *Adversus Iudaeos*, de João Crisóstomo (347-407), em que se afirma a culpa devida judaica pela morte do Cristo. Discussões como as ocorridas por ocasião do Debate de Paris (1240), produziram ecos duradouros de condenação ao Talmude, coletânea de livros sagrados do judaísmo. Além disso, os sermões proferidos pelas ordens mendicantes e a própria arte religiosa medieval eram utilizados como instrumento educativo da população comum e, constantemente, abordavam o tema do judaísmo como um modelo religioso inferior e maligo.

fossem assegurados certos direitos e até privilégios, as relações socioculturais no reino de Castela não eram sempre pacíficas e a própria legislação recém-promulgada não foi, por diversas vezes, aplicada de forma efetiva, contribuindo para que episódios de violência contra os judeus não fossem raros como se pretendia.

Dado o caráter jurídico das fontes que pretendemos analisar, bem como os objetivos de problematização das relações de poder entre a comunidade judaica e a coroa afonsina em Castela, este projeto de pesquisa insere-se em um domínio de *História Política*. Entretanto, compreendemos que as relações de força originadas da legislação promulgada por Afonso X, no que se refere ao trato com os judeus, são reflexo das relações sociais existentes entre o rei e seus súditos, bem como entre esta minoria e a população cristã do reino. Decorre disso a relevância da *História Social* para esta pesquisa. Para René Rémond (2003), as forças políticas não podem ser descoladas das relações sociais múltiplas que proporcionam aos governos, aparelhos administrativos e comunidades humanas sua diversidade, seus antagonismos e sua margem de independência.

Os ordenamentos jurídicos promulgados por Afonso X, no que tange à minoria judaica, se originam de um campo específico do tecido social: a religião. O sociólogo francês Pierre Bourdieu, no livro *A economia das trocas simbólicas*, define a religião como um conjunto de práticas e de representações revestidas de sacralidade, que se estrutura “[...] na medida em que seus elementos internos se relacionam entre si, formando uma totalidade coerente capaz de construir uma experiência” (1999, p. 179). Os aspectos da religiosidade de um grupo constituem-se enquanto sistema simbólico de comunicação e de pensamento capaz de criar e manter vínculos de força e ordenamento, com consequências importantes para a política e para a criação/perpetuação de elementos culturais. Imersa nas tramas das relações sociopolíticas e religiosas entre judeus e a coroa católica de Castela, a proposta teórica desta pesquisa utilizará os seguintes conceitos: *representação, identidade, estigmatização, tolerância*.

As relações de *representação* são modalidades variáveis criadas em um contexto histórico-social específico que permitem discriminar determinadas características e apontá-las como signos da diferença. As representações e simbologias impostas pela Igreja Católica do medievo a outras religiosidades são os pilares sobre os quais se constroem a identidade de seus praticantes, seja na ótica do próprio cristianismo no sentido de desumanizá-los e inferiorizá-los, seja na prática dos grupos qualificados como hereges ou, no caso dos judeus, infiéis. A representação torna-se, nesse contexto, um parâmetro discursivo que considera simbologias socialmente construídas como realidades seguras, o que de fato – na *práxis* – não se sustenta. “A representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência interiorizada, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta” (CHARTIER, 1991, p. 185).

A legislação afonsina foi construída sob o signo do cristianismo. Nela, os judeus aparecem representados como homens sem fé (*Séptima Partida*, título XXIV, Lei I), deicidas (*Séptima Partida*, título XXIV, Lei III) e perigosos (*Séptima Partidas*, título XXIV, Lei VIII). Tais representações, dotadas de elementos simbólicos de inferiorização, possibilitam a reafirmação da diferença, justificando-se assim a criação e aplicação de instrumentos jurídicos capazes de proteger os cristãos contra seus inimigos potenciais.

O judaísmo aparece, portanto, como uma representação contrária à fé cristã. A *representação* torna-se um sistema de significação capaz de atribuir sentido e criar uma nova identidade oposta àquela que a define e aponta. “A *identidade* e a diferença são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação [...] que a *identidade* e a diferença adquirem sentido” (SILVA, 2000, p. 91). O conceito de *identidade* é um parâmetro de referência daquilo que é e, ao mesmo tempo, um sistema de diferenciação daquilo que não é. Há, portanto, uma forte tendência em afirmar o que é como norma, descrevendo, avaliando e excluindo aquilo que não é através de um jogo de forças em que as definições estão ligadas a imposições, hierarquias e poder (SILVA, 2000, p. 74). A prática jurídica de segregação e inferiorização dos judeus durante o reinado de Afonso X de Castela pauta-se na exclusão dos mesmos do lugar

social ocupado pelo grupo católico dominante, associando-os às esferas mais baixas dos valores cristãos, justificando-se assim sua marginalização.

Stuart Hall elenca que as *identidades* são construídas por meio do discurso e só podem ser compreendidas em seus espaços históricos “no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” (2000, p. 109). Entendemos que a legislação afonsina promulgada em Castela no século XIII revestiu-se de elementos afirmadores da identidade cristã e da diferença judaica utilizando-se de princípios discursivos de estigmatização do povo judeu. Entretanto, ao mesmo tempo, por estar imersa no campo jurídico, regulamentadora da ordem social e, levando-se em conta as relações socioeconômicas do próprio rei com judeus de destaque em suas cortes, a afirmação da tolerância funcionou como elemento de proteção para que o discurso estigmatizador não descambasse em um caos desordenado de violência. Ao judeu, é garantido, sob o governo de Afonso X, o direito de existir e viver em relativa paz, não se esquecendo, entretanto, sua condição de inferioridade diante dos cristãos do reino.

A partir de um estudo de caso na localidade nomeada ficticiamente Winston Parva, próximo a Leicester, Inglaterra, Elias e Scotson, em *Os estabelecidos e os ‘outsiders’*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade (2000, p. 15), estabelecem os conceitos de *estigmatização* e sociodinâmica, no sentido de explicitar a forma pela qual determinados grupos qualificados como superiores atribuem aparatos estigmatizadores a pequenos segmentos sociais inferiorizados. Entretanto “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23). É nesse sentido que ocorre de fato a estigmatização de um grupo específico, através do discurso de negação e da desvalorização do outro.

No *Espéculo*, no *Fuero Real* e nas *Partidas*, as referências aos judeus aparecem especialmente vinculadas a duas esferas: a) a natureza infiel e maligna do judaísmo; b) a necessidade de se separar judeus de cristãos em todos os aspectos da vida social.

No que se refere ao primeiro aspecto, observamos que os elementos de estigmatização dos judeus em Castela apresentam-se na medida em que são acusados de deicídio, avareza, proximidade com o maligno e envenenamento de cristãos. Esses elementos reforçam a condição inferior dos judeus e os estigmatiza, justificando-se sua submissão aos cristãos de todo o reino e, em especial, à coroa. Esse mecanismo de submissão é reforçado, ainda pela proteção que o rei oferece aos judeus em troca do pagamento de tributos, sendo os judeus considerados bem do Tesouro régio e servos do rei.

O segundo aspecto funciona como o estabelecimento de um limite nas relações sociais entre judeus e cristãos, evitando-se o proselitismo judaico¹¹ e a contaminação da fé cristã pelos ritos judaizantes. Mantendo-se, pois, os judeus sob controle, reforça-se o domínio da coroa e o discurso de defesa da fé cristã. O próprio reconhecimento da importância da atividade econômica usurária exercida pelos judeus em Castela funciona como um elemento de dominação, uma vez que, dada sua natureza pecaminosa, a atividade era vedada aos cristãos: os judeus exercem uma função socioeconômica relevante para a monarquia castelhana no período e, por isso, devem ser juridicamente tolerados e protegidos, mas devem ser mantidos sob controle para que não contaminem com seus pecados e sua descrença aqueles ao seu redor.

Norbert Elias (2000, p. 25-26) afirma que, comumente, a equiparação jurídica dos grupos sociais não é acompanhada pela abolição da estigmatização. Ao contrário, constrói-se também a partir dos meandros jurídicos, uma vez que a submissão de uma minoria às normas reforça a participação na superioridade de um grupo. Daí a importância de que a normatização da ordem social estimule a *tolerância dos grupos estigmatizados*, garantindo-se sua submissão às ordens do grupo dominante. Os documentos legislativos do governo de Afonso X de Castela, ainda que estigmatize os judeus, tolera sua existência, pois extrai dela domínio e legitimação.

¹¹ É importante salientar que o discurso cristão sobre o proselitismo judaico no medievo é muito mais o reforço de um elemento estigmatizador que uma realidade a ser combatida pela Igreja. Isso porque o judaísmo não é uma religião proselitista, ao contrário do islamismo e do próprio cristianismo. Apesar de aceitar conversões, a religiosidade judaica não busca estimulá-las, uma vez que se acredita que a salvação pelo cumprimento das leis da Torá é oferecida a toda a humanidade e não apenas aos praticantes do judaísmo.

Para compreender os mecanismos discursivos presentes nesta pesquisa, utilizaremos como metodologia a *Análise do Discurso* (ORLANDI, 1999, p.15), que pretende problematizar as formas de leitura de um objeto e seus sujeitos, levando-se em conta as dicotomias características da linguagem enquanto meio de enunciação de ideias. Nesse sentido, a *Análise do Discurso* entende que a linguagem não é neutra, mas carregada de sentido e significado. Para alcançar os princípios particulares de uma ideia, falada ou escrita, é necessário comprometer-se em elucidar seu sentido simbólico e político. Para o estudo histórico, não existem discursos neutros, uma vez que um discurso é também “[...] um ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos” (BRANDÃO, 2002, p. 12). O conceito de discurso procura dar conta do caráter duplo da linguagem que é ao mesmo tempo formal (linguístico) e subjetivo (extralinguístico). Para analisar corretamente um discurso, deve-se ter em conta o quadro institucional de produção deste, além dos embates históricos, sociais e políticos sobre o qual o discurso sustenta (BRANDÃO, 2002, p.18).

É importante perceber que o interlocutor de um texto, nesta pesquisa representado pelas cortes afonsinas em Castela no século XIII, não pode ser categorizado como elemento passivo na construção de símbolos e atribuição de significados de um discurso. A enunciação, como fato histórico-social, está atrelada às características de intersubjetividade humana. O momento da produção comunicativa é também o momento da busca por interlocutores concretos que, por sua vez, possuem papel preponderante e individual na leitura que fazem da palavra, por si um elemento de pluralência (BRANDÃO, 2002, p. 10). Diante dessas perspectivas, a linguagem enquanto substrato do discurso, em sua forma textual, não trata de um mesmo objeto visto de ângulos diferentes, mas de uma ampla multiplicidade de objetos (VEYNE, 1971). “As diferentes perspectivas pelas quais se observa um fato, ou acontecimento, dão origem a uma multidão de diferentes objetos de conhecimento, cada qual com suas características e propriedades” (ORLANDI, 2000, p. 15).

A *Análise do Discurso* enquanto metodologia surge como tentativa de se buscar, fora da prática interpretativa comum, as maneiras de significar próprias da matéria linguística, sem tomá-la apenas como sistema de análise conteudista, de forma a problematizar as maneiras de ler e produzir sentido, buscando-se a historicidade da linguagem e de seus usos, comprometendo-se com seus simbolismos e sentidos políticos. A contribuição da *Análise do Discurso* é a de nos colocar em estado de reflexão e, sem cairmos na ilusão de sermos conscientes de tudo, permitir-nos ao menos sermos capazes de uma relação menos ingênua com a linguagem. Dessa forma, não existe, propriamente, uma verdade oculta a ser revelada, mas sim variadas possibilidades interpretativas que o analista de um texto deve ser capaz de apreender e explicitar. O sujeito do discurso não é, necessariamente, aquele que decide conscientemente os sentidos de um texto, mas sim o ator de um lugar social sobre o qual ele enuncia.

Por sua vez, o discurso político (ORLANDI, 2006), tipo discursivo no qual se inserem os textos jurídicos promulgados no governo de Afonso X, caracteriza-se como um elemento de poder, capaz de atribuir e sustentar a superioridade de determinados grupos a partir da argumentação imposta ao conjunto social pela força simbólica. A ótica do discurso político deve ser, sempre, historicamente contextualizada, pois são seus fatores particulares os determinantes da relação interlocutor-sujeito e as consequências que advém desta relação são específicas. Deve-se, pois, ultrapassar a “ilusão do conteúdo” para se buscar a compreensão da lógica discursiva que constrói e legitima a complexidade dos valores sociais e das práticas políticas em um meio social.

Nesta pesquisa, o tratamento metodológico foi feito, em um primeiro momento, a partir da seleção e análise, nas fontes primárias analisadas, dos enunciados discursivos (leis) referentes aos judeus residentes nos domínios da coroa castelhano-leonesa. Em seguida, foi feito o levantamento crítico da bibliografia correlata ao tema, visando relacionar os enunciados contidos nas fontes ao seu contexto de produção, se é possível ter havido ou não aplicação prática da lei e em que medida essas leis reproduziam aspectos do imaginário cristão sobre os judeus da época. Buscou-se,

ainda, refletir sobre os processos de composição do texto, especialmente no que se refere à produção de um saber jurídico que possuiu bases em cânones e práticas de direito anteriores e também inovações próprias, em uma lógica discursiva jurídica impregnada de elementos político-religiosos.

No *Espéculo*, o discurso político de Afonso X visa garantir a submissão de todos os grupos sociais que se encontram sob seu domínio, em Castela. A sociedade é simbolicamente apresentada como um *corpo social*¹² composto pela cabeça (o rei) e os membros (os grupos sociais), que só podem funcionar adequadamente se todos os participantes exercerem suas funções em prol do bem comum, submetendo-se à vontade da cabeça, pois é ela que governa e comanda o ordenamento social. O *Fuero Real* estabelece este ordenamento no âmbito das comunidades locais, nas áreas urbanas ou no meio rural. Considera as especificidades destas comunidades, mas mantém sobre elas o mesmo rigor legislativo, de forma que nenhuma escape ao rígido controle da coroa. Busca consolidar o domínio político da monarquia através do ordenamento das atividades econômicas (cobrança de tributos, fiscalização, regulamentação das atividades agrícola e comercial), estabelecimento de critérios de elegibilidade política e jurídica (reforçando e, ao mesmo tempo, limitando o exercício de funções senhoriais e das magistraturas) e normatizando as condutas sociais. As *Siete Partidas*, por sua vez, funcionam como uma expressão política do discurso cristão da monarquia afonsina em Castela.

As simbologias religiosas que permeiam o conteúdo dos textos refletem a autoridade discursiva do próprio rei, interessado em defender os princípios da fé cristã contra os hereges e os infiéis, o que torna a religião não apenas um elemento cultural para esta sociedade, mas uma característica inerente a esta atribuição de poder político, com consequências específicas para a política e para a sociabilidade entre a comunidade cristã e as outras minorias religiosas. Para os judeus, isso significa a estigmatização

¹² Tema recorrente na Idade Média, inicialmente vinculado à teologia, em que a Igreja seria a cabeça, responsável por governar os outros membros em busca da harmonia social. No século XIII a metáfora será retomada pela monarquia cristã de Castela, atribuindo-se o governo da cabeça à coroa, única legisladora legítima por mandato divino (ALMEIDA, 2001/2002).

através do discurso de inferiorização de sua fé e natureza, a submissão, pelos efeitos jurídico-normativos dos textos, com força de lei, e a proteção, a partir do discurso da tolerância necessária à manutenção da coesão e da harmonia social.

O *corpus* documental selecionado para esta pesquisa compõe-se de códigos legislativos confeccionados e promulgados por escritores, juristas e legisladores a mando e com participação efetiva do rei de Castela e Leão, Afonso X, no século XIII. São textos de natureza jurídica que possuem expressivo valor político, pois funcionam como instrumentos de poder e controle da monarquia sobre a população do reino e social, pois visam garantir o equilíbrio das relações entre a coroa e o povo, bem como entre todos os súditos do rei em seu cotidiano.

De acordo com Feldman (2009, p. 593-594), durante o medievo, compõem-se cinco eixos principais acerca da tolerância à presença judaica nos reinos cristãos ocidentais: a) o impedimento do proselitismo e o controle das conversões; b) a proibição da conversão forçada de judeus ao cristianismo; c) a definição de espaços proscritos aos judeus; d) proteção das comunidades judaicas como garantia do exercício de suas atividades financeiras e comerciais; e) não concessão de cargos públicos ou de exercício de poder aos judeus. Tais normas são regidas, no plano do discurso teológico e da aplicação jurídica, por dois princípios norteadores: a natureza da (sobre)vivência dos judeus ligada ao testemunho do sofrimento de Cristo e da superioridade da Igreja e o aviltamento das comunidades judaicas como mecanismo de controle social, para evitar-se o “contágio” das comunidades cristãs.

Nos três documentos primários selecionados para análise, *Espéculo*, *Fuero Real* e *Siete Partidas* estes eixos e princípios norteadores apresentam-se explicitamente. Assentada sob a perspectiva teológico-doutrinária católica, a separação rígida entre judeus e cristãos aparece como grande objetivo das leis relacionadas ao ordenamento religioso da sociedade, propagando-se a inferioridade dos primeiros, acusados de deicídio e de propagação do mal e a moralidade e defesa dos interesses do segundo grupo. Os preconceitos contra os judeus aparecem, assim, como instrumentos de

exclusão legal dos judeus da administração pública e limitação dos espaços sociais por eles frequentados. Entretanto, as tensões inerentes à convivência entre a população cristã e as minorias, em especial nos centros urbanos, exige que se criem mecanismos de proteção dos judeus contra a violência gratuita e as conversões forçadas. Apesar de não declarada, a importância dos judeus na administração e finanças do reino aparecem nas entrelinhas dos textos que pretendemos analisar, pois ainda que os mecanismos de proteção aos judeus sejam ambíguos, subsistem como objeto legal, considerado expressivo para nossa proposta de análise.

O trabalho com fontes legislativas na Idade Média merece algumas considerações. A tradição jurídica medieval é precoce na Península Ibérica, herdeira do direito romano e da legislação visigótica desde a conquista bárbara, no século VI. A invasão árabe desencadeou a observância de costumes jurídicos particulares nas áreas de domínio muçulmano, mesclando-se, em muitas delas, à realidade jurídica local. A tradição legislativa medieval não é, pois, contínua, e combinou elementos bastante diversos de acordo com a instituição de interesses e organizações políticas específicas. Os ordenamentos jurídicos propostos por Afonso X em Castela e Leão conformam o primeiro esforço de uma monarquia ibérica em compilar uma legislação ampla e única, capaz de regulamentar os aspectos mais importantes da vida pública, privada, religiosa, e social no reino.

Entretanto, ainda que esses esforços tenham significado o trabalho constante das cortes reais e a dedicação do rei em fazer chegar às diversas regiões do reino tais documentos, as realidades locais nem sempre foram de observância rigorosa às leis estabelecidas. Na prática, os magistrados e órgãos jurídicos, acostumados a princípios consuetudinários difusos e à falta de fiscalização, trabalhavam em função dos costumes locais e de interesses específicos. Os esforços legislativos do rei Afonso X podem ser vistos, entretanto, como reflexo da tendência centralizadora da monarquia castelhana conforme avançava a Reconquista, na construção de uma sociedade mais hierarquizada e organizada sobre os princípios da cristandade.

Esta tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo trata da biografia do rei Afonso X e do contexto de seu governo. Buscamos analisar e problematizar a atuação do monarca em relação ao processo histórico da *Reconquista*, especialmente no que se refere à situação de fragmentação territorial da Península Ibérica e ao projeto de unidade pretendido por coroas anteriores e levado a diante pelo rei Sábio. Nesse sentido, apresentamos o governo afonsino a partir da perspectiva de um projeto político cristão, sustentado por um discurso baseado em ampla produção intelectual, de caráter religioso, científico, literário e jurídico.

No segundo capítulo, discorremos sobre os reflexos da legislação ibérica anterior nos documentos jurídicos produzidos durante o governo de Afonso X. Tratamos da diversidade de códigos legais vigentes no território ibérico quando da ascensão do monarca ao trono, da influência das legislações romana, visigótica e canônica nos instrumentos legislativos afonsinos e do uso desses instrumentos como um princípio de afirmação da identidade cristã de seu governo.

No capítulo três, abordamos as características da experiência judaica sefardita no território comandado por Afonso X. Tratamos da vida social, econômica e religiosa das comunidades judaicas no contexto de uma monarquia oficialmente cristã. Analisamos a presença e circulação de judeus proeminentes nas cortes do rei e o discurso antijudaico corrente, mecanismos reveladores dos processos de estigmatização e tolerância aos quais os judeus castelhanos estavam submetidos.

Por fim, no capítulo quarto, debruçamo-nos sobre os principais documentos legislativos produzidos durante o governo de Afonso X, o *Especulo*, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*. Refletimos sobre a situação jurídica dos judeus no reino, buscando analisar e discutir de que forma estes documentos funcionavam como instrumentos de proteção, controle e repressão à 'ameaça judaica' presente no discurso estigmatizador dos judeus ao mesmo tempo em que garantia mecanismos de proteção às comunidades judaicas.

CAPÍTULO 1

Afonso X, o rei *Sábio* (1221-1284): a monarquia sob as égides da política e da religião

Afonso X foi um monarca amplamente prestigiado pela historiografia. Assumiu o trono de Castela e Leão em 1252. Seu reinado foi marcado por controvérsias e polêmicas relacionadas à expansão e consolidação da fé cristã na Península Ibérica, ao amplo projeto legislativo levado à cabo por seus funcionários e à maneira como lidava com as minorias do reino, tanto em seu cotidiano quando na esfera jurídica.

Nascido em 23 de novembro de 1221, na cidade de Toledo, estava inserido em um núcleo familiar de destaque: filho de Fernando III de Castela, genro de Jaime I de Aragão, sobrinho de Luís IX da França e cunhado de Eduardo I da Inglaterra, foi um monarca de atuação notória na Península Ibérica (O'CALLAGHAN, 2002, p. 13).

Além dos territórios de Castela e Leão, seu reinado estendia-se sobre diversas outras regiões conquistadas e/ou pacificadas por seu antecessor, como Jaén, Múrcia, Galícia, Sevilha, Córdoba e Algarve. Afonso X buscou unificar seus domínios através, principalmente, da pena e da atuação política, o que lhe rendeu uma série de êxitos, mas também episódios de resistência.

A historiografia tradicional espanhola não economizou em elogios ao monarca. José Miguel Carrión Gutiérrez descreveu-o como “[...] um poeta culto e refinado, protetor de sábios, artistas, poetas e intelectuais [...], um sonhador que despertou em seu tempo e segue despertando, ainda hoje, admiração, interesse e polêmica” (1997, p. 28).

Este tipo de colocação, apesar de dizer mais sobre a admiração mantida por alguns do que sobre a atuação do monarca propriamente, aponta para a importância de se lançar luz e reflexões sobre a extensão da obra afonsina, nos âmbitos da arte, literatura,

filosofia e direito. O interesse do monarca pelas letras influenciou sua maneira de fazer política através da escrita - quando possível - e da espada - quando necessário - tendo o uso da pena sido mais comumente empregado na maior parte do território já anteriormente pacificado por seu pai. Além disso, Afonso X, primogênito em uma linhagem nobre extensa e poderosa, teria sido educado desde jovem para ocupar o trono, uma vez que, em sua época, os primeiros filhos eram os legítimos sucessores das monarquias e herdeiros de seus bens patrimoniais. O próprio Afonso X defendeu a primogenitura e o direito de herança, como consta no texto de uma de suas importantes obras legislativas, as *Siete Partidas*, que será tratada em pormenores ao longo deste trabalho:

[...] segundo os sábios antigos nos mostram, o pai e o filho são como uma pessoa, pois dele é engendrado e recebe sua forma, e este naturalmente ajuda e esforça-se por sua vida, e depois de sua morte é a permanência de sua memória, pois fica em seu lugar. Por todas essas razões os devem honrar e guardar [os filhos aos pais] da morte assim como de todas as coisas que puderem lhe causar desonra, dano ou mal [...]. Isto por duas razões, a primeira pois o pai é o senhor [do reino] e a outra pois o senhorio do reino foi entregue por Deus que quis que o primeiro nascesse antes dos outros irmãos (*Segunda Partida* - XV, I).

Alegando, pois, que a sabedoria antiga e o direito divino garantiam a legitimidade de sua coroação, Afonso X teve que lidar com o questionamento sobre a validade da primogenitura advindo de seu próprio filho, Sancho IV (1258-1295). Insatisfeito com os esforços do pai em lançar-se candidato à coroa do Sacro Império Romano Germânico¹³ e na tentativa de impedir que a herança do reino fosse transmitida à descendência de seu falecido irmão mais velho, Sancho liderou uma rebelião contra Afonso X, que acabou por deserdá-lo publicamente (NIETO SORIA; LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, 2008, p. 13).

¹³ Após a morte de Frederico II, imperador do Sacro Império Romano Germânico, em 1250, o reino germânico foi dividido entre Conrado IV (que viria a falecer em 1254) e William da Holanda (falecido dois anos depois de Conrado). Foi a partir daí que Alfonso X passou a pleitear sua ascensão ao trono do Império, por conta de sua hereditariedade ligada à dinastia Hohenstaufen pela linhagem materna. Apesar dos esforços, Afonso não obteve sucesso na empreitada (SENKO, 2013, p. 214-215).

Afonso X foi, portanto, um monarca ímpar. Alinhado “o Sábio,” reconhecido como intelectual e poeta, foi chamado por historiadores contemporâneos de “imperador da cultura” e “patrono das letras e do saber”. Demonstrou uma personalidade flexível e, de certo modo, terna, quando, próximo de enfrentar a morte, comunicou ao mundo que havia perdoado seu filho Sancho, apontando seus ímpetus de sublevação como arroubo da juventude. Perdoou ainda os rebeldes por esse liderados, através de cartas oficiais seladas com a insígnia real, conforme consta na *Crónica del rei don Alfonso X* (1284, p. 66). Em outra carta dirigida ao papa Martin IV, rogou que este absolvesse seu filho e o recebesse em sua graça, reconhecendo seus direitos legítimos e permitindo-o gozar de sua condição nobre e sucessória, desde que respeitada a primogenitura que com afincado defendia em nome da tradição (O'CALLAGHAN, 2002, p. 319).

1.1 O governo de Afonso X no contexto da *Reconquista*

Os debates acerca da definição do termo *Reconquista* foram e continuam sendo intensos entre os historiadores. Hispanistas ibéricos, ingleses, franceses e italianos, entre outros, posicionam-se diversamente a respeito da dimensão de significado do termo, bem como sobre a utilização do mesmo enquanto conceito historiográfico. Para o medievalista Manuel González Jiménez, “Entre as várias questões que afetam a Idade Média peninsular em seu conjunto, nenhuma foi mais debatida que o conceito e significado da reconquista” (2003, p. 151).

Controversamente, são duas as posições mais comumente adotadas pelos hispanistas ao tratar dos usos do termo *Reconquista*: alguns argumentam que a utilização do termo não acarreta prejuízos à compreensão da história medieval ibérica, desde que aclaradas as pretensões enunciativas dos trabalhos que fazem uso do conceito. Outros, por sua vez, defendem a exclusão de seu uso das pesquisas historiográficas. Os adeptos desta segunda posição sustentam-se no fato de que o termo *Reconquista* não está presente em documentos específicos, tais como as crônicas comumente utilizadas como fonte primária para os estudos ibéricos medievais.

Nos documentos da época, o termo *restauratio* aparece frequentemente como demonstrativo de um projeto “encabeçado pelos reinos cristãos peninsulares na recuperação da antiga ordem política e territorial vigente em tempos visigóticos” (ALVARO; PRATA, 2014, p. 105). Alguns historiadores tendem, portanto, a substituir o termo *Reconquista*, em seus estudos, por expressões capazes de fornecer uma dimensão mais equilibrada às análises dos acontecimentos político-militares que tradicionalmente se condicionou chamar *Reconquista*, como “expansão dos reinos cristãos”, “expansão territorial-militar” ou “restauração dos reinos cristãos ibéricos”.

De fato, o termo *Reconquista* apresentou-se enquanto categoria de análise historiográfica em fins do século XVIII. Foi durante muito tempo utilizado como referência aos eventos políticos, militares, econômicos e sociais da Idade Média Central Ibérica. Entretanto, entendemos que o conceito, em si, não é suficientemente profundo para dar conta da realidade multifacetada que, quando adotado, pretendeu refletir. Sua utilização, neste trabalho, está condicionada a uma delimitação cronológica que diz respeito aos séculos XI-XIV, período em que as coroas cristãs ibéricas se lançaram em conflitos expansionistas justificados através da necessidade de restauração da ordem anteriormente expressa pela unidade visigótica abalada pela invasão muçulmana. Optamos, pois, por utilizar o termo *Reconquista* enquanto representativo da expansão militar dos reinos cristãs ibéricos durante o medievo central, fugindo, contudo, das simplificações e anacronismos aos quais o uso do termo pode conduzir.

Deste modo, a palavra *Reconquista* encerra uma profunda complexidade, pois abarca realidades plurais, por vezes contraditórias, no que se refere ao estabelecimento da hegemonia castelhana e às relações políticas e sociais existentes entre as diversas etnias envolvidas no processo: judeus, muçulmanos e cristãos. A palavra *Reconquista* carrega consigo um peso ideológico considerável: o que deveria ser reconquistado? Quem eram os responsáveis por devolver à Península Ibérica uma unidade político-cultural – e porque não dizer religiosa – legítima? Para tentar responder esses questionamentos, é necessário investigar a formação e o alastramento de uma

percepção unificadora da cristandade¹⁴ – e do Reino de Castela como sua representante incontestável – após o avanço muçulmano na região.

De acordo com o relato de Ibn Qutaiba, na *Crônica da conquista de Al-Andaluz*, escrita provavelmente no século XII, o Reino Visigótico foi conquistado pelo general mouro Tariq em 711 (NOGUEIRA, 2001, p. 277). As fontes do período silenciam acerca do significado desta conquista, mencionando apenas a rapidez com que mouros e árabes se lançaram sobre o território ibérico, destituindo a monarquias bárbaro-cristã.

Apesar da religiosidade oficial dos monarcas, a Hispânia da Antiguidade Tardia¹⁵ estava longe de conhecer um processo real de unificação: à falsa reunião política atribuída ao príncipe visigodo Leovigildo,¹⁶ no século VI, opunham-se comunidades rurais, poderios bizantinos no sul e uma população de origem judaica que, se não expressivamente numerosa em todo o território, era relevante para o contexto das cidades. Neste período, lideranças da nobreza disputavam o trono e poucos conseguiam ser sucedidos por seus filhos. Entretanto, a fórmula que buscou legitimar a existência de um poder cristão-visigótico unificado na Hispânia foi fortemente alimentada, e posteriormente

¹⁴ Adotamos como definição de cristandade as expressões da relação íntima entre a Igreja e a sociedade civil, mediadas pelo poder político dos monarcas cristãos. Este modelo eclesial de poder é característico da Idade Média ocidental, de maneira que a Igreja, em suas relações com os governantes, tornou-se uma espécie de poder estabelecido que legitimava o soberano, bem como definia seu papel e o alcance de suas ações, não deixando de ser também influenciada pelas perspectivas próprias dos reis cristãos que buscavam definir seu poderio utilizando-se de um discurso religioso em favor do cristianismo. Nas palavras de Richard, “cristandade é uma forma determinada de relação entre a Igreja e a sociedade civil, cuja mediação fundamental é o poder político. [...] Em um regime de cristandade, a Igreja procura assegurar sua presença e expandir seu poder na sociedade civil, utilizando antes de tudo a mediação do poder político” (1982, p. 9).

¹⁵ Antiguidade Tardia é um conceito histórico utilizado para definir as transformações sociais, políticas e econômicas ocorridas no Ocidente europeu entre os séculos III e V, que culminaram com o fim da hegemonia do poderio romano. A utilização do conceito leva em conta tanto as rupturas quanto as continuidades que se fizeram sentir com as ameaças e invasões germânicas no intervalo entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média, possuindo a “atribuição precípua de valorizar a especificidade de um mundo marcado pela fusão da cultura pagã clássica com os valores cristãos e bárbaros que há de aprender-se a reconhecer em sua originalidade e a julgar-se por si mesmo e não através dos cânones de outras idades” (SILVA, 2001, p. 68).

¹⁶ Leovigildo reinou sobre os visigodos de Toledo entre 569 e 586 e professava como religião o arianismo. Responsável pela pacificação de regiões como Córdoba e Ourense, anexou ainda a Cantábria e as Astúrias (COLLINS, 2005).

repetida à exaustão, por uma das maiores autoridades eclesiásticas de seu tempo, Isidoro de Sevilha.¹⁷

A motivação central [de Isidoro de Sevilha] é inserir os visigodos na história universal e obter para eles um lugar à altura de sua glória e de seus feitos: uma espécie de legitimidade histórica para o papel que Isidoro passa a atribuir aos visigodos, povo corajoso, lutador e de origens nobres. Isidoro usou de toda a sua erudição e de toda sua habilidade literária para provar essas teses [...] objetivando elaborar um passado glorioso para seu objeto (FELDMAN, 2017, p. 249).

A afirmação da existência de uma continuidade entre o passado glorioso e a necessidade de retomada do controle das terras castelhanas usurpadas pelos muçulmanos foi utilizada para legitimar as aristocracias locais em vias de consolidação. Tal princípio acabou por funcionar como suporte ideológico para o estabelecimento de formações sócio-políticas específicas e particulares entre as monarquias ibéricas, em especial a astur-leonesa e, em seu encaixe, a castelhana.

A ideia que a Espanha formava uma real unidade, conquistada pelos godos e sancionada pela *ordo* eclesiástica, com o prestígio especial dos vários Concílios de Toledo, portanto, uma legítima unidade que foi usurpada pelo muçulmano invasor, vai ser lentamente elaborada e testada até constituir, no final do século XIII, uma realidade incontestável, que garantia aos cristãos, em especial aos castelhanos, o direito sagrado e historicamente legítimo de possuir e usufruir da Península e no limite, dela expulsar estrangeiros e infiéis (NOGUEIRA, 2001, p. 280).

O problema aqui, ao se pensar a maneira como a construção de um mito unificador foi empregada para consolidar e legitimar o ideal de *Reconquista*, é identificar os elementos de ruptura e continuidade que permeiam os intensos conflitos entre o islã e a cristandade medieval, entre o reino visigótico e as comunidades políticas que se formam no norte peninsular após a conquista muçulmana.

¹⁷ Historiadores divergem quanto ao seu local de nascimento, apontando Cartagena ou Sevilha, aproximadamente no ano de 560. Tornou-se bispo de Sevilha no ano 600 e permaneceu no cargo até 636, quando de sua morte. De pai hispano-romano e mãe goda, dedicou-se desde cedo à vida eclesiástica, tendo sido preparado por seu irmão, Leandro. Além do domínio do latim, possuía noções de hebraico e grego. Seu papel na política foi expressivo, mantendo grande proximidade com a realeza, especialmente com os reis Sisebuto, Suintila e Sisenando (ALDAMA, 1936; DIAZ y DIAZ, 2000, p. 98-99).

Ainda que o termo *Reconquista* não fosse utilizado no período, a documentação produzida nos séculos posteriores à invasão muçulmana é importantíssima para se pensar as consequências das ocupações e o projeto de restauração das coroas cristãs que começou a tomar forma. Escrita em 754, a *Crônica Moçárabe*, pretensamente uma continuação da *História dos Godos* de Isidoro de Sevilha, ainda que de qualidade inferior, condensa informações valiosas sobre a expansão omíada¹⁸ e as relações entre o ocidente e o oriente. Entre os séculos IX e X, a *Crônica de Afonso III* dá pistas acerca das intenções de expansão territorial da coroa cristã asturiana sobre o território dominado pelos muçulmanos.

No século XII, a *Crônica Silense*, de autoria atribuída a Domingo de Silos, e a *Crônica do Imperador Afonso III*, escrita pelo bispo de Oviedo, Pelayo, atribuem expressivos feitos de expansão territorial aos monarcas cristãos, afirmando ainda ser esta uma tática não apenas de conquista, mas de defesa contra a investida muçulmana. Durante o reinado de Fernando III, no século seguinte, a *Crônica latina dos reis de Castela*, de Juan, bispo de Osma, e a *De rebus hispaniae*, escrita por Rodrigo Jiménez de Rada, arcebispo de Toledo, também defendem um ideal de cristandade baseado no direito de governo das terras hispânicas atribuído às coroas cristãs, apoiando o militarismo e a busca pelo controle nas terras da região e o avanço sobre os territórios controlados pelo califado oriental.

Ainda no século XIII, produzidas sob vistas do monarca Afonso X de Castela e Leão, a *Primeira Crônica Geral* e a *Grande e General Estoria* representam o esforço real de legitimação do poder do soberano sobre os territórios conquistados por seus antecessores e governado sob a égide do cristianismo. Considerando-os herdeiros do poderio imperial romano, a imagem dos reis cristãos ibéricos é construída com base na legitimidade de seu poder herdado dos reinos germânicos que os antecederam – especialmente no caso do território antes ocupado pelos visigodos. Infere-se, ainda,

¹⁸ O Califado Omíada foi o segundo califado islâmico estabelecido após a morte de Maomé. A dinastia Omíada, originária da Península Arábica, conseguiu afirmar seu poder no mundo muçulmano após o fim da *Primeira Guerra Civil Islâmica*, em 661 e teve como sede política a capital Damasco, na Síria. Os omíadas avançaram sobre diversos territórios ocidentais, entre eles o Magrebe, porção noroeste da África, e a Península Ibérica (MADELUNG, 1998, p. 72).

que partiu do reino asturiano o projeto de restauração do poder cristão sobre a Península Ibérica, o que justificaria o militarismo e a conquista das terras que, afirma-se no documento – haviam sido invadidas pelos povos de origem árabe (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, s/d).

Com repercussão considerável na época, as obras foram amplamente utilizadas pelos historiadores que caracterizam o projeto político da cristandade ibérica – de interesse da Igreja e das realezas de então – como um projeto de *Reconquista*. Seguem o mesmo direcionamento as *Crônicas* de Pedro López de Ayala, escrita no século XIV e a *Crónica de los reyes católicos*, escrita por Diego de Valera no século XV.

Após a unificação dos reinos de Castela, Leão e Aragão, em finais do século XV, a historiografia ocupou-se em defender a unidade territorial e cultural ibérica, sem, entretanto, perder de vista o signo religioso cristão católico ostentado pela coroa. Entretanto, é importante salientar que tal visão diz respeito mais a um projeto político de defesa dos interesses reais que uma expressão da realidade política espanhola. Isso porque, nos séculos XVI e XVII, o território espanhol era composto por diversas comunidades bastante diferenciadas entre si, mas que prestavam lealdade a um mesmo monarca (WILLIAMS, 2012, p. 42). Para John Elliott (2005), a Espanha deste período era um território formado por diversas entidades relativamente autônomas. Era comum que cada província ou reino mantivesse suas próprias instituições políticas, leis e privilégios, muitos destes existentes antes mesmo da união com a coroa castelhana.

Em meio a este contexto plural, a *História da Espanha*, escrita pelo Padre Juan Mariana, reflete a necessidade de se construir um discurso de defesa de uma identidade espanhola comum, que pudesse unir os interesses centrífugos em torno da monarquia instituída. Dessa forma, o “conceito de Espanha e o sentimento de pertença a essa entidade são instrumentos fundamentais da Monarquia dos Habsburgos para a criação do império espanhol; assumindo a História, juntamente com a língua e a religião, um papel chave na construção de ambos” (WILLIAMS, 2012, p. 43).

O termo *Reconquista* surgiu no século XVIII, sendo frequentemente utilizado pelos interessados em dar sustentação ao ideal de unidade da 'nação' espanhola, apregoando a legitimidade das conquistas territoriais das coroas cristãs ao longo do medievo. Essa historiografia tradicional é representada por escritores conservadores, como Antonio Ponz e sua obra *Viaje de España*, e eclesiásticos de destaque, como Enrique Flórez, autor de *Espanha Sagrada* e Juan Francisco Masdeu, autor da *Historia crítica de España*. Para esses autores, as guerras movidas pelas coroas cristãs ao longo do medievo teriam sido responsáveis por garantir a unidade e a supremacia castelo-leonesa, base da formação histórica espanhola. Neste sentido, valorizava-se a conexão entre a *Reconquista* e a unidade cultural espanhola, esta última, resultado histórico da primeira.

O século XIX não trouxe grandes inovações na perspectiva historiográfica acerca da *Reconquista* espanhola. De fato, a produção histórica deste período pode ser dividida em duas correntes: uma de caráter liberal, porém com pouca repercussão, representada por Modesto Lafuente y Zamalloa e Juan Valera; outra, de perspectiva reacionária, da qual faz parte Marcelino Menéndez y Pelayo, que defendeu em sua *Historia de los heterodoxos españoles* uma visão tradicional de *Reconquista* baseada nos ideais de cristandade construídos e legitimados por Isidoro de Sevilha, no século VII e seus sucessores anteriormente comentados Juan Mariana e Flórez.

A percepção dos espanhóis sobre sua própria história transformou-se ao fim da Guerra Hispano-Americana de 1898, que teve início após a explosão de um navio norte-americano atracado no porto de Havana, no contexto das guerras de independência cubana contra o domínio espanhol. O ataque ao encouraçado foi atribuído, pelo jornalismo da época, ao interesse espanhol em manter o controle sobre a ilha, agitando a opinião pública estadunidense. As pressões políticas levaram o governo dos Estados Unidos a declarar formalmente guerra à Espanha. O conflito durou cerca de 10 semanas e terminou de maneira favorável aos norte-americanos, que obtiveram controle temporário sobre parte da região caribenha, antiga possessão colonial espanhola. A derrota na guerra e a desestruturação do Império Ultramarino Espanhol

deram início a um movimento de reavaliação filosófica e artística profunda da sociedade espanhola, com consequências também para a historiografia nacional, que adquiriu um caráter mais crítico e inovador (RUIZ, 1998, p. 9).

Essa diversificação no pensamento hispanista do século XX acompanhou as transformações surgidas no seio da própria disciplina e tiveram profundas implicações na forma de se conceber, pensar e escrever história. Afirmando-se enquanto disciplina científica, a história viu-se dividida entre duas perspectivas: uma positivista, que valorizava a objetividade do trabalho histórico e sua vinculação inexorável ao fato, ou evento; outra de caráter mais generalista, com ramificações pela história cultural e pela história das ideias.

Os ideais positivistas encontraram terreno fértil em meio ao estabelecimento do Regime Franquista após a *Guerra Civil Espanhola*, em 1939. Neste contexto, o conceito de *Reconquista* foi utilizado como instrumento de propaganda política. Após alçar-se ao poder, Francisco Franco iniciou uma batalha sistemática de legitimação e fortalecimento de sua autoridade e de seu governo, utilizando-se para isso a força e as letras. Buscou-se, assim, construir uma imagem heroica e mítica do general, invocando-se para isso personagens históricos de destaque no passado espanhol, associando-se ainda o contexto pós-guerra ao militarismo característico da Idade Média pensada sob a ótica da existência de um movimento legítimo de *Reconquista*.

Assim, uma das mais constantes atitudes executadas por Franco foi a de procurar no passado medieval ibérico de “intermitentes guerras e fulguerosos guerreiros”, o baú de heróis e mitos que seriam utilizados para seu serviço. Nesse sentido, durante todas as décadas de seu governo, sobretudo nos primeiros anos quando se torna mais do que necessário fortalecer as bases ideológicas do regime, Franco vai se utilizar o tão popular conceito de *Reconquista* como aporte de reforço e legitimação (ALVARO; PRATA, 2014, p. 110).

As mais frequentes associações à imagem de Franco, neste período, invocavam as biografias medievais de Pelayo¹⁹ e El Cid.²⁰ Pelayo era evocado, por autores simpatizantes do regime ou que trabalhavam a mando do gabinete do ditador, como o iniciador do movimento de expulsão dos muçulmanos das terras ibéricas após a Batalha de Covadonga, em 718. Franco, por sua vez, teria sob sua responsabilidade a difícil tarefa de afastar o mal do comunismo e seus simpatizantes, o que o colocava em posição de redentor da Espanha contemporânea. Da mesma maneira, a utilização da imagem apologética de El Cid, proposta sob uma visão positivista, buscava criar um paralelismo com a imagem de Franco a partir de qualidades como a força, a bravura, a defesa de ideais e valores tradicionais e a preservação da honra.

Falar em *Reconquista* nas primeiras décadas de estabelecimento do regime franquista, portanto, significava aludir ao processo heroico de expansão iniciado pelas coroas cristãs das Astúrias no século VIII, em represália ao avanço muçulmano oriundo do oriente e do norte da África, e concretizado apenas após a conquista de Granada, no século XV. Tal perspectiva é defendida em obras como *El Caudillo de la nueva Reconquista de Espanha*, escrita em 1938, por Juan Fernández, e *La guerra de reconquista española que ha salvado a Europa del comunismo*, de Enrique Esperabé, publicada em 1939, e possuem teor claramente propagandístico.

Ainda assim, alguns historiadores ousaram fazer frente à censura e violência características do apogeu do franquismo espanhol, pagando por vezes o preço da perseguição e do exílio. Escrevendo da Argentina, o medievalista Claudio Sanchez-Albornoz foi um importante contestador dessa visão tradicional sobre a *Reconquista*.

¹⁹ Apesar de sua origem ser controversa entre os historiadores, Pelayo foi retratado em crônicas de sua época como um importante nobre visigodo que se refugiou nas Astúrias após uma sucessão de conflitos familiares. Cristão fervoroso, teria peregrinado até Jerusalém. Preso pelas forças muçulmanas após a invasão, escapou e planejou um contra-ataque, iniciando um movimento de resistência cristã. Após a vitória na Batalha de Covadonga, em 722, foi proclamado rei das Astúrias. Faleceu em 737 (MATTOSO, 1992).

²⁰ Rodrigo Díaz de Vivar, apelidado El Cid, nasceu em Burgos, Castela, em 1043. Tornou-se conhecido entre cristãos e muçulmanos por atuar como mercenário nos dois lados do conflito pelo domínio do território ibérico. Desterrado de sua terra natal, foi chamado para prestar socorro após a invasão almorávida de 1089. Partiu para Valencia após saber do assassinato de um amigo em um motim. Após a conquista do território, em 1094, tornou-se rei de Valencia até sua morte, em 1099 (FLETCHER, 2002).

Sua tese em *España: un enigma histórico*, publicado em 1956, era a de que não existiu, ao longo da Idade Média ibérica, um projeto pensado e executado nos moldes de uma reconquista de terras ocupadas por exércitos inimigos. Para ele, o avanço iniciado por Pelayo, no século VIII, dizia respeito a uma tentativa isolada de expansão territorial, o que era comum ao pensamento e ações políticas do período. O autor argumenta, ainda, que nos primeiros séculos da Idade Média, para além dos conflitos territoriais entre os monarcas do norte e as regiões islamizadas do centro-sul, existiam também rivalidades entre coroas cristãs que, por vezes, levaram a disputas militares e relações de tensão. Em suas palavras,

[...] o programa de recuperação total do território não era algo que se houvesse concebido e planejado desde o início em 722, não passando de um equívoco a interpretação sobre a continuidade do movimento de Pelayo até o século XVI (SANCHEZ-ALBORNOZ apud RÍOS SALOMA, 2013, p. 64).

As ideias defendidas por Sanchez-Albornoz opunham-se às de outro historiador espanhol, o que acabou por tornar-se uma polémica. Américo Castro, em *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, publicado pela primeira vez em 1948, procurou analisar a formação e o desenvolvimento do modelo espanhol de identidade e pensamento, também denominado hispanicidade. Para ele, o marco inicial de formação da Espanha Moderna foram as invasões muçulmanas de 711. O enfrentamento da ofensiva árabe, caracterizada como processo de *Reconquista*, foi responsável por modelar, gradualmente, o espaço vital espanhol, desenrolar histórico que propiciou o surgimento e amalgamento dos laços de identidade e a consciência do “ser espanhol”.

Castro afirmou, ainda, que a união entre a esfera política e a religiosa é um aspecto específico da história e identidade espanhola. O “espanhol” medieval se identifica como cristão e convive com judeus e mouros, algumas vezes conflituosamente e outras sob princípios de tolerância e troca cultural. Os reflexos dessa vivência estão em todos os aspectos do cotidiano na Espanha moderna: na língua, na literatura, na música, na arquitetura, na ciência, etc. A *Reconquista* foi, para Castro, a materialização desta identidade religiosa em resposta à invasão muçulmana. Sua consequência mais

expressiva, por outro lado, foi ter possibilitado o contato entre culturas baseadas em uma experiência religiosa de realidade que moldaram, na modernidade, uma identidade singular.

Os debates em torno do conceito de *Reconquista* intensificaram-se com a publicação do artigo *Sobre las Orígenes Sociales de la Reconquista*, em 1965, de Abilio Barbero e Marcelo Vigil. Neste, os autores afirmam que as populações do norte da Península Ibérica – sobretudo a cantábrica e a asturiana – viviam, no século VIII, de maneira independente frente à centralização visigoda, fruto do enfrentamento contra as investidas românicas e germânicas em seu território. A *Batalha de Covadonga*, liderada por Pelayo, teria sido, portanto, uma reação natural dos povos nortenhos contra a presença estrangeira, dessa vez caracterizada pelo avanço muçulmano.

Não seria este, pois, o início de um movimento de *Reconquista*, mas o resultado da dinâmica própria de expansão econômica, demográfica e política dos reinos do norte (BARBERO; VIGIL, 1965, p. 271-339). Nas palavras de Bruno G. Alvaro e Rafael C. Prata “[...]não havendo ligação entre godos e cantábricos no século VIII, tais atos de expansão não podem ser vistos como ‘ações reconquistadoras’, pois os cantábricos não tinham assim o que reconquistar, pois nada haviam perdido” (2014, p. 107).

Para Barbero e Vigil, a *Reconquista* pode ser definida como um instrumento ideológico criado entre os séculos IX e X pela corte astur-leonesa de Afonso III, com o objetivo de legitimar a expansão territorial, bem como fortalecer o poder do monarca interessado em aumentar o alcance de sua influência. Esse instrumento baseava-se na afirmação de que havia uma continuidade entre a história ibérica nortenha e o passado ibérico visigótico, justificando-se assim as ações político-militares da coroa.

O fenômeno histórico chamado *Reconquista* não obedeceu, em suas origens, a motivos puramente políticos e religiosos [...]. Seu dinamismo nasceu da ideia de ser uma continuação de um movimento de expansão de povos e iam alcançando formas de desenvolvimento econômico e social superiores (BARBERO; VIGIL, 1965, p. 289).

Diversos medievalistas lançaram-se a defender ou atacar as proposições levantadas por Barbero e Vigil. Isto foi possível devido ao contexto de enfraquecimento do franquismo na Espanha, a partir da década de 70, passando a historiografia a gozar de maior liberdade para discutir, analisar e contestar o conceito de *Reconquista* até então engessado para favorecer a imagem do governante.

Sánchez-Albornoz voltou à cena para contestar as interpretações de Barbero e Vigil com o artigo *El por qué de España: un enigma histórico* (1983, p. 197-208). Para ele, era possível verificar a existência de uma base fundamental nas estruturas sociais, políticas e culturais da Hispânia sustentada pela herança romano-visigótica e recuperada pela monarquia castelhana através da *Reconquista*.

García de Cortázar (1992), ponderou mais profundamente sobre a construção e continuidade da herança política dos visigodos na Península Ibérica. O autor acredita que esta herança foi construída gradativamente, conforme deu-se a formação dos diversos reinos ibéricos medievais, tornando-se impossível estabelecer uma continuidade institucional entre o Reino Visigótico e os reinos cristãos posteriores. Para ele, o deslocamento das elites locais levou a uma total ruptura com a sociedade romano-visigótica, pois os novos núcleos políticos organizaram-se de maneira particular, alterando-se a maneira como as sociedades sob sua liderança produziam e viviam. Apesar da sobrevivência de traços culturais consideráveis, novas bases de sobrevivência transformaram-se em novos princípios de organização social.

José Mínguez (2005), mais comedido em sua interpretação, buscou articular rupturas e permanências envolvidas no episódio da *Reconquista*. Para ele, apesar das profundas transformações sociais, políticas e econômicas causadas pelo processo, as continuidades perceptíveis são inúmeras e podem ser verificadas em todos os níveis: nas estruturas de poder e direito, na crença religiosa, nos mecanismos de produção e nas relações cotidianas que caracterizavam as populações bárbaro-romanas e a nova cristandade.

Mais recentemente, Joseph O'Callaghan (2002) incorporou ao debate o papel e a atuação do papado, através das bulas de cruzadas, que emprestaram um caráter religioso para as disputas reais ibéricas. Para o historiador, a ação da Igreja contribuiu para transformar os conflitos militares existentes na península em uma Cruzada, cooptando reis e população a partir da afirmação do direito legítimo da cristandade ao território castelhano. Entretanto, a problematização acerca do alcance do apelo do discurso religioso cristão às minorias não cristãs do território é pouco profunda, não ficando claro em que medida a proteção e tolerância dada pelos reis cristãos às comunidades judaicas, por exemplo, significaram a adesão dessas comunidades a uma perspectiva de legitimidade do direito destas coroas ao reino.

A despeito destas controvérsias historiográficas, a francesa Adeline Rucquoi (1995) tem se esforçado em demonstrar a ligação entre o mundo visigótico e os posteriores reinos ibéricos, identificando as permanentes instituições políticas e sociais que teriam surgido antes da invasão muçulmana e se solidificado durante a empreitada da *Reconquista*. No centro dessa percepção está a ideia de que o Reino Asturiano, do qual os reinos ibéricos estabelecidos com a *Reconquista* derivam, possui uma origem hispano-visigótica incontestável.

Sob os princípios da antropologia histórica, Rucquoi afirma que, em torno do mediterrâneo medieval, erigiam-se três importantes centros de gravitação do cristianismo: Jerusalém, Roma e Santiago de Compostela, este último em território ibérico. A Espanha medieval, em oposição à ruralização, tradição cultural germânica e permanências de culto ligadas ao pensamento mágico pagão dos territórios da França, Inglaterra e Alemanha, possuía vínculos expressivos com a cultura e o direito romano, uma vasta e expressiva evangelização cristã e intensa atividade urbana. Tais características podem ser comprovadas através da vinculação da *Lex Visigothorum*,²¹ um conjunto legislativo que mesclava princípios romanos a instrumentos do direito

²¹ Conjunto de leis visigóticas promulgadas pelo rei Recesvinto no século VII. Com influência da tradição romana, foi aprovado pelo VIII Concílio de Toledo. Sua versão latina foi completada por Ervigio em 681. Mais tarde, traduzido e publicado em forma narrativa pela coroa castelhana, ficou conhecido como *Fuero Juzgo*.

canônico, bem como da compilação *Hispana Collectio*²², que trata da existência de uma ideologia de unificação do poder monárquico no território ibérico e a ampla autonomia eclesiástica dos bispos da região, que se envolveram, a despeito de sua liberdade, em disputas teológicas consideravelmente importantes.

Congregados, esses elementos reforçaram, no imaginário da cristandade ibérica sobre si mesma, a ideia de unidade. Apesar das diferenças de interesse existentes entre nobres, reis e outras autoridades locais, inclusive eclesiásticas, a sociedade castelhana da Idade Média era, antes mesmo e durante a *Reconquista*, uma “sociedade organizada para a guerra” (RUCQUOI, 1995, p. 216). A nobreza local, nas áreas rurais ou urbanizadas, esforçava-se em capitanear provimentos em favor da atividade militar. O pagamento de impostos era considerado, entre a população não nobre, uma maneira de servir ao rei na luta contra o infiel.

O peso da guerra, real ou tomada como pretexto, modela com efeito uma sociedade na qual a organização da defesa, defesa dos homens, defesa do território e dos seus recursos e participação nas expedições militares, tinha por corolário o reagrupamento e a estruturação precoce das comunidades. A articulação entre os senhores, laicos ou eclesiásticos, e as comunidades que deles dependiam, característica dos séculos XI e XII, foi progressivamente substituída pela que se estabeleceu entre os centros urbanos e seus campos, à medida que se ia fazendo a reconquista (RUCQUOI, 1995, p. 230).

No contexto de uma sociedade permeada por conflitos armados, a *Reconquista* foi, para Adeline Rucquoi, consequência de uma guerra santa iniciada pelas monarquias nortenhãs que desejavam reforçar seu poder e lançar-se sobre outros a seu alcance, levando consigo o mito legitimador de sua unidade: o cristianismo, herança de seu passado bárbaro-romano. A adesão populacional a esta empreitada pode ser explicada pela incapacidade do clero castelhano em impor plenamente sua função de mediadores entre Deus e os homens: ao combater, o espanhol nobre ou não nobre tinha o paraíso assegurado, sem necessidade de intermediários às suas orações. Até mesmo os camponeses, com exceção da Catalunha e algumas regiões aragonesas, podiam

²² Conjunto de leis canônicas e decretos eclesiásticos promulgados após o Concílio de Toledo de 633 e ligados à tradição representada por Isidoro de Sevilha (c. 560 – 636).

almejar uma melhoria de sua condição ao oferecer seus serviços em prol da expulsão dos infiéis. Através das armas, o acesso à nobreza e a mobilidade social não estavam fechados.

Teófilo Ruiz (1984, p. 429-453), em um estudo sobre as representações de sacralidade das coroas cristãs na Península Ibérica durante a Idade Média, esclarece que os reis castelhanos não eram ungidos ou coroados, costume difundido nos territórios da França, da Inglaterra e do Sacro-Império. Entretanto, rituais como o hasteamento da bandeira e reconhecimento do escudo real eram comuns, herança claramente visigótica.

A ausência de uma cerimônia de sacralização régia pode ser entendida como um atraso na conceptualização dos instrumentos do poder, ao mesmo tempo que a vitória de um alto clero cujo lugar não era contestado por ninguém. Do mesmo modo, a ausência de edifícios específicos para acolher as reuniões dos conselhos municipais ou as cortes [...] – as reuniões tinham lugar em igrejas e mosteiros – prova a submissão do poder temporal ao espiritual e dos laicos aos eclesiásticos (RUCQUOI, 1995, p. 289-290).

Entretanto, a realeza castelhana não se submetia aos caprichos dos eclesiásticos locais de maneira ingênua ou absoluta. Ao contrário, como herdeiros da tradição visigótica sob a qual reclamavam sua legitimidade, os reis ibéricos consideravam-se superiores aos seus bispos, e responsáveis pela “defesa da fé face à fraude dos judeus e às mentiras dos heréticos”, conforme salienta o *Fuero Juzgo* de Recesvinto.²³ Os concílios castelhanos da baixa Idade Média foram, da mesma forma que haviam sido no passado visigótico, assembleias plenárias de bispos e nobres alocados sob a autoridade do monarca para tratar de assuntos religiosos, jurídicos, econômicos ou sociais do reino.

Não se pode negligenciar, em que pese a importância da autoridade monárquica, a influência do pensamento religioso sobre as ações militares dos reis durante a *Reconquista*. Grandes monarcas da história peninsular ibérica, como Afonso II em Oviedo, no século VIII e Afonso III em Leão, no século IX, rodearam-se de clérigos

²³ Rei de origem visigótica que governou a Hispânia no período entre 653 e 672.

letrados, empenhados em reivindicar, em seus escritos, a herança visigótica em nome da qual os reis empreendiam a tarefa de expulsão dos infiéis. Em suas crônicas, esses colaboradores não cansam de repetir que era dever do rei dirigir a luta contra os muçulmanos, retomando o controle e a unidade roubada da cristandade alguns séculos antes.

A tomada de Toledo, em 1085, teve como consequência a nomeação de Afonso VI como imperador de Castela e Leão. Na tradição jurídica hispânica, o título imperial distingue-se dos princípios da *autoritas* e da *potestas*, constituindo-se um poder supremo de vida e morte.

O *imperium* não pressupõe uma unidade política, linguística, fiscal ou religiosa do espaço dentro do qual é exercido; exige, de todos que a ele se submetem, independentemente de seus costumes, língua ou religião, o reconhecimento de sua autoridade. Afonso X, no século XIII, pode assim figurar como 'rei das três religiões', do mesmo modo que era rei de Toledo, Jaén, Algarve, Córdoba, Sevilha, Murcia, Vizcaya e Molina. [...] O território sobre o qual se exerce este *imperium* não necessita, portanto, de unificação, ou melhor dizendo, de uniformização (RUCQUOI, 1995, p. 66).

Por mais que possa parecer paradoxal, é desta tradição jurídica de um poder real unificado que deriva um enorme mosaico de instituições de privilégios, sistemas fiscais, línguas e sistemas de representação: os grandes e pequenos 'estados' nobiliários. Sob a pretensa unidade monárquica espanhola, que pretendia ser reconhecida por todos, havia uma profunda liberdade de movimento cultural, econômico e social que sustentava sua efetividade.

Levando em conta toda esta produção historiográfica e os embates delas oriundos, acreditamos que o termo *Reconquista* diz respeito, sobretudo, a uma empresa de caráter militar que se revestiu com uma aura religiosa capaz de dar a ela sentido e coesão no contexto medieval ibérico. Permitiu ao rei transformar-se em 'defensor perpétuo' de seu povo, nobre e cavaleiro, um ideal guerreiro característico da casta nobiliária do período.

Mas o sentido da *Reconquista* não era apenas o de acumular território, consequência do crescimento demográfico dos séculos XI a XIII. A bula promulgada pelo papa Pascoal II em 1102 legitimou o avanço sobre os muçulmanos como uma guerra justa e santa, responsabilizando a população castelhana cruzadista por defender o ideal de cristandade permanentemente.

Se, por um lado, os reis e a nobreza não necessitavam da Igreja como intermediária para sua salvação, pois podiam alcançá-la através da guerra contra o infiel, a Igreja precisava do rei e dos castelhanos para recobrar seu território. Apesar de não figurar, na história espanhola, como uma das três ordens características dos reinos francos medievais,²⁴ a atuação da Igreja contra os mouros e árabes na Península Ibérica ajudou a reforçar a convicção da existência de uma conexão direta entre os cristãos de Castela e seu rei com Deus.

Em meio às disputas territoriais entre cristãos e muçulmanos, encontravam-se numerosas comunidades judaicas. É difícil estabelecer ao certo o momento exato da chegada de judeus à Península Ibérica, existindo um amplo debate historiográfico sobre o tema. Uma das controversas tradições aponta que esta presença pode ter sido anterior mesmo ao momento da crucificação de Jesus, no século I, consequência do exílio promovido por Nabucodonosor no período do Cativoiro Babilônico (BAER, 2001, p. 12). Outra vertente aponta a intenção de Paulo de chegar à Península Ibérica para pregar às comunidades judaicas ali estabelecidas (FLANNERY, 1968, p. 48). Tais interpretações são polêmicas e carecem de comprovação documental, mas visam legitimar a presença judaica neste espaço desde um passado remoto.

Fato é que a presença judaica no território ibérico já estava estabelecida no contexto hispano visigótico. Foi, aliás, durante este período, no século VI, que ocorreu a primeira tentativa de conversão forçada dos judeus ali residentes ao catolicismo, ordenada pelo rei Sisebuto (565-621) com base nas ideias político-teológicas defendidas pelo bispo

²⁴ De acordo com Georges Duby (1982), o imaginário franco medieval constituía-se da divisão da sociedade em três ordens, definidas por sua função: aqueles que oram (*oratores*), aqueles que guerreiam (*bellatores*) e aqueles que trabalham (*laboratores*).

Isidoro de Sevilha. Decorreu daí uma intensa perseguição aos judeus do reino, que culminou em acusações variadas contra os mesmos (FELDMAN, 2009a, p. 2).

A derrocada cristã e a subida ao poder de dinastias muçulmanas na Península Ibérica legou aos judeus relativa tranquilidade, com uma tolerância maior a suas práticas religiosas e certa estabilidade. Tal situação perdurou até o século XI, momento em que a radicalização islâmica culminou em um processo de migração de levas de judeus para regiões cristianizadas no norte da Península Ibérica. Os reis cristãos de então os receberam com relativa tolerância e não tardou para que judeus com certo destaque e prestígio começassem a ocupar cargos administrativos para gerir áreas recém conquistadas em guerras de expansão, bem como administrar a cobrança de impostos em determinadas áreas.

Sem dúvida há uma necessidade do judeu e de suas habilidades. Junto com esta necessidade há um desejo de expansão dos reinos cristãos: há riquezas e cultura na parte central e sul da península. O germe do que viria ser, a assim depois denominada Reconquista, está no ar e propicia aos cavaleiros cristãos o desejo do saque e do botim (FELDMAN, 2009a, p. 3).

Desta maneira, a presença judaica pode ser tolerada nos reinos cristãos, em meio ao processo de *Reconquista*, devido em parte à utilidade das habilidades judaicas, especialmente no que se refere à gestão e aos negócios, em um contexto onde o inimigo maior eram as forças muçulmanas. Entretanto, não se pode deixar de considerar que o longo processo de retomada do território ibérico pelas coroas cristãs não foi homogêneo, havendo períodos mais ou menos harmoniosos e mais ou menos tensos. O cotidiano compartilhado entre as diversas matrizes religiosas e sociais foi permeado de momentos de maior proximidade social e convivência e outros de conflitos e violência. No caso da relação entre cristãos e judeus, houve episódios e tentativas de conversão forçada e momentos de relativa paz, um mecanismo de tolerância limitada, que envolvia os interesses da Igreja, das coroas e até mesmo das lideranças rabínicas. Ou seja, além dos interesses das coroas católicas em explorar as habilidades econômicas judaicas no contexto da *Reconquista* e sua conseqüente expansão

territorial, não se pode desconsiderar que a presença cultural, social e religiosa judaica provocou impactos importantes no cotidiano dos reinos ibéricos.

No caso castelhano, é perceptível o papel ativo e de destaque obtido por judeus no reino durante o período denominado *Reconquista*, em especial durante o reinado de Afonso X que, dado seu apreço pela atividade intelectual, não fez questão de excluir judeus renomados da convivência na corte real e em círculos culturais importantes, bem como se aproveitou da inclinação judaica para a atividade econômica para conferir cargos importantes à judeus que conquistaram certa ascensão e expressão social. Os mais destacados obtinham, inclusive, direitos especiais e livre acesso aos espaços elitizados.

Houve, entretanto, certa reação da Igreja, pois a proximidade nas relações implicava um risco de contágio e contaminação que, na percepção eclesiástica, poderia ser danosa do ponto de vista religioso. De acordo com Suarez Fernandez, as tensões entre o acolhimento judaico promovido pela coroa castelhana e os interesses eclesiásticos se tornaram evidentes com a codificação do que o autor denomina a *Constitutio pro iudaeis*, que define o mínimo de direitos que deveriam ser dispostos à comunidades judaicas nos reinos cristãos (1992, p. 15-16). O papa Inocêncio III fundamenta, do ponto de vista teológico, a prerrogativa de tolerância aos judeus na perspectiva agostiniana: a existência judaica deve ser garantida para darem testemunha da morte de Jesus e porque sua existência é condição para o cumprimento da profecia do Juízo Final. Entretanto, na visão do papa, essa tolerância é descrita em princípios mínimos e esvaziada de amplos direitos (MARCUS, 1938, p. 137-141).

Em 1215, o IV Concílio de Latrão estabeleceu a segregação definitiva dos judeus, que passariam a ser obrigados a utilizar um elemento que tornasse visível para toda a comunidade sua origem, uma rodela amarela pintada ou presa à vestimenta. Fernando III e Afonso X reclamaram autorização papal para não adotarem a regra. Percebe-se, pois, a preocupação dos monarcas em poupar os judeus da norma de distinção que poderia transformar-se em símbolo de infâmia e motivo de violência. Esta é mais uma

das condições que revela o status privilegiado dos judeus em Castela neste período. Entretanto, tal privilégio não significava a ausência de discursos de estigmatização das comunidades judaicas, especialmente em relação aos indivíduos de pouco ou nenhum prestígio social. Para estes, o judaísmo continuava sendo a marca do infiel, do deícida, do perigo contagioso ao qual os cristãos deveriam evitar, resultando em um ciclo repetitivo de tolerância e estigmatização.

1.2 Fragmentação, unidade política e poder régio em Castela

Ao mesmo tempo em que se desenrolavam os conflitos territoriais do processo de *Reconquista*, desenhavam-se relações de poder intrincadas em todo o território ibérico. O pensamento político dominante na Península Ibérica medieval herdou do passado romano a ideia de *imperium*,²⁵ enquanto forma de governar, e *dominium*,²⁶ enquanto direito de posse sobre a terra. Tal prerrogativa pode ser verificada, por exemplo, na fragmentação do poder central, dividido em instancias locais de poder. Nesse cenário, as pretensões senhoriais sobre as terras coexistiam com o desejo dos monarcas em expandir seu governo sobre a totalidade de seu reino (WOOD, 2008, p. 24).

O grupo social formado pelos donos de terras, ainda que reivindicassem autonomia jurídica e, em determinados contextos, buscassem fugir das amarras de controle do poder central, necessitavam deste para respaldar sua própria autoridade, bem como para assegurar seu direito de posse e uso da terra, inclusive diante de ameaças e/ou

²⁵ O termo *imperium* designava, no contexto romano, um princípio de autoridade, personificando no magistrado a supremacia do poder exercido sobre os súditos, exigindo-se reconhecimento e obediência. Entretanto, tal autoridade era limitada pelos direitos essenciais do cidadão e pelas garantias individuais observadas na *lex publica* – a lei. Aos detentores do *imperium* era garantido o poder de levantar tropas e comandá-las, apresentar propostas aos comícios, administrar a justiça, deter e punir cidadãos.

²⁶ No mundo romano, o *dominium* configurava um direito de posse concedido pelo Estado a particulares sobre suas terras. Por não abarcar o direito de propriedade – dado apenas ao Estado – o direito ao bem possuído poderia ser a qualquer momento revogado ou restituído à administração pública, buscando-se regulamentar a ocupação do espaço. Contudo, enquanto durasse a posse, esta deveria ser protegida pelo próprio Estado. Esta noção de posse/propriedade marcará a concepção jurídica do medievo ocidental, sendo comum que os monarcas, de propriedade das terras de seus reinos, designassem domínios a chefes e senhores locais que passavam a ter direito sobre a posse e a administração dessas terras.

insurgência de seus subordinados. Em contrapartida, para manter a efetividade de seu poder, os governantes buscavam assegurar para este grupo determinados privilégios jurídicos e fiscais. Esta relação ambígua entre a Coroa e a aristocracia senhorial amalgamava interesses nem sempre coesos, mas pertencentes a um mesmo extrato social que se sustentava sobre uma economia de base fundiária – considerando-se a arrecadação de impostos como parte da produção de riqueza extraída do uso da terra (WOOD, 2008, p. 25).

Tem-se, pois, que estes grupos diversos, porém não necessariamente antagônicos, ainda que divergissem em aspectos de sua convivência cotidiana, tendiam a ações conjuntas de proteção contra possíveis ameaças externas. A fragmentação social interna mantinha-se sob controle devido à capacidade de centralização política exercida pelo rei e pelos aristocratas mais influentes do reino. Decorre disto que, quanto maior a capacidade de centralização, mais fortes os instrumentos de legitimação da unidade, de forma que se pudesse amalgamar os interesses comuns e conter as diferenças e rivalidades.

É a partir deste modelo de pensamento político e organização social que compreendemos as ações das coroas castelhanas envolvidas no processo da *Reconquista*. De fato, os conflitos entre a aristocracia senhorial e a autoridade régia figuravam como parte da dinâmica da relação de forças nos reinos ibéricos medievais.

O imaginário sobre a necessidade de retomada das terras castelhanas ocupadas pelos muçulmanos desde o século VIII, formou-se, portanto, gradativamente. Se não estava presente nas ações de Pelayo em 718, tornou-se justificativa para os avanços militares astur-leoneses dos séculos IX e X. Conforme avançavam os reis cristãos, promovendo aos poucos uma maior centralização de seu poder político, através de anexações territoriais, acordos jurídicos e instituição de laços de vassalidade com as aristocracias locais, mais solidificava-se a ideia de que as terras islamizadas deveriam ser restauradas à ordem cristã, evocando-se o passado romano visigótico como referência de civilidade e direito.

Esse imaginário chegou ao século XIII com força e eloquência. Escritores da época, castelhanos e leoneses, consideravam-se herdeiros não só da tradição asturiana nortenha, mas da cultura cristã-visigótica como um todo (SOUZA JR., 2014, p. 158). Isso pode ser percebido, por exemplo, na *Primera Crónica General* de 1289, que afirma que, no momento da “invasão” do século VIII, o poder dos mouros era tão grande que “conquistaram toda a terra e a devastaram, e a colocaram sob seu senhorio, e daí em diante foi o reino dos godos e dos suevos destruído e arrasado por grande tempo” (MENÉNDEZ, 1955, p. 322). A *vendetta* – ‘vingança’ baseada no direito de justiça – é evocada como uma obrigação não só dos peninsulares, mas de toda a cristandade latina, conclamando-se cavaleiros, peões e cidadãos a participarem da cruzada ibérica contra os infiéis muçulmanos.

Amigos, todos nós somos espanhóis, e entraram os mouros em nossa terra e a conquistaram pois estavam os cristãos exaustos e dispersos. Os poucos de nós que resistiram nas montanhas e enfrentaram nossos inimigos, mataram e morreram em batalhas [...]. É por isso que peço que me socorram e me ajudem a tomar por vingança este mal que se abateu sobre a cristandade (MENÉNDEZ, 1955, p. 693).

Tal qual as crônicas, as obras jurídicas produzidas durante o governo de Afonso X sustentavam a proeminência política do monarca e serviam de suporte para suas pretensões territoriais. A documentação produzida no período ajudou a construir e solidificar o mito histórico que projetava o reino e a realeza a um patamar de superioridade em relação aos outros poderes peninsulares. Todo esse cabedal discursivo contribuiu para que se difundisse a ideia de que o projeto de *Reconquista* unia a cristandade ibérica sob um objetivo comum, sendo a coroa castelhana a ‘cabeça’ responsável por liderar e tornar viável esse projeto de expansão e unificação.

Assim como a alma permanece no coração do homem e por ela o corpo vive e se mantém, assim no rei permanece a justiça, que é vida e manutenção para o povo [...]. O rei é a cabeça do reino, pois assim como da cabeça nascem os sentidos através dos quais se comandam todos os membros do corpo, pelo comando que nasce do rei, que é senhor e cabeça de todo o reino, devem todos guiarem-se e obedecerem, ampará-lo e cuidar para que se sustente a cabeça, e através dela, todos os membros (*Espéculo*, 2-6-2).

Isto não significa que Afonso X representava uma unanimidade em seus territórios. As *Cantigas d'Escárnio e Maldizer* compostas no período mostram que havia rejeição ao mesmo por parte de cavaleiros oficiais, senhorios locais e aldeões, especialmente em regiões mais afastadas das cidades. Os poemas satíricos do rei acusam senhorios locais de omissão e rebeldia, e cavaleiros oficiais de faltarem às suas obrigações militares, salientado o mal que tal comportamento representava em um contexto de conflito com territórios vizinhos islamizados (LAPA, 1998).

Apesar da instabilidade das relações régio-nobiliárquicas características do medievo ibérico e que perpassaram também o reinado de Afonso X, a associação entre a realeza e a guerra de cruzada buscou estabelecer uma relação íntima entre a função do monarca de proteção do reino e o ideal de propagação da fé cristã. A produção do discurso que legitimava a monarquia guerreira castelhana não supunha uma atitude unilateral de imposição aos súditos por parte da coroa, afinal o poder real não derivava apenas de instrumentos de coerção e controle social, mas manifestava-se, dialeticamente, nas atitudes que partiam dos próprios súditos que nutriam expectativas de obtenção de segurança e privilégios que só poderiam existir caso a autoridade real fosse respeitada (SOUZA JR., 2014 p. 164). No contexto de amplitude das terras herdadas por Afonso X para administrar, bem como daquelas disponíveis para conquistar e povoar, a ideia de que a realeza deveria ser útil aparece ao lado da defesa desta como imprescindível à saúde do reino.

Para solidificar a imagem da realeza castelhana, suas qualidades eram inúmeras vezes exaltadas pelos escritos da época. Ideais de beleza, sabedoria, boa educação, refinamento dos costumes eram retratados ao lado da virtude guerreira e dos valores cristãos. Na *Primera Crónica General*, diversas autoridades antigas são evocadas, como Julio César²⁷ e Tito Flávio,²⁸ destacando-se suas qualidades e relacionando-as à realeza castelhana.

²⁷ Fue Julio Cesar uno de los mejores caualleros del mundo; nunca fue omne que mas batallas uenciesse que ell, ni que mas matasse enemigos (...) E pero on todo aquesto nunca Julio Cesar tantas batallas ouo nin tantos embragos, ni ouo tanto de ueer que dexasse de leer ni de estudiar noche ni dia, et de aprender muy de coraçon, de guisa que tanto apriso en griego et en latin, que fue ffilosopho. Nunca

Além da lembrança aos feitos antigos, aparecem ainda referências às batalhas ambientadas no período visigodo e no contexto de expansão do poderio de Castela. A guerra era, pois, uma imagem constante a povoar o imaginário dos ibéricos do século XIII e não poderia ser dissociada da própria imagem do governante, representação máxima da força, da coragem e da vitória.

Há ainda outro atributo considerado imprescindível ao rei da sabedoria e das armas em Castela: a virtude religiosa. O rei deveria ser o porta voz da cristandade latina na Península Ibérica. Essa era a expectativa de boa parte da população, desde a mais humilde até a aristocracia nobiliária. Em uma sociedade fortemente marcada pelo pensamento religioso, a coroa deveria representar a defesa da fé e a valorização do sagrado.

Ao inserir elementos teológicos e eclesiásticos nos códigos feitos para serem utilizados nos tribunais seculares, reafirmava Afonso X a unidade da lei e sua própria responsabilidade em garantir o cumprimento da fé cristã. Também dava uma boa prova de sua ortodoxia, destacando a unidade da fé compartilhada com o Bispo de Roma (O'CALLAGHAN, 1999, p. 77).

Se concordamos que as percepções que os grupos sociais, bem como os indivíduos, possuem acerca do poder ou de seu representante determinam seu comportamento em um contexto histórico específico, temos que tanto a autoridade política constituída quando os súditos a ela submetidos são constringidos a um tipo de comportamento esperado (STOPPINO, 2004, p. 937). Essas imagens construídas sobre o poder revelam características sociais importantes dos grupos que as produziram.

fue ninguno que mas ayna escriuiesse que ell, ni que mas ayna leyesse. E escriuiendo quatro escriuanos quanto mas escreuir podien, dicto ell uma uez quatro epistolas em uno, em muy frermosos latines, et auondolos a todos quanto escrevir pudieron. E demas sabie bien uersificar, et uersificaua muy fremoso et much ayna (MENÉNDEZ PIDAL, 1955, p. 94).

²⁸ Era omne de muy grand fuerça, et de tan buena memoria que no auie par. Era muy sutil a marauilla porá aprender de toda arte, quiere de batalla, quier de paz; et muy sabidor de armas et de caualgar; assi que numqua se combatio cauallero com el a que firiesse de lança, que le no matasse o lo no derribasse del cauallo en tierra (...). E era muy letrado em griego et em latin, quier em falar et mostrar um pleyto em qualquier lengua dellas, quier em fazer libros de qual natura sel antoiasse. E otrossi sabie algo en musica, de manera que cantaua alegremientre et com cordura. Em toda manera de caualleria era maestro acabado (MENÉNDEZ PIDAL, 1955, p. 138).

Na Península Ibérica medieval, o imaginário de uma população constantemente envolvida em conflitos militares e permanentemente vinculada à religiosidade, produziu um código de comportamento baseado na guerra e na fé. Estas normas comportamentais tornaram-se paradigmas coletivos que, se não delineavam necessariamente os modelos de conduta, ao menos sinalizavam um comportamento esperado.

Fora do âmbito das expectativas e mitos relacionados à constituição do poder, a realidade castelhana do século XIII era a de tensão entre o governante Afonso X e uma significativa parcela da aristocracia das terras recém conquistadas por seus antecessores. Para conseguir administrar a grande extensão de terras sob sua responsabilidade, o rei lançou-se na tarefa de compilação de documentos legislativos que pudessem, de alguma forma, equacionar as divergências e unificar as práticas jurídicas. Duas obras destacaram-se nesse contexto: o *Espéculo* e o *Fuero Real*.

O *Espéculo* é uma das mais importantes obras da proposta legislativa afonsina e contou, para sua composição, com a participação e o consentimento de arcebispos, especialistas de direito e homens importantes da corte. O *Fuero Real*, derivado do texto anterior – mas contendo aspectos particulares – foi enviado aos tribunais municipais castelhanos como um código legal que deveria substituir as velhas legislações e costumes difusos em vigor até então (MACDONALD, 1965). Este se vinculava e era hierarquicamente inferior ao *Espéculo*, que deveria ser a palavra final em caso de necessidade ou controvérsia. No prólogo do *Fuero Real* justifica-se sua realização e publicação como necessidade de vinculação entre a lei, o direito e a justiça em Castela.

Alguns anos mais tarde, pleiteando a coroa do Sacro Império Romano Germânico, Afonso X aumentou seus esforços em desenvolver mecanismos que solidificassem seu poder, alçando-o a patamares mais elevados. Surgem, então, em 1265, as *Siete Partidas*, que buscaram expandir e detalhar as proposições jurídicas promulgadas até então. Nestas, entre as inúmeras questões abordadas, estão as normatizações de convivência entre os cristãos e as minorias que compunham a população do reino,

judeus e muçulmanos. O documento, entretanto, só se tornou oficialmente válido no governo de Afonso XI (1312-1350).

A defesa da fé cristã perpassa toda a legislação e, às práticas consideradas avessas à fé oficial, aplicam-se severas punições. Para unir comunidades que viviam em um território tão extenso – do qual faziam parte Castela, Leão, Galícia, Sevilha, Córdoba, Murcia, Jaén e Algarve – Afonso X serviu-se do mito unificador que evocava o passado cristão em contraposição à presença islâmica nos territórios centro-sul da península. Esta ficção foi habilmente costurada utilizando-se o princípio legislativo, o recurso literário e o discurso da *Reconquista* proclamada por um rei dito sábio, corajoso e cristão.

Esse esforço discursivo de unificação não deixou de esbarrar, contudo, nos interesses das aristocracias fundiárias locais. Foram muitas as críticas e sublevações enfrentadas pelo rei e seus apoiadores. Parcelas consideráveis das elites agrárias reivindicavam o abandono da empreitada jurídica afonsina e a desistência de suas pretensões imperiais. Entretanto, conforme já afirmado anteriormente, a realeza e os setores nobiliários compunham um mesmo estamento social, ainda que possuíssem interesses próprios e diversos. Sustentados pela exploração do campesinato, tanto o rei quanto os duques e lordes do reino buscavam alimentar sua própria esfera de influência, o que culminava ora em alianças, ora em conflitos.

1.3 O caráter político cristão da monarquia castelhana

Assim como nos setores nobiliários, conflitos envolvendo a própria monarquia não eram incomuns na Península Ibérica medieval, em especial os relacionados à sucessão dinástica, como o ocorrido entre Afonso X e Sancho IV. Para os historiadores contemporâneos, as controvérsias políticas deste tipo demandam reflexões aprofundadas sobre os conceitos de autoridade e legitimidade, bem como das adequações destes conceitos aos momentos específicos em que se enquadram. Nos

reinos peninsulares hispânicos, tais conflitos repetiram-se paulatinamente desde a Idade Média Central até o início do século XVI (NIETO SORIA; LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, 2008, p.13), expondo particularidades importantes referentes aos meandros do poder e suas relações na região.

Os ideais de governança e estabilidade política, especialmente nos últimos séculos da Idade Média, dependiam da capacidade dos monarcas em assumir uma postura segura e considerada legítima diante de seus apoiadores e súditos. Tal perspectiva contribuiu para o crescimento da literatura cronística que tinha como referencial a biografia de reis que desejavam fortalecer sua imagem. Através deste tipo de narrativa, Afonso X buscou se associar à figura de seu pai e antecessores, justificando assim sua autoridade através do respaldo da tradição. A legalidade de seu governo foi sustentada pela remissão ao código legal visigodo, promulgado em 654 por Recesvinto e reafirmado por Fernando III em 1241, ficando conhecido como *Fuero Juzgo* (GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 1986, p. 212-213).

As bases da governabilidade defendida por Afonso X construíram-se, portanto, sob a afirmação de um legado político-cultural histórico legitimado não apenas através da guerra, mas sobretudo através da escrita. Este tipo de atuação marcou toda a trajetória do rei desde quando deixou de ser tutelado, aos 13 anos, por Don García Fernández de Villamayor (mordomo de Dona Berenguela, avó de Afonso) e sua esposa Doña Mayor Arias. Prática comum da nobreza hispânica medieval, a tutela permitia que:

[...] os infantes, mormente os primogênitos, crescessem sob o cultivo de uma educação principesca, virtuosa e sob a proteção de uma família de confiança em um ambiente cavaleiresco, mas tranquilo, longe das agitações e perigos da corte itinerante (FONTES, 2017, p. 30).

Além da proteção física, a tutela de Afonso X acabou por constituir uma importante influência cultural, familiarizando-o com o castelhano (quando de sua criação em Burgos) e com o galego (uma vez que seus tutores possuíam terras na Galícia, para onde deslocaram-se mais tarde). As informações sobre a educação formal do rei são escassas, mas é possível aferir que despertou nele um interesse profundo pelas letras,

dada sua paixão pela leitura e pelos livros durante a vida adulta (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2001, p. 291). Seu primeiro biógrafo, Juan Gil de Zamora, fez uma interessante descrição sobre a relação do rei com os estudos e as “boas maneiras”:

Transcorrida sua infância entre delícias, conforme apropriado para os filhos de reis, ele já se mostrou desde sua adolescência forte em engenho, diligente no estudo, brilhante em memória e, em relação ao seu exterior, discreto em eloquência, mestre em elegância, modesto no riso, honesto no olhar, singelo no andar, sóbrio no comer. Ninguém era mais liberal que ele, a tal ponto que sua liberalidade tomou forma de prodigalidade (FITA apud GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1999, p. 20).

Este tipo de relato está adequadamente sintonizado com os *espelhos de príncipes*, manuais de orientação ao exercício do bom governo destinado aos monarcas e que tratava do cultivo das virtudes do rei como sábio e guerreiro, exaltando-se suas características interiores e exteriores, apresentando-o como um infante criado e predestinado a ser um rei exemplar. Este gênero literário teve papel importante na história, pois exerceu influência na formação e legitimação do exercício do poder. As obras deste tipo foram lidas por um público nobiliário que pode ser considerado amplo e fiel, especialmente em fins da Idade Média e início da Modernidade (HAHN, 2006, p. 157).

Na Península Ibérica, os espelhos de príncipes guardavam relação com a ideia de uma sociedade organicista, orientada para a harmonia através da consolidação das hierarquias sociais, sendo o rei seu mais alto representante e dignitário (RUCQUOI, 2016, p. 7). Como biógrafo, Zamora procurou atribuir a Afonso X uma imagem virtuosa, exaltando-o frente aos outros nobres de seu tempo, ressaltando sua temperança, dedicação e intelectualidade, características típicas de um “rei sábio”, em consonância com o que era esperado das monarquias hispânicas desde o período visigótico e que se encontrava postulado no *Liber Iudiciorum*: “[...] do bom rei que devia ser moderado nas ações judiciais, temperado em sua vida, comedido em suas despesas, não tomar nada pela força e buscar o interesse de seu povo” (RUCQUOI, 2016, p. 8).

Para Jacques Le Goff, eram três as características fundamentais de um monarca medieval: o caráter cristão, construído à imagem de Deus e reafirmado pelas personagens bíblicas Davi e Salomão; o caráter ministerial, com a aceitação das limitações e obrigações religiosas, submisso à Igreja e defensor da fé e do povo; o caráter sagrado, vinculado à ocupação do topo da hierarquia social, destacando-se em meio à nobreza e à aristocracia que o rodeavam (2002, p. 397).

A acepção sobre a sacralidade conferida aos monarcas medievais nos espaços da França e da Inglaterra pode ser facilmente observada, inclusive na atribuição de poderes sobrenaturais a diversos monarcas nestas regiões, reconhecidos por capacidades taumátúrgicas e miraculosas. No caso da monarquia castelhana, tais elementos de sacralidade não estavam afirmados de maneira clara e/ou abrangente, o que levou historiadores como Joseph O'Callaghan a uma interpretação pautada na existência de um "caráter secular da monarquia castelhana" (1998, 72-76).

Para Adeline Rucquoi, os elementos que conferiam sacralidade a um monarca medieval envolviam: a utilização de objetos dotados de poder simbólico/mágico; a existência de um panteão real que remetia à linhagem dinástica; a atribuição de poderes sobrenaturais/miraculosos ao rei; a existência de ritos e gestos investidos de significados especiais (1995b, p. 182). Tal perspectiva, entretanto, não configura unanimidade entre os historiadores.

José Manuel Nieto Soria teceu críticas a esta visão, questionando a validade da aplicação deste modelo para as sociedades francesa e inglesa, uma vez que, sob seu entendimento, parecem expressar mais uma propaganda feita pelas realezas ocidentais no sentido de legitimação de seu poder e de sua proximidade com uma aura divina do que um aparato real de governabilidade e controle social. O mesmo tipo de interrogação é válida ao se pensar o caráter da realeza castelhana, uma vez que a quase ausência destes elementos sacralizadores nas obras propagandísticas das realezas não pode significar, necessariamente, que a compreensão social sobre a

atuação do rei não se inseria em espaços de relação com o sagrado e o sobrenatural (1997, nota 167, p. 99-100).

Apesar de negar a existência de elementos sacralizadores na imagem da realeza medieval castelhana, Rucquoi admite a importância de diversos conceitos, objetos e ritos que congregavam e realçavam o papel da monarquia dentro do reino, legitimando sua aceitação social. Desta forma, “os objetos simbólicos do poder real, especialmente a coroa, não estavam totalmente ausentes na monarquia castelhana, como a ideia de uma ‘monarquia laica’ poderia fazer crer” (KLEINE, 2005, p. 70).

Francisco Corti, em *Narrativa visual de la enfermedad em las ‘Cantigas de Santa Maria’*, demonstra como a imagem da coroa é utilizada pela iconografia medieval para representar o soberano, como acontece por exemplo nas iluminuras que preenchem os espaços das obras afonsinas. Outras referências, como o cetro, o trono, a espada da justiça e a águia imperial também conferem um simbolismo de autoridade quando relacionadas à monarquia (1999, p. 85-115).

Em 1579, de acordo com o relatado por Diego Ortiz de Zúñiga, a abertura do sepulcro real de Afonso X revelou artefatos importantes com os quais o rei havia sido sepultado: uma coroa, um báculo imperial, um cetro e uma espada. Mais tarde, tais objetos desapareceram, mas em seu testamento são mencionadas outras coroas utilizadas como pagamento de empréstimos ou que deveriam ser recebidas por seu herdeiro (SOLALINDE, 1980, p. 69). Percebe-se, pois, a importância da insígnia de autoridade, que não contava apenas um, mas variados objetos que serviram a diferentes pretextos.

A espada, a coroa e o cetro eram, para Adeline Rucquoi, símbolos reais que possuíam, na Península Ibérica, o mesmo valor que no restante dos reinos medievais europeus, o que demonstra o anacronismo da perspectiva que busca conferir às realezas ibéricas características da autoridade monárquica Moderna (1995, p. 180). Entretanto, a autora salienta que este aparato simbólico de autoridade e legitimidade não conferiam, necessariamente, uma áurea de sacralidade ao rei: “[...] pois bem, se não há rei sem

coroa, a existência desta não implica, necessariamente, uma cerimônia específica de coroação, nem um valor quase mágico atribuído ao dito símbolo” (RUCQUOI, 1995, p. 181).

No que se refere à existência de um panteão real hispânico entre o período pós-visigótico e o reinado de Afonso X, a *Primera Crónica General* faz referência à vários pontos territoriais que variaram conforme avançava a ofensiva cristã da *Reconquista*. Entre os séculos VIII e X, a maior parte dos reis foi sepultada em Oviedo. Logo após, León tornou-se o centro de referência, permanecendo desta forma até a segunda metade do século XI. No século XII, Afonso VII e Sancho III, reis de Castela, foram enterrados em Toledo, enquanto Fernando II e Afonso IX, da coroa de Leão, descansaram na catedral de Santiago de Compostela. No XIII, Afonso VIII e Henrique I de Castela ficaram em Burgos, mas, após a reunificação dos reinos, Fernando III e Afonso X foram sepultados em Sevilha (KLEINE, 2005, p. 72-73).

Essa irregularidade relaciona-se à inexistência de uma “capital fixa” ou “centro de poder real” na Península Ibérica medieval. Cidades como Oviedo, Toledo e Sevilha disputavam a primazia real, constituindo importantes sedes episcopais espalhadas pelo território (LINEHAN, 1993, p. 24). A “migração” do centro de poder real era motivada, portanto, por questões de ordem religiosa e, especialmente, política.

Sobre este tema, Nieto Soria tece importante crítica à perspectiva de que a ausência de um panteão real denotaria a laicidade da monarquia castelo-leonesa. Segundo o autor

o estabelecimento de um modelo de panteão real de inspiração francesa entorpece a qualificação de tais para os hispânicos. [...] Confio em que esta particular exigência não seja razão suficiente para negar a condição de panteões reais a lugares como *Reyes Viejos* e *Reyes Nuevos* de Toledo, *Cartuja de Miraflores*, *Capilla Real* de Granada ou o monastério de *Poblet*, entre outros (1997, p. 99-100).

Outra expressão de sacralidade da monarquia francesa diz respeito à taumaturgia, crença na capacidade do rei em operar milagres de cura. Em Castela medieval, relatos sobre este tipo de característica conferida à realeza são praticamente inexistentes. A

principal referência à taumaturgia castelhana aparece na obra afonsina *Cantigas de Santa Maria*. Entretanto, a referência não se dá no sentido de legitimar o toque real, mas de ridicularizá-lo, admitindo o rei, na presença de uma enferma, não possuir tal poder e encaminhando-a à Virgem, a única que poderia auxiliá-la (RUIZ, 1985, p. 139).

Há que se considerar, portanto, que os aspectos capazes de conferir sacralidade às monarquias castelhanas não estão relacionados, essencialmente, aos mesmos princípios aplicados a outras monarquias europeias. Para Adeline Rucquoi, o caso castelhano não deve ser analisado essencialmente por comparação com os casos francês ou inglês, mas a partir de sua lógica própria e representações particulares (1995b, p. 165).

Um dos fatores de destaque entre os símbolos de sacralização da monarquia europeia eram as cerimônias de elevação real. De um modo geral, ao mesmo tempo em que o novo rei era ungido com o óleo sagrado, recebia as insígnias que representavam seu poder, recebido de Deus através do bispo: a coroa, a espada e o cetro (ULLMANN, 1971, p. 19). Nesse sentido, um dos eixos da discussão a respeito do caráter sagrado ou não das monarquias medievais castelhanas situa-se na forma pela qual dava-se a ascensão do novo rei. As peculiaridades relatadas nas fontes da época transformaram-se em um debate intenso entre os historiadores, que vai desde a discussão sobre a existência das cerimônias de unção e coroação até o grau de sacralidade conferido ao monarca por essas cerimônias.

O caso da coroação de Afonso X é emblemático e demonstra as fragilidades da documentação e, até mesmo, da historiografia contemporânea. A maioria dos hispanistas replicam a perspectiva defendida por Antonio Ballesteros Beretta, publicada pela primeira vez em 1963, que descreve com detalhes a cerimônia de “auto-coroação” do monarca. Entretanto, Peter Linehan na obra *History and the Historians of Medieval Spain*, argumenta que se os historiadores olhassem com mais cuidado para a biografia supracitada, “[...] iriam descobrir que Ballesteros apenas resumiu a descrição longa e minuciosa do Marquês de Mondéjar, datada do [...] XVIII e se eles buscassem o que há

por trás da narrativa de Mondéjar, eles encontrariam... não muita coisa” (1993, p. 426). Ainda segundo este autor, uma análise minuciosa dos escritos de Mondéjar revelam um caráter bastante fantasioso, ainda que sua validade não tenha sido contestada por muito tempo e tomada como verossímil por Ballesteros.

Uma importante referência à coroação afonsina consta na Lei LXXXIX do *Setenario*, que trata da crisma, não enquanto sacramento de confirmação, mas enquanto o ato da unção, e vincula-o ao reconhecimento necessário a todos os monarcas.

Neste trecho sobre a crisma, não parece tratar-se nem do primeiro, nem do segundo sacramento, mas sim de um tipo especial de crisma, ou unção, aquele que era conferido aos reis e sacerdotes. Essa crisma não poderia constituir uma seção à parte, já que os sacramentos são apenas sete e encaixam-se perfeitamente no esquema “setenário da obra”. A solução foi encaixá-la entre o batismo e a confirmação (KLEINE, 2005, p. 84).

Nas *Siete Partidas*, a questão da unção também aparece bem detalhada e justificada:

Costumava-se ungir os reis na velha lei com óleo bento nas cabeças, mas nesta nossa lei nova fazem-lhes unção em outra maneira, pelo que disse Isaías profeta de nosso Senhor Jesus Cristo, que é rei dos céus e da terra, e que seu império seria sobre seu ombro. E isto se cumpriu quando lhe puseram a cruz sobre o ombro direito, e fizeram-no levá-la [...] e porque os reis cristãos tem seu lugar neste mundo para fazer justiça e direito, devem sofrer todo o fardo e trabalho que lhes advenha [...]. Por isso lhes ungem, neste tempo, com óleo sagrado, no ombro do braço direito, em sinal de que toda carga e todo trabalho que lhes advenha por essa razão que a sofram com muito boa vontade e considerem como leve, por amor de nosso Senhor Jesus Cristo (*Primera Partida – IV, XIII*).

Portanto, ainda que seja difícil precisar com exatidão a verossimilhança dos fatos relacionados à vida de Afonso X descritos por seus biógrafos coetâneos, documentos legislativos promulgados durante seu governo indicam que as cerimônias de coroação real castelhanas eram acompanhadas de um rito de unção carregado de referências simbólicas de caráter sagrado. Estas, se não conferiam poderes sobrenaturais aos monarcas, ao menos os aproximava de uma representação espiritual sagrada. Não é possível afirmar, pois, que a unção real castelhana funcionava como um elemento de

sacralização da coroa, mas vinculava-a à esfera religiosa, contribuindo para a afirmação de sua autoridade.

Consideradas em seu conjunto e contexto, as insígnias do poder real castelhano medieval constituíam a base de representação da legitimidade e autoridade do governante. Ainda que a composição desses elementos fosse essencialmente laica, sua ligação com o ambiente eclesiástico a ponta a existência de uma relação importante com o sagrado. O fato de os reis castelhanos não serem considerados sagrados, como acontecia na tradição francesa, não implica necessariamente que as essas monarquias possuíssem um caráter exclusivamente laico, pois estavam cercadas de elementos religiosos e simbolismos de valor espiritual. Um dos expoentes historiográfico da relativização do caráter secular das monarquias medievais castelhanas é José Mattoso, que pondera acerca das possibilidades ao invés das certezas (1991, p. 503). Para ele, os costumes da época não podem ser descolados de sua conotação religiosa, que através de diversos instrumentos buscavam afirmar a percepção de que a autoridade régia provinha de Deus.

1.4 A produção intelectual de Afonso X

Assim como no caso de muitos monarcas castelhanos, Afonso X sustentou seu poderio em torno de um projeto político intimamente ligado à defesa de um ideal de cristandade. O caráter espiritual do projeto político afonsino pode ser percebido em inúmeras das obras produzidas pelo rei, em conjunto com importantes intermediadores culturais, colaboradores, tradutores e copistas.

O tamanho da produção documental afonsina é impressionante, bastante maior que a de reinados anteriores e sua importância está não apenas no volume, mas no fato de ter constituído um “ponto de inflexão no desenvolvimento da chancelaria real castelhana na Idade Média” (KLEINE, 2012, p. 329).

É pena, entretanto, que grande parte desta documentação não tenha sido preservada. A relativa escassez documental encontra-se incompleta e dispersa. Mas não só a quantidade de temas e obras escritas sob o governo afonsino causam espanto. O material acumulado na biblioteca real era vasto e plural. O próprio rei faz um apontamento sobre isso em seu testamento, outorgado em Sevilha em 1284, quando indica claramente que o acervo intelectual sob seus cuidados possuía e recebia livros muito variados e recebidos de diversos lugares, inclusive de outros monarcas, como Luís IX da França.

É comum que os historiadores associem a produção intelectual do período com a produção de um verdadeiro tesouro. A Idade Média viu surgirem e se multiplicarem oficinas com artesãos especializados na produção escrita, com funções divididas e específicas, como escribas, pintores, desenhistas, ilustradores e vendedores. “Muitos desses tesouros eram usados individualmente e de seu fabrico temos diversas notícias” (FRÓES, 2011, p. 93).

Para Afonso X, os livros eram fonte de inspiração, conhecimento e transmissão, ocupando o mesmo patamar que outras coisas nobres que pertenciam ao rei. O lugar e a importância do livro e da escrita na corte afonsina podem ser compreendidos quando analisamos seu significado e produção: “[...] o rei faz um livro não porque o escreve com suas próprias mãos, mas porque é o compositor de suas ideias, e as emenda e mostra como fazer [...], dizemos, por esse motivo, que o rei faz o livro” (*General Estoria*, p. 447b).

Havia, pois, um protocolo de escrita e vários níveis de intervenção régia na criação das obras de Afonso X em sua oficina. O rei contribuiu para que os livros ganhassem outros significados, além de serem vistos como objeto de decoração e símbolo de riqueza, ganhando uma função útil, um artefato com que requeria instruções reais de produção e uso (RUIZ GARCIA, 2006, p. 372).

A oficina de escrita afonsina era revestida de caráter político e, em última instância, funcionava como instrumento de poder. Decorre daí o interesse do monarca em investir neste universo, não apenas para validar seus posicionamentos e interesses, mas também para reproduzir e legitimar sua imagem pessoal, sendo o monarca frequentemente retratado em iluminuras e desenhos rodeado de artistas, intelectuais, escritores e cientistas.

Esta nova percepção acerca da importância da escrita no mundo medieval parece ter ganhado projeção após o século XII e, durante o reinado de Afonso X, ainda era pouco presente em muitos outros territórios. A sobreposição do prestígio da escrita sobre a oralidade deu-se de forma lenta e gradual, merecendo a produção afonsina destaque nesse sentido.

Durante a Idade Média, isso se dava em grande parte pela oralidade e quando na escrita, pelos eclesiásticos. Esse panorama muda de forma acentuada a partir dos séculos XII e XIII, com o uso cada vez mais dos documentos escritos e a inserção dos leigos no desempenho das tarefas da escrita, como a escrivania e a tradução. Nesta época, houve um aumento no número de textos autógrafos (escritos e assinados pelo próprio autor das ideias), como os de Afonso X. Porém, isso não se deu da mesma forma em todos os lugares, pois o trabalho dos copistas permanecia ainda de forma corporativa na produção de códices. Muitas vezes o autor se auto identificava; contudo, a figura individual permanecia com pouca importância. O prestígio do oral sobre o escrito ainda se sobrepunha. A oralidade e performance ainda valiam muito. Daí a autoria tradicional ser relativizada, pois havia inúmeras interferências e interpolações de outrem nos textos (FONTES, 2013, p. 5).

Ainda que parem suspeitas sobre a plena autoria de Afonso X dos textos a ele atribuídos, o que mais interessa é a noção afonsina de que o "rei faz o livro", como afirmado na *Primera Crónica General de España*. É inegável que o rei foi grande disseminador da cultura escrita em Castela, não só através de produção original, mas também no que se refere à área da tradução:

Toledo era de novo o centro de uma intensa atividade de tradução, com o impulso dado pelo rei Afonso X, cujos secretários redigiam, primeiro em castelhano, depois, em certos casos, em latim, o que os intérpretes, geralmente judeus, tinham compreendido do original. Obras de

astronomia e astrologia, o relato de viagem noturna de Maomé, o célebre tratado de magia *Picatrix* [...] (JACQUART, 1992, p. 164).

O aumento significativo no volume de documentos escritos e da especialização das funções ligadas a produção se deu tanto na oficial régia de Afonso X quanto nas universidades, uma vez que seus sistemas de estudo demandavam a multiplicação de cópias de textos, tornando possível o acesso aos mesmos. Em seu governo, o rei chegou a regulamentar a atividade copista, atribuindo a ela remuneração específica, como no caso dos estacionários, profissionais de altos cargos universitários responsáveis por conservar, cuidar da fidelidade e garantir a legibilidade dos livros (CUENCA MUÑOZ, 2002, p. 233).

Não apenas textos escolares ganharam esforços de preservação e cópia, mas também documentos hagiográficos e crônicas. Panofsky (1986) atribuiu este fato ao desenvolvimento da escolástica e sua lógica formal, que atingiu seu auge no século XIII. O barateamento do papel, em detrimento do pergaminho, também parece ter contribuído para o crescimento do volume literário. Este processo atingiu a produção e circulação de livros, contribuindo para a valorização da cultura escrita.

O *corpus* literário produzido por Afonso X, ou pelo menos sob sua tutela e interesse, além de vasto em tamanho, é também plural no que se refere às áreas que percorre: história, poesia, direito, astrologia, magia, espiritualidade, jogos e narrativas.

Consciente do poder memorialístico da escrita, o rei sábio publicou grandes obras de caráter histórico, como a *Primera Crónica General* - também conhecida como *Estoria de España* - e a *General Estoria*, de viés mais universalista e enciclopédico (FONTES, 2017, p. 122). Para Fernández-Ordóñez, esses trabalhos fazem parte de uma 'oficina historiográfica' e possuem conexões profundas entre si:

As duas grandes compilações historiográficas impulsionadas por Afonso X [...] foram resultado da colaboração de uma pluralidade de historiadores que constituíram uma autêntica oficina historiográfica. Entre a redação de ambas as histórias existe uma conexão evidente, manifestada por compartilharem uma mesma concepção de História, de

seus fins e interesses, e idênticas técnicas de materialização deste ideal. Mas a relação entre as duas histórias afonsinas não se limita a coincidir em sua linha ideológica e estrutura fundamental, mas é muito mais estreita do que se pensava até agora. Da análise comparada dos textos se deduz que os historiadores que trabalharam em sua redação começaram seu trabalho simultaneamente, compartilhando as mesmas fontes, às vezes, inclusive, as mesmas traduções e aproveitando também materiais anteriormente elaborados e inserindo-os uma das duas Estórias (1999, p. 105).

Pode-se considerar que este projeto de uma oficina historiográfica real, ao longo do governo de Afonso X, teve por objetivo inserir a Península Ibérica e a cultura castelhana numa perspectiva de história universal que, em última instância, serviu como esforço de legitimação da dinastia dos Borgonha e de sua própria monarquia. Se as obras não foram compostas por autores únicos, é ao menos possível afirmar que foram elaboradas de maneira a garantir coesão e uniformidade, o que pode ter sido facilitado pela divisão do trabalho em diversas sessões e pela existência de uma coordenação laboral, que talvez tenha recebido instruções do próprio monarca (FONTES, 2017, p. 123).

A produção literária afonsina de cunho historiográfico teve início por volta de 1270 e foi continuada por seu herdeiro, Sancho IV. Além disso, existem diferentes versões tanto da *Primera Crónica General* quanto da *General Estoria*, o que demonstra um "desejo de perfeição", a insatisfação com um primeiro resultado, o que muitas vezes resultou em uma pluralidade de versões da mesma obra, nem sempre concluídas" (FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, 2010, p. 342).

As duas obras referidas possuem enorme valor para a época e tiveram grande impacto posterior, sendo Afonso X apontado como uma das grandes personalidades do medievo envolvidas com a criação de cânones historiográficos (AENGUS, 2017, p. 62). Os prólogos de autoria do rei-autor estão entre os mais extensos produzidos pela medievalidade hispânica e refletem a visão política e de mundo do monarca, o que permite relacionar sua percepção sobre a realidade com sua atuação enquanto monarca.

No âmbito da poética, a produção escrita afonsina também foi vasta, de caráter compilatório, enciclopédico e universalista. Neste caso, entretanto, não se pode negligenciar o valor da oralidade, tendo os textos escritos o objetivo de preservar e transmitir elementos culturais, tanto populares quanto eruditos. O valor textual dos manuscritos é inegável, pois foi assim que inúmeras cantigas sobreviveram ao tempo e ao esquecimento.

A maior parte dos textos poéticos do período foram escritos em galego-português, o que não era incomum para a época. Em castelhano, encontra-se apenas dois poemas, um que integra o compêndio da *Crónica del Tudense* e outro escrito em 1252 em homenagem à morte de Fernando III. Entre as obras mais importantes desta área estão, sem dúvida, as *Cantigas de Santa Maria*.

A compilação e publicação dos textos deu-se entre 1257 e 1284, ao longo de quase todo o reinado de Afonso X. São quatro os códices originais deste período e o resultado final é composto de 420 cantigas, todas em homenagem à Virgem, sendo a maioria narrativas de milagres e algumas cantigas de louvor, além da presença de expressivas e rebuscadas iluminuras.

Muitos historiadores concordam que Afonso X tenha sido o autor direto de algumas canções, mas é também inegável que muitos outros escritores anônimos e assistentes participaram do projeto. O compêndio é de um valor cultural imensurável, pois representa os esforços do rei e seus colaboradores em reproduzir e representar valores da espiritualidade cristã e do culto mariano, passeando entre uma variedade enorme de etnias e estratos sociais, através da narrativa de acontecimentos fantásticos com conotação por vezes mágica, política, social ou cultural.

Além de representarem as transformações históricas, guardando óbvias ligações com o culto mariano, não só dão um vasto espaço ao diabo como personagem, mas também se assemelham às catedrais [góticas] na representação da diversidade populacional e das crenças fantásticas [...]. Em sua vastidão, o texto apresenta uma enorme variedade de povos (etnias, religiões, nacionalidades, classes sociais) e os mais fantásticos acontecimentos. Podemos até pensar que as riquíssimas

iluminuras que acompanham originalmente os textos e as notações musicais servem-lhe como os vitrais, que trazem um encanto inigualável às construções religiosas (CASTRO, 2006, p. 43-44).

As *Cantigas* compõem uma rica mistura de poesia, iconografia e música, mesclando a rigidez do manuscrito com a sensibilidade do trovadorismo. Aqui, cabe destacar a complexidade e o alcance do projeto político-cultural afonsino, que mantivera a existência de uma escola de polifonia em sua corte e disponibilizou, em 1254, um professor de órgão em Salamanca (VALDEÓN BARUQUE, 1982, p. 93). Este tipo de estratégia discursiva serviu, ainda, para promover e difundir os interesses da coroa entre os grupos letrados e iletrados, apelando para a utilização de diversos elementos sensoriais de maneira consciente.

O rei sábio assumiu, com as *Cantigas*, a postura de devoto, vinculando-se afetiva, religiosa e espiritualmente com seus súditos. Passou a representar, sobretudo, o próprio trovador da tradição cavaleiresca cristã característica do universo das cortes. Além disso, os textos eram reflexo das divisões internas características daquela sociedade, assinalando as divergências políticas, étnicas e religiosas, ressaltando a santidade da Virgem que se faz humana diante de seus fiéis e marcando com o signo do diabo seus opositores, fossem eles inimigos políticos da coroa ou da fé cristã, como hereges e infiéis.

É inegável que o contexto da produção artística ou textual guarda correlações importantes com a sociedade na qual está inserida e, neste sentido, as *Cantigas de Santa Maria* não podem ser tomadas simplesmente como obra literária de grande vulto. Mais que isso, elas ajudaram a promover e consolidar o projeto político-cultural afonsino, fortalecendo o ideal de superioridade régia, em consonância com o objetivo de criação de uma centralização política em Castela.

As *Cantigas de Santa Maria* integram, então, um contexto marcado por uma exuberante transformação no modo de se transmitir a palavra, cujo uso enquanto instrumento político se explicita por meio do *scriptorium* afonsino conjugando devoção com a transmissão de ideias e conceitos régios a partir de uma retórica musical e visual (FONTES, 2017, p. 147).

O caráter propagandístico da obra poética de Afonso X pode ser atestado, ainda, pela presença marcante do próprio rei e outras autoridades de poder em várias passagens dos textos. São mais de 40 as cantigas que fazem menção direta ao próprio rei ou outros monarcas e imperadores. Os versos ressaltam as qualidades do poder real e sua legitimidade, através da imagem de que seu poder foi recebido de Deus, através da Virgem Imaculada, sendo sua piedade e devoção reflexo de sua gratidão pelos bens recebidos (KLEINE, 2002, p. 52-64).

Entretanto, apesar de afirmar sua autoridade como uma qualidade recebida dos céus, o monarca atribui poderes miraculosos sempre à Virgem e nunca a si mesmo, buscando reconhecer “as fraquezas humanas que ele conhecia bem” (O’CALLAGHAN, 1998, p. 81). Dando testemunho de sua fragilidade humana, reforçando sua autoridade na vontade divina e reconhecendo em si mesmo a virtude da humildade, Afonso X atestava sua responsabilidade cristã em governar, cercando-se de uma aura espiritual que, de várias formas, aproximava-o do sagrado.

Afonso X e seus colaboradores dedicaram-se também a tradução de diversos textos de origem étnica diversa e tradições religiosas não cristãs. Este tipo de escrita pode ser categorizada como de caráter astronômico, astrológico e mágico, recebendo a alcunha de ‘produção astromágica’ por alguns historiadores.

São cerca de 33 os documentos pertencentes a estas temáticas, atribuídos ao atelier afonsino. Destas, 24 são tratados de astronomia e astrologia (MATOS, 2008, p. 7). De toda esta produção, chegaram aos nossos dias apenas 6 manuscritos originais²⁹, sendo eles: *Libros del saber de astronomia* (Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid); *Lapidario y Libro de las formas y de las imágenes* (Biblioteca Escorial); *Picatrix* (Biblioteca Vaticana); *Libro de las cruces* (Biblioteca Nacional de Madrid); *Otros tratados astrológicos* (Biblioteca de l’Arsenal – Paris); *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* (Biblioteca Nacional de Madrid).

²⁹ Inventário fornecido por Carlos Alvar e Manuel Lucia Megias, na obra *Diccionario Filológico de Literatura Medieval* (2002).

As ciências astromágicas tornaram-se mais difundidas no território ibérico durante o século XII e consolidaram-se a partir dos estudos e traduções financiados por Afonso X. Um dos tipos mais comuns de ciência astromágica medieval derivava da magia astral harrariana, desenvolvida na cidade mesopotâmica de Harrân, famosa por seus círculos pagãos que sobreviveram até a Baixa Idade Média, quando sucumbiu à invasão mongol. O território teve importante papel na conservação da cultura grega antiga, de forte influência platônica, e em sua transmissão ao mundo árabe islâmico (PEREIRA, s/d, p. 1).

Outro tipo de ciência astromágica que se destacava no período era de origem salomônica, caracterizada pela utilização de categorizações angélicas, enigmas cabalísticos e fórmulas ditas ou transcritas em hebraico (GARCÍA AVILÉS, s/d, p. 138). Um terceiro tipo também pode ser identificado nos tratados afonsinos: as instruções para elaboração e detalhamento de materiais para talismãs, em momentos astrologicamente propícios e com objetivos específicos.

A obra astromágica afonsina é imensa, a maior em exemplares e títulos de seu *scriptorium* e do medievo. O encontro com Alberto Magno é tido como a iniciação de Afonso X neste universo, interesse que jamais cessou e se mesclou a seu projeto político-cultural e à sua própria história pessoal [...] (FONTES, 2017, p. 206).

Neste sentido, essas obras se destacam por incorporarem uma diversidade enorme de saberes oriundos de sistemas de religiosidade e parâmetros culturais variados, como os legados bíblico-cristão, hispano-oriental, grego, latino, judaico e muçulmano. Para Ana González Sánchez, os livros de astrologia, magia e alquimia compilados sob interesse de Afonso X dão mostras do interesse que este tipo de temática despertava no rei e em seus colaboradores, além de permear o imaginário cultural ibérico (2011, p. 32). O interesse pelas estruturas místicas e sua validação ontológica, epistemológica e científica associava conhecimentos e saberes por vezes acusados de diabólicos e heréticos às percepções de mundo ortodoxamente cristãs correntes.

Na área da literatura lúdica, a produção escrita afonsina ganhou destaque no período e à posteriori. O *Libro de los Juegos de Ajedrez, Dados y Tablas* tornou-se referência corrente, não apenas por seu valor cultural, mas também pelo rico trabalho iconográfico apresentado em suas páginas. Mais um expoente da diversidade cultural que perpassa o projeto político afonsino, o livro abre-se a tradições orientais e não cristãs de maneira significativa. Dos esforços de compilação do material participaram colaboradores cristãos, judeus e muçulmanos, que buscaram referências variadas para seus trabalhos.

A obra não corresponde apenas à reprodução de esquemas de jogos correntes no período. Ao contrário, novos elementos são incorporados aos esquemas lúdicos, com a proposição de problemas matemáticos, enigmas linguísticos, e novas regras nos movimentos dos jogos de xadrez, por exemplo (FONTES, 2017, p. 250). O próprio rei aparece em algumas das 150 iluminuras que permeiam a obra, podendo ser identificado pelos símbolos que o acompanham: o leão e o castelo.

No que se refere às traduções narrativas, o legado escrito afonsino buscou valorizar os feitos da tradição real castelhana, bem como exaltar a cultura local, abusando, por exemplo, do uso das línguas vulgares hispânicas. A incorporação de elementos árabes e hebraicos neste tipo de escrita não é necessariamente um paradoxo, uma vez que serve ao projeto político afonsino de integração social de seu reino através do viés cultural. Criou-se, assim, uma intercessão entre os universos cristão, muçulmano e judeu que, em última instância, almejava o controle das minorias sem a perda das vantagens que estas pudessem proporcionar.

Fazem parte do conjunto de traduções narrativas compiladas sob o governo de Afonso X as obras *Calila y Dimma* e *El Libro de la Escala de Mahoma*. A primeira, de origem árabe, foi traduzida para o castelhano, insere-se na tradição da literatura de conselho, reforçando a importância da preservação da imagem de autoridade do governante e da importância do saber e do conhecimento filosófico que o diferencia de seus súditos. O segundo livro trata da ascensão de Maomé aos céus através de uma escada mística,

representando os degraus da elevação humana à Deus (FONTES, 2017, p. 262). No contexto da época, a obra contribuiu para fomentar o contato intercultural ibérico, ainda que a convivência entre as diferentes etnias ali presentes não fosse sempre harmônica.

A oficina de escrita régia afonsina, formada por um conjunto de escritores, colaboradores e participantes da criação desse vasto corpus documental, destacou-se, sumariamente, no plano jurídico, sendo diversos os documentos relacionados ao direito promulgados por Afonso X. Sobre esses textos, sua natureza, aplicação e relação com o projeto político-cultural sustentado pelo rei discutiremos adiante.

CAPÍTULO 2

A influência da legislação ibérica sobre Afonso X

O território ibérico foi incorporado ao Império Romano no século III a.C. A tentativa de ocupação que se seguiu não foi pacífica e inúmeros conflitos com populações locais foram registrados até a segunda metade do século II a.C. Uma das regiões mais disputadas, por conta da prosperidade do território, foi a Andaluzia. No período imperial romano, deu-se mais efetivamente a ocupação da região norte peninsular, visando-se pacificar o território e proteger as fronteiras (MARTÍNEZ, 1963). A romanização aconteceu de forma lenta e gradual, com a incorporação da língua latina, a fundação de diversas cidades e o estímulo ao comércio

Com a ascensão do Imperador Adriano (76-138), de origem ibérica, consolidou as normas do direito romano na região. Foi ele o responsável pela publicação do *Edito Perpétuo*, em 131, que definiu a imutabilidade dos princípios jurídicos, válidos tanto para Roma quanto para as províncias. Posteriormente, o Imperador Caracala (188-217) concedeu direitos iguais a todos os súditos do Império, passando os habitantes da Península Ibérica a serem oficialmente regidos pelas leis romanas (LEME, 1958, p. 75).

No século V, o território ibérico foi invadido pelos visigodos. Nesse período, o uso do direito consuetudinário vigorava em muitas regiões, de acordo com a cultura e os costumes locais, mesmo após a promulgação da *Lex Visigothorum* pelo rei Recesvinto, no século VII, que apresentava grande influência da tradição romana.

A *Reconquista* provocou rearranjos na configuração do direito ibérico, uma vez que os reis e juristas da época, em defesa da legitimidade da fé cristã, viam-se sob influência constante dos cânones eclesiásticos, provenientes dos concílios e da legislação papal. Nesse sentido o direito castelhano do século XIII possuía bases provenientes de elementos do direito romano, visigótico e canônico.

2.1 A diversidade de códigos legais vigentes antes da coroação afonsina

Em meados do século XIII, eram múltiplas as tradições legislativas existentes nos diversos territórios ibéricos. Apesar do predomínio de uma legislação própria em Castela e Leão, unificados por Fernando III no início do século, não havia unidade entre os códigos jurídicos adotados em diferentes regiões. Quando Afonso X ascendeu ao trono, a organização política e administrativa dos reinos era independente, de forma que havia uma ampla autonomia dos poderes locais em relação ao poder central.³⁰ Logo, uma das complexas tarefas a que o monarca se dispôs foi a tentativa de unificar os diversos códigos jurídicos existentes nos territórios da coroa.

A frouxidão da articulação entre os diversos reinos pertencentes à monarquia castelo-leonesa e a postura de cada região em relação ao poder central, podem ser explicadas pela amplitude geográfica do território e diversidade populacional e cultural do espaço sobre o qual reinava a Coroa. Tendo se consolidado a partir de tratados, acordos de rendição e conquistas, os diversos territórios não possuíam entre si uma articulação rígida, mantendo características peculiares e grupos de senhorios – municipais, nobiliários, eclesiásticos, etc. – que possuíam interesses políticos e econômicos próprios, sobre os quais a Coroa tinha, por vezes, dificuldades para se impor (REIS, 2013, p. 265). Desse modo, a capacidade do rei em manter a unidade e estabilidade territorial estava intimamente relacionada a sua capacidade de manter uma liderança militar sólida e indiscutível (GARCÍA DE CORTÁZAR, 1976, p. 298).

Diante da realidade multifacetada e plural das relações de poder em Castela, a afirmação da autoridade real dependia, essencialmente, de uma política de unificação dos códigos legais e jurídicos espalhados pelo território. Na primeira metade do século

³⁰ Alfonso X ascendeu ao trono em 1252 com o título de “rei de Castela, Toledo, Leão, Galícia, Sevilha, Córdoba, Múrcia, Jaén e Algarve” (AFONSO X, 1988, p.184-185), o que revela a identificação do monarca com as diversas regiões sobre as quais governaria. Era comum, em todo o território ibérico, o estabelecimento de diferentes tipos de domínio, de forma direta (heranças, conquistas) ou indiretas (através de acordos de vassalagem).

XIII, o emaranhado legislativo dividia-se, basicamente, em quatro áreas de influência: o direito aplicado no reino de Leão, ao qual eram anexos Galícia e Astúrias; os códigos legais aplicados no território de Toledo; os conjuntos de leis adotados em Castela propriamente; o direito vigente nas áreas recém conquistadas por Fernando III, Córdoba, Sevilha, Jaén, Múrcia e Andaluzia (REIS, 2007, p. 147).

Até a década de 1950, vigorava na historiografia a tese da prevalência do direito consuetudinário germânico na Hispânia da Alta Idade Média. Segundo Menéndez Pidal (1950), mesmo no período visigodo, de adoção de princípios legislativos de caráter romanizado, os costumes germânicos haviam permanecido em “estado de latência” e reafioraram após a queda da monarquia visigoda no século VIII.

Em uma perspectiva mais contemporânea do direito medieval hispânico, Aquilino Iglesia Ferreirós (1992) afirma que houve, na maior parte do território, uma continuidade da aplicação do código visigodo *Lex Visigothorum*, mesmo após as invasões muçulmanas. A migração em massa de cristãos para o território de Leão, por exemplo, teria facilitado a continuidade da aplicação do código visigodo nesta região, mesmo sob o domínio político muçulmano.

Ainda no que se refere ao território leonês, a difusão do mito que atribuía aos reis a condição de sucessores do trono visigodo contribuiu para que as estruturas legais permanecessem ligadas a esta tradição (MARAVALL, 1997, p. 308). Merece destaque o trabalho desenvolvido por José Orlandis em verificar o uso e aplicação de leis visigodas nos documentos reais promulgados em Leão durante a Alta Idade Média. (1944. p.644-645). Entretanto, a utilização da *Lex Visigothorum* não permaneceu intacta, tendo se mesclado a outros elementos jurídicos conforme a necessidade da época e os interesses políticos de diferentes governantes:

O direito em vigência na Alta Idade Média é herdeiro da tradição, mas é ao mesmo tempo um novo direito. A possível incorporação de elementos de outros códigos de direito, sejam da época anterior ao assentamento muçulmano, sejam do próprio medievo, não afetaram em nada o caráter

essencialmente romano deste direito (IGLESIA FERREIRÓS, 1977, p. 123).³¹

O principal código legislativo leonês do século XI, o *Fuero de León*, foi desenvolvido tendo como base a *Lex Visigothorum* e tornou-se amplamente consultado em todo o reino, bem como na Galícia e nas Astúrias. Após a unificação de Leão e Castela por Fernando III, em 1230, o rei determinou a concessão do documento a todos os novos territórios sobre seu domínio, recebendo o nome de *Fuero Juzgo* (GARCÍA-GALLO, 1969, p.127). O mesmo permaneceu em vigência até o reinado de Afonso X, apesar de ter sofrido inúmeras alterações ao longo do tempo, como atesta a *Primera Crónica General de España* (1955, p. 463).

Na região de Toledo, a tradição legislativa permaneceu por muito tempo mais complexa e diversificada que em Leão. O primeiro esforço de normatização jurídica ocorreu no século XI, após a conquista do reino por Afonso VI (1065–1109), através do *Fuero de Toledo*. Apesar de uma das bases dessa compilação ter sido a *Lex Visigothorum*, leis de origens diversas foram incorporadas ao projeto. Além disso, foi concedida liberdade legislativa a diferentes povos, como muçulmanos e judeus.

A situação jurídica do reino começou a se alterar quando, no século XII, Alfonso VII (1105 – 1157) iniciou uma política de unificação do direito, através da publicação de uma nova formulação do *fuero*, majoritariamente baseada na *Lex Visigothorum* e direcionada a toda a população toledana (OBARRIO MORENO, 1996, p.123). Cabe ressaltar, entretanto, que houve grande dificuldade na aplicação real do código entre os grupos não cristãos. García Gallo salienta que, neste período, a comunidade judaica continuou operando sobre bases legislativas particulares, uma vez que as autoridades jurídicas constituídas nessas comunidades eram de origem judaica (1975, p.410-411). Esta versão atualizada do *Fuero de Toledo*, de tradição romano-visigótica, continuou sendo utilizada pelos monarcas seguintes, inclusive Fernando III, pai de Afonso X.

³¹ Tradução nossa do trecho original: *El Derecho de la Alta Edad Media es heredero de esta tradición, pero es al mismo tiempo un nuevo Derecho. La posible incorporación de elementos de otros derechos, sea en la época anterior al asentamiento musulmán, sea en la época medieval, no afecta para nada el carácter esencialmente romano de este Derecho.*

Entre os territórios hispânicos, Castela foi o que manteve maior autonomia legislativa até o século XIII. Galo Sánchez chegou a afirmar que Castela permaneceu sem leis até este período, sendo, portanto, uma “terra de direito livre” (1929, p. 262). Com isso, o autor não quis dizer que não houvesse aplicação legislativa ou adoção de princípios jurídicos propriamente, mas que o ato legislativo cabia aos juízes que tomavam decisões baseadas em sua própria consciência, fosse essa decisão baseada ou não em alguma tradição. Essa interpretação assenta-se no argumento da existência de uma rivalidade histórica entre os reinos de Castela e Leão, o que explicaria a resistência castelhana em “submeter seus litígios às leis do direito leonês, de tradição romano-visigoda” (REIS, 2007, p. 158).

É consenso na historiografia hispânica que os juízes castelhanos atuaram como verdadeiros legisladores. Entretanto, há divergências no que se refere às tradições sob as quais baseavam suas sentenças. Historiadores mais tradicionais do direito medieval hispânico sustentam que essas decisões se assentavam sobre premissas remanescentes do antigo direito consuetudinário reprimido pela administração visigoda (SÁNCHEZ, 1929, p. 267).

Esta teoria de um resgate jurídico anterior à *Lex Visigothorum* em Castela, após a queda da monarquia visigoda, tem sido contestada por pesquisas mais recentes, como a de Javier Alvarado Planas, que em seus estudos sobre os *Fueros de Castilla* argumenta que apesar da recusa castelhana em submeter-se ao direito vigente em Leão, isso não significa necessariamente que as sentenças proferidas pelos juízes de Castela não derivassem em absoluto da *Lex Visigothorum* (2004, p. 21-22).

O que ocorria, de fato, é que o deslocamento de juízes castelhanos até o tribunal régio de Leão, na ausência de um tribunal régio em Burgos,³² requeria custos elevados, o que não tornava a empreitada atrativa e, em alguns casos, inviável. As autoridades políticas castelhanas recorreram, então, ao direito contemplado no próprio *Liber Iudiciorum* de nomear juízes que fossem também árbitros de suas próprias sentenças.

³² Sede da administração central castelhana.

Isso não significava que os princípios da *Lex Visigothorum* não fossem aplicados, mas também não implicava a sujeição das sentenças a ele (PLANAS, 2004, p.25). É possível aferir, portanto, que a grande extensão do território de Castela e o distanciamento do poder central em Leão garantiram a nobreza local maior autonomia política, administrativa e, por consequência, jurídica, culminando na criação de uma tradição legislativa não vinculada à *Lex Visigothorum*, mas também não totalmente afastada desta.

Os primeiros códigos legais castelhanos surgiram efetivamente após a união definitiva à coroa leonesa, sob a autoridade do monarca Fernando III, em 1230. Houve, a partir de então, um esforço da nobreza de Castela em demarcar os limites políticos e culturais entre os reinos, buscando-se reafirmar uma certa independência através da elaboração de duas compilações: o *Libro de los Fueros de Castilla*, de âmbito municipal, contendo princípios relativos aos direitos da burguesia residente nas cidades; e o *Fuero Viejo de Castilla*, de natureza senhorial, que abarca os direitos e privilégios nobiliários castelhanos. Eram estes os principais códigos vigentes no território à época em que Afonso X ascendeu ao trono.

Na medida em que a *Reconquista* foi se concretizando, alguns códigos legislativos tornaram-se mais amplamente utilizados nos territórios recém-conquistados. Foi o ocorrido durante o governo de Fernando III que, tendo anexado as regiões de Andaluzia e Múrcia, concedeu aos territórios a utilização do *Fuero Juzgo*, uma tradução/revisão da *Lex Visigothorum*. Aos poucos, a adoção desta compilação legislativa tornou-se cada vez mais difundida, em especial nos espaços urbanos. Consolidava-se, assim, uma tentativa de unificação das bases do direito hispânico por Fernando III:

A escolha do *Fuero Juzgo* para ser difundido para toda a Andaluzia e o reino de Murcia deveu-se, primeiramente, a fatores de ordem prática: sua melhor adequação às cidades de tradição moçárabe; o êxito da concessão desse código como *Fuero de Toledo* às zonas circunvizinhas conquistadas por Fernando III; sua característica de código amplo e completo. Há que se acrescentar uma razão de ordem ideológica: seu caráter de código oriundo da atividade legislativa dos reis visigodos; portanto, mais propício ao resgate da unidade pretendida por Fernando

III e ao fortalecimento do poder real almejado pelo monarca (REIS, 2007, p. 166).

Entretanto, o projeto de Fernando III não criou bases sólidas em todas as terras sob sua jurisdição. Apesar da boa aceitação do *Fuero Juzgo* em algumas regiões, como Leão e Toledo, em Castela continuaram a prevalecer a autonomia e o poder dos juízes que legislavam e sentenciavam segundo seus próprios costumes. Além disso, mesmo nos territórios em que foi aplicado, o documento sofreu diversas alterações de acordo com os interesses das autoridades locais. Houve, então, uma multiplicação de códigos legais, que atendiam mais aos objetivos das nobrezas e das municipalidades do que os do próprio monarca, em sua tentativa de centralização do poder.

Apesar das dificuldades, o projeto encontrou continuidade e um pouco mais de profundidade no governo de Afonso X, que acreditava ter a missão de concretizar a política de centralização e unificação legislativa iniciada por seu pai, ciente dos entraves que a existência de uma multiplicidade de códigos legais podia causar a sua governabilidade.

O desenvolvimento econômico e cultural ibérico do século XIII, somado ao gosto pelo saber, próprio do rei Afonso X, criaram um ambiente favorável à consolidação de verdadeiros centros de produção intelectual. Uma importante manifestação cultural empreendida pelo monarca durante seu governo foi a revitalização da antiga *escola de tradutores de Toledo*. A região havia se consagrado como centro intelectual e artístico de destaque desde o século XI, tornando-se uma espécie de elo de ligação entre a Espanha e o restante da cristandade europeia (PEDRERO-SÁNCHEZ, 1988, p. 581).

A prosperidade cultural toledana foi resultado da migração em massa de sábios cristãos, muçulmanos e judeus para o território, que foram bem recebidos após a *Reconquista* da região, fugindo da perseguição provocada pelo califado Almóada.³³

³³ O califado Almóada destacou-se como centro de poder islâmico entre os séculos XII e XIII. Oriundos do Marrocos e descontentes com o fracasso dos almorávidas em reestabelecer os estados muçulmanos na Península Ibérica, lançaram-se sobre territórios do norte da África até o Egito, ocupando ainda, sucessivamente, parte do território de Al Andaluz.

Muitos desses sábios eram especialistas em traduções relacionadas ao árabe, grego, hebraico e latim, tornando-se a cidade uma referência de transmissão do saber, em especial no que se refere ao diálogo literário entre ocidente e oriente (PEDRERO-SÁNCHEZ, 1988, p. 582).

Afonso X buscou ampliar as atividades de tradução e estendê-las a outras cidades. Participante ativo dos trabalhos, o monarca contava com um extenso corpo de colaboradores, responsáveis por selecionar e revisar as mais diversas obras produzidas, oriundas da tradução de códices diversos e de obras científicas, literárias e religiosas. Foi em Toledo, por exemplo, que se reuniram e trabalharam os redatores das *Siete Partidas* afonsinas (BENITO RUANO, 1999, p. 255).

Mas a produção intelectual sob liderança de Afonso X não ficou restrita à Toledo. A criação dos chamados *centros de estudos gerais* foram um importante passo no sentido da consolidação do projeto cultural levado à cabo pelo monarca, tendo também contribuído sumariamente para a renovação jurídica e a tentativa de unificação do direito hispânico.

Antes de Afonso X, os esforços para a criação desses centros haviam se concentrado em Castela (com a criação da Universidade de Palência, voltada para os estudos jurídicos, por Afonso VIII) e em Leão (com a criação do centro de estudos gerais de Salamanca, por Afonso IX). Apesar destes esforços não terem logrado muito êxito, com um funcionamento pouco expressivo, Afonso X buscou revitalizá-los através da regulamentação de suas cátedras e do direcionamento de rendimentos expressivos para a manutenção dos trabalhos. Nos dois casos, as produções literárias mais importantes se deram no âmbito do direito (FERRARI, 1934, p.449).

Outros espaços de produção de saber vigoraram nos territórios comandados por Afonso X. Com produção literária intensa e relacionada aos mais variados campos do conhecimento (desde a ciência ao direito, religião e esoterismo) todos contribuíram, de alguma forma, para o desenvolvimento do projeto cultural centralizador e, ao mesmo

tempo, para a tentativa de unificação jurídica que teve como base três obras fundamentais: o *Fuero Real*, o *Espéculo* e as *Siete Partidas*.

2.2 A influência da legislação romana, visigótica e canônica nos instrumentos legislativos afonsinos

A posição da minoria judaica na jurisdição de origem romana era influenciada por dois aspectos: o conceito de *religio licita*, construído no momento em que os exércitos da ainda República Romana chegaram ao Mediterrâneo Oriental e definiram o *status* das populações conquistadas sob o ponto de vista da ‘tradição,’ ou seja, da antiguidade legitimadora das religiões consolidadas e tradicionais; a aceitação dos deuses romanos no panteão das cidades gregas, sem deslocar e nem retirar nenhum dos deuses preexistentes, apenas inserindo simbolicamente deuses dos conquistadores.

No que se refere ao segundo aspecto, havia uma exceção para os judeus, que tinham a permissão de não dispor de deuses romanos em seus templos, apenas dedicando sacrifícios à Roma e ao imperador, rogando por sua saúde e bem estar. Esta isenção era absolutamente extraordinária e demonstra o grau de consideração da República e, posteriormente, dos governantes do Principado aos seus súditos judeus. Ademais, mesmo após múltiplas revoltas judaicas contra o Império, nos séculos I e II, os judeus seguiram sendo considerados uma *religio licita*.

A aproximação do Império com a Igreja alterou parcialmente este panorama. Influenciados pelos Padres da Igreja, os legisladores dos séculos IV e V promulgaram uma grande coleção de decretos e de leis restringindo os direitos judaicos de maneira marcante. Posteriormente, muitos dos tópicos existentes na legislação baixo imperial foram reciclados, em especial em dois momentos específicos: na legislação visigótica e na legislação afonsina, tema deste estudo.

Existem semelhanças interessantes entre o direito romano e a legislação afonsina, ainda que muitos séculos as separem, o que se deve ao renascimento do direito romano próprios dos séculos XII e XIII. No *Codex Theodosianus*,³⁴ por exemplo, uma compilação de leis romanas do século V, determinava-se que as sinagogas pré-existentes no território do Império não poderiam ser destruídas, mas também não deveriam ser reformadas ou ampliadas (FELDMAN, 2009, p. 611-612).

Na *Séptima Partida* de Afonso X a lei IV do título XXIV aborda explicitamente o direito à vida comunitária e religiosa dos judeus e a postura em relação às sinagogas é a mesma do *Codex Theodosianus*: as que já existiam deveriam ser preservadas, sem que isso implicasse na ampliação das construções, o que denota uma clara conexão entre os dois códigos.

O mesmo acontece com os temas referentes à proibição do proselitismo judaico e à posse e conversão de escravos por judeus. Ainda que, como comentado anteriormente, o judaísmo não se configure como uma religião proselitista, tanto na legislação romana, quanto na legislação afonsina, o tema aparece e o estímulo judaico a conversões é sumariamente atacado, com penas severas direcionadas à judeus condenados pelo delito (FELDMAN, 2002, p. 31). Do mesmo modo, em ambos os aparatos jurídicos, não era permitido aos judeus possuírem escravos cristãos, apontando-se o receio de que ao manter escravos sob seu domínio, os judeus poderiam acabar os convertendo à sua fé (FELDMAN, 2009, p. 595). Tal perspectiva pode ser encontrada, ainda em documentos publicados pelo papa Gregório Magno (540-604) e por reis visigodos convertidos ao catolicismo.

Percebe-se, portanto, que em uma perspectiva de longa duração,³⁵ há legislações que atravessam os tempos, se transmutam, mas conservam certos princípios. Isto ocorre na

³⁴ O documento foi publicado por Teodósio II (401-450), que criou uma comissão com a finalidade de produzir um conjunto legislativo que reunisse todas as leis romanas promulgadas por imperadores cristãos desde o início do século IV.

³⁵ Conceito relacionado aos fenômenos que permanecem [quase] imutáveis durante longos períodos do processo histórico, em uma perspectiva de pluralidade da duração histórica (factual, conjuntural e estrutural) (BRAUDEL, 1992)

questão do proselitismo e da posse de escravos, inicialmente no *Codex Theodosianus*, seguindo na legislação visigótica e reaparecendo na legislação afonsina.

Quando os visigodos penetraram às fronteiras do Império Romano, possuíam uma estrutura social nômade, sendo a justiça regida pelos anciãos. Vigora entre eles estruturas de um direito consuetudinário, memorizado e não escrito. Tratava-se de uma sociedade pouco sofisticada, agrícola-pastoril e não urbanizada. Seu deslocamento foi longo, de leste a oeste do território europeu. Chegaram a atingir o sudoeste da Gália e se estabeleceram na região de Toulouse. No início do século VI foram desalojados por Clóvis (466-511), rei franco merovíngio e então se dirigiram à Península Ibérica (ORLANDIS, 2003, p. 171).

No momento de sua fixação na região da Hispânia romana, encontraram uma população maior, mais complexa e refinada, estabelecida em inúmeras cidades que, apesar de estarem passando por um processo de esvaziamento, ainda eram o que se costuma denominar como exemplo de romanidade. Apesar de relativamente escassa, essa população urbana possuía um alto grau de sofisticação no âmbito da jurisprudência.

Os visigodos levaram consigo para a Hispânia princípios da legislação germânica, embasados na tradição e na transmissão oral, consuetudinária, que havia sido redigida em um breve texto jurídico denominado *Código de Eurico*,³⁶ do qual não dispomos de cópias. A partir do contato com as populações galo romana haviam absorvido também uma ampla jurisprudência de origem baixo imperial, que foi simplificada e resumida no denominado *Breviário de Alarico*.³⁷ De acordo com Ziegler, as leis tradicionais do período nômade da história visigoda já não bastavam para reger o cotidiano de sua ocupação na Hispânia (1930, p. 58).

³⁶ Compilação legislativa elaborada a mando do rei Eurico (420-484), provavelmente em Tolosa (ZEUMER, 1944, p. 51).

³⁷ Código de leis editado por Alarico II, em 506, pouco antes deste ser derrotado e morto pelos francos. Conhecido também como *Lex Romana Visigothorum*, foi uma recompilação de textos retirados do direito romano oficial e destinados à população galo-romana ou hispano-romana (ORLANDIS, 2003, p. 172).

Entre as leis baixo imperiais inseridas no *Breviário*, algumas tratam dos judeus, definindo seu *status* entre a sociedade visigoda. São princípios semelhantes aos presentes no *Codex Theodosianus*, o que reflete uma continuidade legislativa que pode ser explicada pela presença de juízes e juristas galo romanos ou hispano romanos entre os visigodos até o século VI (ZIEGLER, 1930, p. 60).

A legislação visigótica em relação aos judeus tornou-se gradualmente mais radical, culminando com as conversões forçadas ordenadas por Sisebuto, na segunda década do século VII. Aos judeus, foi oferecida a opção da conversão ou da expulsão (GROSSE, 1947, p. 243). Não há consenso sobre a existência ou não de resistência e oposição da comunidade judaica a este episódio, nem se as portas do reino foram imediatamente reabertas aos judeus pelo sucessor de Sisebuto, Suintila (594-634). O fato é que nas atas resultantes do IV Concílio de Toledo (633), há diversos cânones dirigidos aos judeus, repudiando sua falsidade e sua oposição à conversão.

O século VII viu expandir-se a legislação antijudaica, consequência da publicação de diversos cânones, atas de concílios e alterações nas legislações propostas pelos monarcas. A perseguição aos judeus tornou-se insistente e só cessou com a invasão muçulmana, em 711. Assim a legislação visigoda que chegou aos reinos ibéricos medievais estava amplamente caracterizada por um forte e acentuado preconceito contra os judeus.

Os judeus foram bem aceitos pelos conquistadores muçulmanos. A convivência entre as religiões foi harmônica na maior parte do tempo do califado e das taifas do século XI. O panorama se alterou novamente após a conquista de Toledo, em 1086, por Afonso VI de Leão e Castela, o que implicou em uma inversão das forças entre cristãos e muçulmanos na região. Os embates levaram à conquista almorávida das taifas, considerado o último recurso muçulmano frente do poderio cristão. Toda a situação gerou desconfortos sociais expressivos e tentativas de conversão forçadas dos judeus ao islamismo (IZQUIERDO, 2003, p. 32).

Passando para o tema da legislação canônica, pode-se verificar múltiplos tangenciamentos entre as proposições jurídicas sustentadas pela Igreja e a situação dos judeus. Os aspectos mais correntes dizem respeito ao estabelecimento de limites e controle do poder judaico, e ao cerceamento de sua capacidade de influenciar e converter não judeus à sua religião, evitando-se assim que o Judaísmo pudesse competir com a hegemonia cristã. A influência da patrística³⁸ na elaboração da legislação baixo imperial determinou a restrição dos direitos judaicos, gerando um significativo isolamento social dos mesmos, mas sem a intenção de destruí-los ou forçá-los à conversão.

Esta é a linha defendida pelo bispo Agostinho de Hipona, um dos maiores entre os Padres da Igreja Ocidental. Seguindo uma posição moderada, sugeriu que os judeus fossem controlados, restringidos, mas não forçados à conversão e nem destruídos. Argumentou que no final dos tempos a conversão deles (ou de parte deles) seria articulada pelo convencimento, na segunda vinda de Jesus. Assim, consolidou uma doutrina tolerante que manteria parcialmente a condição e o *status* social e religioso dos judeus como “*religio licita*.”

O bispo norte-africano define sua posição em uma breve obra, *Tractatus adversus Judaeos*, que se diferencia amplamente das dos outros padres da Igreja, pois nesse sermão dirigido a cristãos, o hiponense define seu desejo de aproximar os judeus de Jesus, lado a lado, com o dever dos cristãos de tratá-los com certa dose de dignidade, uma vez que estes resistem e são teimosos, mas devem ser vistos com piedade cristã, paciência e sem o uso de violência (FELDMAN, 2012, p. 22).

Esta posição prevaleceu no ocidente até a época das Cruzadas, quando ocorreram massacres no Sacro Império e na França (Primeira Cruzada) e no reino da Inglaterra (Terceira Cruzada) (SOUZA, 2018, p. 18). Neste contexto, o papado adotou uma política de proteção aos judeus, na tentativa de evitar a violência, através da

³⁸ Filosofia cristã dos primeiros séculos, que elaborou os princípios doutrinários do cristianismo e sua defesa contra os ataques pagãos. Seus pensadores, conhecidos como Santos Padres, utilizaram como base de construção de seus sistemas teológicos outras escolas filosóficas, em especial de origem grega, como a platônica, e a aristotélica. São autores expressivos dessa corrente Clemente de Alexandria (c. 150 – c. 215), Orígenes (c. 185 – c. 254), Jerônimo (347 – 430) e Agostinho de Hipona (354 – 430) (HAMMAN, 1997).

promulgação de diversas bulas e epístolas que, geralmente, se iniciam com a expressão *Sicut Judaeis non*. As respostas dos papas e do alto clero à onda de violência eram inspiradas na doutrina gregoriana de tolerância e controle dos judeus. A primeira delas veio do papa Calixto II (1119-1124), nas décadas que se seguiram ao massacre de judeus na primeira cruzada (GRAYZEL, 1966, p. 7).

Uma reviravolta ocorreu no pontificado de Inocêncio III (1161-1216), que defendeu a ofensiva cristã contra os inimigos externos, especialmente os hereges. O catarismo albigense estava em plena expansão e não tardaria a ser combatido, primeiro pela pregação, mas logo por uma violenta cruzada na região do Languedoc, sul do território francês. Isso fez com que o poderoso papa decidisse pela restrição e isolamento do que considerava os focos de contaminação da heresia: as minorias (RICHARDS, 1993; MOORE, 2007).

Os judeus serão uma das vítimas deste processo de exclusão e perseguição. O que fará a diferença no espaço ibérico é que nesses reinos os reis contavam com seus judeus para múltiplas funcionalidades: administrativas, financeiras, colonizadoras e no âmbito da medicina. No caso da legislação afonsina, especificamente, a influência da legislação canônica se fez sentir grandemente, compondo os documentos *Decreto de Graciano* (1142)³⁹ e *Decretais de Gregório IX* (1234)⁴⁰ as bases legislativas de temas importantes acerca das relações cotidianas, como o matrimônio (PRUDENTE, 2015, p. 53).

Tal afirmação pode ser verificada na semelhança com que as diversas obras abordam a função matrimonial em uma sociedade idealmente hierarquizada. De acordo com princípios do direito canônico, a autoridade familiar do pai funcionava como uma forma elementar de senhorio naturalmente exercido sobre os demais, devendo-se obediência

³⁹ Extensa compilação de normas canônicas dos séculos que a antecederam, a obra contribuiu para a unificação da atividade doutrinal da Igreja. Apesar de não ter sido promulgado oficialmente, o decreto teve aprovação do papa Eugênio III (1085-1153) e foi bastante difundido (ROESLER, 2004, p. 2).

⁴⁰ Compilação de direito canônico feita sob incumbência de Raimundo de Penyafort (1175-1275). Caracteriza-se por incluir principalmente, embora não somente, decretais papais da época sobre matérias jurídicas diversas e outras manifestações papais particulares (MALACARNE, 2016, p. 35).

à sua autoridade, do mesmo modo como as autoridades senhoriais devem ser obedecidas no conjunto da sociedade. Daí a inclusão de diversos títulos da *Cuarta Partida* que contém princípios legislativos que relacionam o matrimônio às relações de senhorio e dependência. Parte-se do modelo matrimonial cristão, em que as relações são fundamentalmente movidas por débitos pessoais (na forma de serviços, benefícios, sentimentos mútuos e retribuição – no caso do casamento inclusive carnal), assim como no modelo social, em que há débitos pessoais devidos às autoridades ditas naturais e, inclusive, ao rei (MARTIN, 2013, p. 13).

O casamento entre judeus e cristãos, nesse sentido, não faz parte do ordenamento social natural, não podendo um judeu constituir débito pessoal com um cristão, dada sua natureza inferior. Nesse sentido, a legislação afonsina era clara em proibir os matrimônios mistos, reforçando, inclusive, que o contato sexual (esperado para consumação do casamento) de um judeu com uma cristã devia ser punido com a morte (*Séptima Partida*, título XXIV, Lei IX). Este é apenas um exemplo de como a legislação afonsina recebeu elementos de influência canônica, assim como das já comentadas tradições jurídicas romanas e visigodas.

2.3 A legislação afonsina como instrumento de afirmação da identidade cristã

No contexto da *Reconquista* e da consolidação da unificação castelo-leonesa do século XIII, a legitimação da superioridade régia era um dos mais importantes objetivos da coroa afonsina. Tomado como o legislador por excelência, maior signatário da justiça no reino, Afonso X investiu grande parte de seus esforços em reorganizar as bases legislativas de seu governo, na tentativa de reforçar e sua autoridade e unificar as práticas jurídicas em todo o território sob sua tutela.

Uma das importantes características da sociedade cristã ocidental no medievo era a interrelação entre o Direito e a política, que através da ação dos monarcas e seus

representantes, tornavam-se, por vezes, indistinguíveis. Nesse sentido, cabe destacar que a função maior da política - e do governante - era garantir a justiça. Além disso, “a religião inseria-se nessa dinâmica normativa reguladora, que ia se configurando quer por meio dos dogmas e cânones elaborados quer pelos pensadores da Igreja, quer pelo direito do cotidiano e da moral” (COELHO, 2002, p. 120).

Direito e religião eram, portanto, os fundamentos da regulamentação da vida medieval. Em Castela, Afonso X utilizou-se da escrita não apenas para legitimar sua imagem enquanto autoridade política, mas também para normatizar a prática social. Leonardo Fontes destaca que essa produção legislativa não constituiu um edifício jurídico simplesmente imposto à sociedade. Apesar de inscrita em uma ideologia cristã dominante, esta era incapaz de abarcar toda a complexidade da vida cotidiana ibérica. Afonso X abriu espaço em sua documentação para as contribuições culturais de judeus e muçulmanos, o que se expressa inclusive no âmbito jurídico das relações sociais (2017, p. 170).

O peso da documentação jurídica afonsina não deve ser negligenciado, nem supervalorizado. A estratégia político-cultural refletida nas obras do monarca insere-se em uma lógica de reforço dos mecanismos de alteridade que caracterizavam a sociedade castelhana. Apesar da influência multiétnica em toda a obra de Afonso X, a marginalização das minorias sociais está presente tanto nos instrumentos de representação das mesmas quanto na perspectiva de repressão que a elas se impõe e isto é observável nas obras de cunho legislativo, mas também no universo da produção poético-narrativa do período.

Cabe ressaltar, ainda, a importância da historicização dos textos jurídicos medievais, explicitando-se não apenas seu objetivo normativo, mas também sua carga cultural. No âmbito do Direito, constituem-se e refletem-se mecanismos variados da representação e prática cotidiana no interior de uma dada sociedade. As complexidades sociais revelam-se na medida em que consideramos a ambiguidade da lei: ao mesmo tempo em que o rei chancela a normatização, criando mecanismos gerais de uniformização,

também mantém sob seu poder e outorga privilégios locais. Esse tipo de comportamento, apesar de parecer dúbio, era uma forma de atender demandas específicas que a lei ampla não era capaz de abranger. Mantinha-se, assim, o elemento de gravitação da autoridade em torno do rei, o que fazia da lei, no mundo medieval, um especial instrumento de concentração de poder.

Ainda que de suma importância para as orientações jurídicas oficiais, a legislação não era a única forma de normatização das condutas e relações sociais no medievo. No processo de conformação da sociedade, aspectos como a moral, a disciplina, a hierarquização e a organização produtiva representavam papel importante na condução das ações individuais e na ordenação coletiva. Esse tipo de “direito cotidiano” não estava em oposição às perspectivas do Direito letrado, mas era, ao mesmo tempo, seu credor e devedor (COELHO, 2002, p. 121).

A experiência medieval seria, assim, farta em exemplos de engenharia social: amálgama entre povos e culturas, convivência entre leis e costumes diferentes, superposição de jurisdições. E essa coexistência suscitava diferentes respostas do poder político, ou seja, do monarca, que se via premido pelo dinamismo social que deveria ser acompanhado em velocidade equivalente no âmbito legal. Afonso X tanto elaborou compilações gerais quanto outorgou privilégios locais. Pode-se dizer que era uma sociedade em fase de ajuste, em que as tensões oriundas dos movimentos de Reconquista e *re población* ainda eram bastante evidentes (FONTES, 2017, p. 172).

A concentração de poder nas mãos do rei era favorecida por essa fluidez entre o ato de legislar (geral) e de julgar (particular), de modo que as complexidades étnico-religiosas eram arbitradas em favor dos interesses da coroa, tanto no sentido da inclusão quanto da exclusão, através de movimentos de sobreposição e justaposição estabelecendo-se identidades e fronteiras entre elas.

As fontes legislativas afonsinas “comportavam um modelo de representação de sociedade idealizado” (FERNÁNDEZ, 2001, p. 100), que apesar de não serem colocadas em prática de maneira plena ou uniforme, orientavam e integravam as vivências jurídicas. É necessário, pois, relativizar a intenção legislativa de Afonso X em

relação aos resultados efetivamente alcançados. A compilação do *Fuero Real*, por exemplo, teve o objetivo de unificar as práticas jurídicas no reino, sendo distribuído às municipalidades, especialmente em Castela. Em Leão, entretanto, o *Fuero Juzgo*, de origem visigótica, continuou a ser utilizado à época da ascensão de Afonso X, não havendo evidências de que o rei tenha tentado impor a utilização do *Fuero Real* a este território.

Analisando a legislação afonsina no que se refere ao trato com as comunidades muçulmanas, Renata Rodriguez Vereza afirma que os instrumentos de poder se referem à defesa dos interesses da corte, daqueles que representam o poder dominante e marginalizador, não dos súditos, que são representados e por vezes marginalizados. Para ela, as relações entre cristãos e muçulmanos, conforme aparecem na documentação, aponta mais para a segregação do que para o estímulo ao convívio. “A preocupação das leis reside em delimitar as diferenças e cercear a intimidade dos contatos” (2010, p. 46).

Uma das obras de cunho legislativo de destaque do monarca Afonso X foi o já comentado *Fuero Real*. O documento é parte de um projeto político centralizador da coroa, contrário aos interesses fragmentários das nobrezas locais. Este projeto não se consolidou de modo efetivo, pois teve que enfrentar as resistências dos poderes privados (ALMEIDA, 2002, p. 18). Não se deve desvalorizar, entretanto, o projeto, em vistas da dificuldade de sua implementação. O *Fuero Real* configurou-se em uma tentativa importante de unificar as práticas jurídicas castelhanas em detrimento dos *fueros* (leis) municipais e teve grande alcance sobretudo em Castela.

O tom inicial da obra é de conciliação e busca por uma pacificação das contendas sociais:

[...] Os corações dos homens são divididos, e os entendimentos são diferentes e por isso existem muitas discordâncias e muitas disputas entre os homens [...]. Convém a todo rei que busca a justiça entre os povos através do direito que faça com que os povos saibam como devem viver e as desavenças e os pleitos que nascerem entre eles

sejam resolvidos de forma que aqueles que fizeram mal sejam punidos e os bons vivam seguramente e em paz (*Fuero Real*, p. 23-27).

Neste documento, bem como nas *Siete Partidas*, a justiça é apresentada como um atributo concedido pelo divino ao rei, seu legítimo representante na terra. A religião legítima e sustenta o poder real: assim como Cristo é a cabeça da Igreja, o rei é a cabeça do reino. Este tipo de compreensão sobre a realidade contribuiu para que a postura jurídica do monarca não seguisse à risca as orientações gerais impostas pela legislação centralizadora, mas concedesse, em certos momentos, privilégios locais ou cedesse às interdições nobiliárquicas. Em último caso, o peso da letra era menor que o peso das decisões do rei, o que resultou em uma postura jurídica por vezes ambígua, em que as fronteiras entre o particular e o geral não eram muito bem delimitadas.

O dado mais utilizado pela historiografia contemporânea atribui o início da escritura do *Fuero Real* no período entre 1251 e 1254, o que significa que o projeto pode ter surgido ainda no reinado de Fernando III, pai de Afonso X. Conhecido por diversos nomes ao longo do tempo, como *Libro de Flores*, *Fuero de las Leyes*, *Fuero de Castilla*, entre outros, este conjunto de leis aborda assuntos bastante diversos, que afetavam desde a convivência cotidiana até a economia das comunidades que a ele estavam submetidas (SILVEIRA, 2009, p. 19).

A primeira versão completa da obra foi entregue à cidade de Burgos em 1255. Em alguns casos, o documento teve que ser concedido ao mesmo território mais de uma vez, como nos casos de Madrid e Valladolid, o que demonstra a dificuldade de se colocar o mesmo em prática no cotidiano jurídico local. Entretanto, foi também fonte abundante de sugestões e imitações, o que ressalta sua importância e alcance (PIMENTA, 1946, p. 2-7).

A aplicação do Direito de modo particular e local havia se tornado comum na Península Ibérica após os conflitos gerados pelo avanço cristão em oposição à ocupação muçulmana, em parte devido aos deslocamentos populacionais e à dificuldade de se sustentar um edifício político centralizador em um contexto de guerras e disputas

territoriais. O projeto de unificação das normas jurídicas levado à cabo com a publicação do *Fuero Real* ia na contramão desta realidade pulverizada. Apesar disso, espalhou-se por diversos reinos católicos, contribuindo inclusive para o movimento de fixação populacional nas terras unificadas pela coroa afonsina (ibid., p. 3).

No sentido de complementar o *Fuero Real*, ou mesmo de dirimir lacunas e interpretações equivocadas, várias outras leis foram promulgadas por Afonso X, entre as quais merecem destaque o *Ordenamiento de las Tafurerías*, as *Leyes de los Adelantados Mayores* e as *Leyes Nuevas*. Estas foram várias vezes reproduzidas pelas oficinas régias para distribuição entre os diversos conselhos castelhanos, o que provocou uma dispersão da certeza sobre os manuscritos originais, como aconteceu também com o próprio *Fuero Real* e suas diferentes versões. Merece destaque a publicação levada à cabo pela *Real Academia de la Historia*, em 1836, intitulada *Opusculos legales del rey Don Alfonso el Sabio*, uma compilação cuidadosa do *Fuero Real* e outras leis afonsinas.

Em consonância com outros instrumentos produzidos pela oficina de escrita da coroa afonsina, o *corpus* jurídico aqui apresentado buscou estabelecer uma identidade legislativa, cultural e política no território governado por Afonso X, estabelecendo lugares sociais específicos para a cristandade e para as minorias do reino. Essa concepção chama atenção por sua originalidade, uma vez que nem mesmo o Direito Romano preocupava-se com as questões territoriais como fator de ordem política. Para Maravall, “[...] essa fusão entre povo e território é um dos aspectos mais próprios das formas políticas baixo medievais”, tendo aparecido primeiramente, de maneira completa e clara nas proposições do rei sábio (1974, p. 101).

Outro documento legislativo de destaque do *corpus* afonsino são as *Siete Partidas*. Publicadas com o objetivo de legitimar o domínio cristão e unificar sob esse viés as práticas jurídicas em Castela e Leão, a obra conta com a reprodução de preceitos do *Fuero Real*, mas possui muitas características originais e particulares. Seu período de produção foi longo, tendo ocorrido entre 1256 e 1265 (FERNÁNDEZ, 2001, p. 103).

O impacto jurídico da obra foi limitado. Apesar de sua publicação ainda no reinado de Afonso X, a aplicabilidade legal das leis ocorreu apenas em 1348, sob o governo de Afonso XI. Seu estudo vale mais “pelo caráter tratadístico e veiculador de representações sociais” (FONTES, 2017, p. 179), do que pela aplicabilidade de fato no âmbito do Direito.

Dentre tantas novidades que esta traz, caberia remeter quer à iniciativa pioneira de normatizar conteúdos do terreno do religioso, quer ao fato de, ao fazê-lo, tornar o direito canônico parte integrante da lei civil castelhana, o que vem recebendo uma dupla interpretação pela historiografia. Por um lado, a de uma contraposição política efetiva a Roma, que perpassa pela tentativa de romper o seu monopólio de certa esfera do sagrado. Por outro, e contrariamente, a de construir uma imagem para Castela, ante o papado e a cristandade, como defensora de uma ortodoxia doutrinária com vistas à obtenção de apoio para suas pretensões ao Sacro Império (FERNÁNDEZ, 2001, p. 103-104).

Afonso X não desejava ter reconhecida sua autoridade apenas nos reinos ibéricos sobre os quais governava. Almejava, também, participar do corpo da cristandade como elemento central, condutor dos súditos cristãos sob seu domínio. Apesar deste pleito ter ficado no terreno da intenção, uma vez que o rei não conseguiu alçar-se à posição de Imperador do Sacro Império, as *Siete Partidas* tiveram ampla influência sobre as representações legais do sagrado e a reprodução de normas jurídicas sob a tutela da religião, especialmente após o período afonsino, conforme a documentação ganhou aplicabilidade real e difusão.

Assim como as narrativas produzidas pela oficina régia afonsina sofreram influência da História Romana, os documentos legislativos do período foram construídos sobre grande influência do Direito Romano, bem como textos teológicos e escritos filosóficos da Antiguidade e do Medievo, representando um projeto de fortalecimento do poder do monarca. As fontes utilizadas na composição das *Siete Partidas* dão a dimensão desta influência: textos de pensadores da Antiguidade, como Aristóteles, Sêneca e Cícero, obras teológicas da patrística medieval, a Bíblia, literatura medieval, Direito Romano e Canônico, além de *fueros* de Castela e Leão (RIBEIRO, 1999, p. 51).

[As *Siete Partidas*] resultaram numa obra cujo valor é destacado por diversos estudiosos e vai além da História do Direito [...]. Ela é a mais representativa do projeto legislativo afonsino de centralidade e também de ordenamento social. Serve, outrossim, para ampliar a compreensão das relações sociais entre cristãos, mouros e judeus presentes no reino. Analisa-se melhor essa obra como veículo ideológico transmissor de representações, construtor de categorias e identidades e consolidador dos lugares sociais de praticamente todos os segmentos da sociedade, incluindo os marginais (FONTES, 2017, p. 181).

Para Garcia Gallo, a importância das *Partidas* vai muito além do âmbito jurídico, pois fazem parte de um conjunto de tratados sobre moralidade e bons conselhos bastante comuns na Idade Média, destinados a reis, príncipes, grandes senhores e cavaleiros participantes da sociedade de corte. Além disso, apesar de apresentar-se como discurso legal, a obra possuiu natureza didática e discursiva própria, pouco similar a outros códigos legislativos (1952, p. 52).

As *Partidas* descortinam os aspectos centrais e periféricos, os costumes e modelos de conduta, os regramentos e a fluidez da vida social castelhana. As fórmulas sobre as virtudes cortesãs são repetidas à exaustão e seu caráter civil reflete a perspectiva política de pacificação e harmonização social, reforçando, contudo, a superioridade cristã e a segregação judaica e muçulmana.

O *Espéculo*, promulgado em 1255, é um livro de leis de caráter teórico, filosófico e doutrinário. Diferentemente do *Fuero Real*, de caráter municipal, sua natureza é mais ampla. São 5 livros divididos sob os seguintes temas: a fé cristã, o rei e a realeza, a guerra e a justiça militar, a paz comum e a justiça, os procedimentos nos pleitos. O propósito político centralista de Afonso X pode ser aqui verificado em uma das inovações propostas pelo documento: a incorporação ao âmbito da justiça oficial dos magistrados nomeados pelos senhores reconhecidos como autoridades locais. Uma espécie de ‘manual jurídico’, a obra dirigia-se a todos os súditos do rei, mas em especial aos seus funcionários e juízes.

A aplicabilidade legal do documento, assim como nos outros casos analisados, também foi parcial. Escrito em língua castelhana, objetivava-se tornar as premissas contidas na

obra mais acessíveis ao público geral. Afonso X desejava fazer-se entender, bem como fazer-se respeitado em uma sociedade hierárquica e organicista, deixando um legado de ordem e de intelectualidade bastante completo. O *Espéculo* referendou, mais uma vez, a superioridade cristã e a postura político-cultural centralizadora do monarca, comprometido com o reforço das bases de sua autoridade e de um projeto de unificação dos reinos a ele submetidos.

Fazem parte do legado legislativo afonsino, ainda, os documentos de chancelaria. Em sua tese sobre *O 'scriptorium' régio e a cultura escrita no reinado de Afonso X*, Leonardo A. Silva Fontes levantou, reproduziu e analisou diversos textos que refletem, sobretudo, as relações entre poder e saber estrategicamente amalgamadas pelo monarca (2017, p. 184-193). Na obra *Itinerário*, Manuel González Jiménez também compilou uma lista desta documentação, que versa sobre diversos temas e perspectivas jurídicas específicas (2011).

São cartas, expedições e privilégios que refletem as preocupações e ações da coroa e relação a assuntos do cotidiano, como educação, preservação documental, cumprimento das leis, concessões oficiais, tramites financeiros, isenções fiscais, etc. A validade dos registros é autenticada pela utilização de insígnias oficiais, como o selo régio, símbolos reais e assinaturas, tanto de outros nobres quanto do próprio rei. Algumas vezes, esses documentos possuem elementos pictóricos e iconográficos que aumentam a complexidade de sua análise. É o caso, por exemplo, de um privilégio expedido em 1262, através do qual Afonso X concede o *Fuero Real* à cidade de Guadalajara (FONTES, 2017, p. 189).

Em carta de 1252, emitida de Badajoz para Salamanca, o rei sábio ordenou ao conselho local que defendesse os direitos de mestres e escolares, contribuindo para a consolidação da universidade da região como uma das pioneiras e mais hospitaleiras em território hispânico. Em outro documento, datado de 1277, o rei confirma o conteúdo de uma carta enviada anteriormente ao Monastério de Silos, mas que havia se fragmentado após alguns anos. Afonso cuida de advertir sobre a necessidade de se

preservar os documentos, de modo que façam valer perenemente suas indicações, ou pelo menos até oficial revogação (ibid., p. 185-187).

Os documentos de chancelaria eram uma forma jurídica solene de firmar-se um compromisso régio e, no caso castelhano, Afonso X foi um dos monarcas que mais utilizou-se desta prerrogativa. Eram textos com função oficial e preocupação estética. No universo da produção escrita afonsina e seu objetivo político-cultural, os interesses expressos pelo rei em documentos tão variados possuem estimado valor.

O estabelecimento de uma oficina de escrita régia que produziu documentos de caráter enciclopédico e universalizante não é algo que possa passar despercebido quando se pensa na atuação de Afonso X, o rei sábio. Tratava-se de um projeto ambicioso, que existiu mais como intenção do que como orientação prática. No que se refere às relações sociais entre cristãos, judeus e muçulmanos de Castela e reinos adjacentes, as obras legislativas, narrativas, astromágicas e lúdicas produzidas a mando do rei nos permitem balizar os modelos de comportamento esperados, as representações identitárias e de alteridade. Em especial no caso dos textos legislativos, salta aos olhos as balizas construídas para reafirmar a pacificação e a harmonia social, através do discurso de unificação territorial, ao mesmo tempo em que se oficializam os instrumentos de segregação e marginalização.

A concepção de uma monarquia erigida sob a virtude da sabedoria fez parte de um complexo jogo de ambições políticas que colocou em evidência vários monarcas ibéricos, mas que tem seu ápice de expressividade em Afonso X. Nos discursos extraídos da documentação escrita durante seu reinado, é clara a defesa da ideia de que um rei letrado e erudito poderia exercer melhor e com maestria sua autoridade. O conhecimento possuía uma aplicação pragmática, que não escapava ao monarca, mas, ao contrário, que lhe serviria para que não ficasse à mercê de outrem.

Para Adeline Rucquoi a imagem de um rei sábio também era utilizada para reforçar sua autoridade como o responsável por tirar seu povo de um estado de ignorância, que era

tido como um pecado, e não era uma novidade no mundo castelhano, remetendo à tradição visigótica da qual essa sociedade se considerava herdeira (1995b, p. 31). Por isso a utilização da língua vernácula como opção ao latim, o que tornou as obras produzidas pela oficina escrita afonsina menos restritas a um círculo específico de eclesiásticos e eruditos.

Afonso X, o rei sábio, foi por muitas vezes reafirmado como a cabeça da sociedade cristã em seu tempo. Seu lugar de atuação política era afirmativamente terreno, mas margeava o mundo sagrado de onde provinha sua autoridade. A construção de uma imagem régia complexa e pretensiosa foi reflexo de seu anseio em buscar legitimar e manter a supremacia e a hegemonia de seu poder.

CAPÍTULO 3

A experiência judaica sefardita sob o governo de Afonso X

Para além da perspectiva histórica, a chegada dos judeus ao território ibérico é marcada pela existência de mitos e lendas. De acordo com as tradições medievais sefarditas,⁴¹ os judeus teriam chegado à região bastante cedo, em épocas bíblicas. Uma tradição em particular perdura até os dias atuais: a lenda de que algumas famílias nobres bastante antigas foram deportadas de Jerusalém pelos conquistadores babilônicos no século VI a.C., tendo rumado então para a Península Ibérica. Outra narrativa comumente repetida é a que de, nos anos 70 d.C., judeus expulsos do território romano pelo imperador Tito (39-81)⁴² aportaram no litoral mediterrânico ibérico e fixaram comunidades ali (GERBER, 1994, p. 2).

As tradições que atestam as origens bíblicas da presença judaica no mundo ibérico surgiram, provavelmente, como uma forma de autodefesa das comunidades sefarditas, especialmente em períodos de intensificação do antijudaísmo na região. Os mitos funcionavam como uma forma de afastar das comunidades judaicas hispânicas as acusações de deicídio, através da afirmação de que seus antepassados já se encontravam longe de Jerusalém à época da crucificação.

Entretanto, estas lendas não são totalmente avessas às evidências históricas. Durante quatro séculos, no contexto da diáspora romana (c. II a.C a II d.C), ocorreram ondas de intensas migrações judaicas e, certamente, algumas dessas migrações tiveram como destino a Hispânia. Flávio Josefo, em *Antiguidades Judaicas*, obra datada de c. 94, afirma que “essas pessoas já fincaram residência em cada cidade e não é fácil encontrar um lugar no mundo que não recebeu oriundos dessa nação (judaica) ou onde

⁴¹ Denominação hebraica para os judeus residentes em solo hispânico

⁴² Tito Flávio César Vespasiano Augusto foi Imperador Romano entre os anos de 79 e 81 d.C. Alcançou renome como comandante militar na Judeia, durante o episódio conhecido como “guerra judaico-romana.”

não se fizesse sentir o poder de sua presença” (1961, p. 115). Mais especificamente, sabe-se que judeus viajantes, que atuavam como mercadores, atuavam desde a Antiguidade em colônias ao longo de todo o litoral mediterrânico, incluindo-se aí a Península Ibérica. Embarcações que faziam circular na região mercadorias vindas do Oriente quase sempre traziam consigo comerciantes judeus.

Nos últimos séculos da Era comum o judaísmo viveu uma explosão demográfica expressiva, devido a diversos fatores como: o costume judeu de terem vários filhos, como sinônimo de benção divina; a ocorrência de poucas guerras e relativa segurança dos judeus que viviam sob a dominação persa e helenística; a resistência judaica à assimilação de outras culturas, baseada na fidelidade à Torá (BEREZIN, 1974, p. 71).

Ao contrário do que se possa imaginar, a diáspora judaica não ocorreu pela expulsão dos mesmos pelos romanos de seu território. Ao contrário, foi a tolerância à sua presença que estimulou o deslocamento das populações pelo território, ampliando as zonas de ocupação e estimulando a difusão dos judeus pela Europa. Isso porque, de acordo com o *status* legal, o judaísmo era considerado pelos romanos uma *religio licita*, o que garantia a seus praticantes alguns privilégios e até mesmo o gozo de certos favores imperiais (SILVA, 2006, p. 242).

Era interesse das autoridades romanas permitir a existência de tradições consolidadas no tempo, em especial no caso daquelas que constituíam uma força econômica e cultural importante para o Império. Dessa forma, os judeus podiam exercer livremente suas atividades econômicas, sendo a mais expressiva delas o comércio. Tinham certa autonomia, constituindo autoridades locais e fazendo funcionar tribunais próprios em suas comunidades, além de estarem desobrigados de prestar culto ao imperador.

Essa perspectiva legal de tolerância não garantiu a inexistência de episódios de violência de certas autoridades romanas contra os judeus. Isso porque não era possível à religiosidade pagã romana aceitar pacificamente o exclusivismo da fé monoteísta

judaica e a recusa destes a cultuar divindades fora de seu contexto levou a episódios pontuais de conflito e consequentes movimentos populacionais pelo território.

No geral, enquanto Roma se manteve tolerante e próspera, a vida das comunidades judaicas espalhadas pela Europa floresceu. Estudos arqueológicos revelam que a densidade populacional judaica ao longo da costa hispânica aumentou expressivamente no período. Os judeus misturavam-se livremente às populações locais e conviviam em relativa paz. A análise de obras de autores do período revela que a representação judaica em suas obras variava conforme o local e o *status* social: alguns até “admiravam sua temperança, sabedoria, coragem e justiça” (GERBER, 1994, p. 5).

A aproximação do Império e a Igreja começou a abalar a tolerância imperial para com os judeus. Entretanto, os direitos que estes possuíam não foram imediatamente retirados, embora tenha havido severas tentativas de controlá-los, com a proibição, por exemplo, da conversão de novos prosélitos ao judaísmo.

Apesar de ser uma minoria tolerada nas terras romanizadas, até o século IV, a conquista da Hispânia pelos Visigodos alterou o *status* das comunidades judaicas e exacerbou conflitos. Aos poucos o clima de tolerância, que vigorava como forma de evitar a preeminência social ou legal dos católicos nativos sobre o restante da população (THOMPSON, 1969, p. 54), deu lugar a uma série de leis de cerceamento dos direitos judaicos, em especial após a conversão do rei Recaredo (559-601)⁴³ ao cristianismo católico romano. Enquanto a Igreja hispano visigótica tentava se afirmar e expandir, um projeto de perseguições, repressão e conversões forçadas se delineou e houve uma explosão de violência contra os judeus na região.

A situação permaneceu conturbada até o século VIII, quando o Reino Visigótico ruiu sob a nova onda de invasões, agora de origem islâmica. Os recém chegados encontraram apoio de parte da população local, que se sentia ameaçada diante do

⁴³ Reinou sobre os visigodos e converteu-se ao catolicismo romano em 587, após uma sucessão de reis arianos. Abriu as portas para a influência da Igreja em seu território, o que foi confirmado pelo III Concílio de Toledo, em 589.

autoritarismo católico visigótico, entre os quais encontravam-se camponeses oprimidos por senhores de terras visigodos e os judeus. De acordo com André Luís Bacci, grupos de judeus chegaram a organizar milícias aliadas aos exércitos muçulmanos, percebendo-os como uma espécie de libertadores da situação de inferiorização (2017, p. 142).

Pode-se encontrar, nos antigos historiadores árabes, certas alusões ao auxílio que os judeus espanhóis teriam fornecido aos conquistadores muçulmanos, quando da invasão de 711. Segundo uma versão citada não sem complacência pelos cronistas cristãos como Lucas de Tuy, desde fins do século VII os judeus estariam conspirando para derrubar, com o auxílio do Islã conquistador, o regime dos reis visigodos. Desde as perseguições de que eram objeto até a conversão ao catolicismo da dinastia reinante, a coisa não parece nada inverossímil (POLIAKOV, 1984, p. 73).

Uma vez consolidada, a presença islâmica trouxe significativa melhora das possibilidades de vida para as comunidades judaicas. Isso não significa que os judeus eram tratados em pé de igualdade com a cultura dominante. Ao contrário, judeus e cristãos eram considerados legalmente inferiores, possuindo direitos e responsabilidades limitados, sendo ainda obrigados a pagar tributações específicas. Ainda assim, as comunidades judaicas na ibéria do período “excediam em número, em cultura e em riqueza as de qualquer outro país no conjunto do mundo ocidental” (ROTH, 2001, p. 24).

Nesse contexto, as comunidades judaicas na Península Ibérica viveram um período de esplendor e autonomia que seria por muito tempo lembrado como a “Era de Ouro” da nação judaica. Durante os séculos X e XI, os judeus sefarditas possuíam privilégios consideráveis e participavam ativamente da vida social, circulando em meio às elites com relativa facilidade (GERBER, 1994, p. 28). Neste período, a cultura judaica pode experimentar uma simbiose peculiar com a cultura dominante: na Al-Andaluz muçulmana, sob domínio do Califado de Córdoba, a literatura, a filosofia, os estudos bíblicos e talmúdicos e a arquitetura judaica floresceram consideravelmente. Nos reinos cristãos do norte, o clima predominante era de tolerância, o que, entretanto, não duraria por muito tempo.

Por algum tempo, os sefarditas foram capazes de sustentar sua forma de convivência no norte. Removidos da atmosfera especial de Al-Andalus, no entanto, a singular simbiose entre as culturas judaica e muçulmana não sobreviveu por muito tempo, e uma nova era na vida das comunidades sefarditas começou a se desdobrar na Espanha cristã. Ali, os herdeiros intelectuais de uma Idade do Ouro – filósofos e tradutores do sul da França, poetas, matemáticos e cientistas de Castela e Aragão, foram obrigados a lidar com forças desconhecidas de reação e repressão (GERBER, 1994, p. 89).

Entre os séculos XI e XIII, os judeus da Península Ibérica foram migrando paulatinamente da região de Al-Andaluz para os reinos do norte, tendo um número expressivo de judeus se dirigido para Castela. Ali, a maior parte vivia em comunidades urbanas, apesar de existirem também assentamentos judaicos em zonas rurais (RAY, 2009, p. 72-75). Um dos motivos pelos quais os judeus enfrentavam dificuldades em se manter através da atividade camponesa era a proibição de que estes possuíssem servos ou escravos cristãos.

3.1 A vida social, econômica e religiosa das comunidades judaicas sob uma coroa cristã

Alguns estudos apontam que, no século XIII, de uma população total de cerca de 3 milhões de habitantes em Castela, 200 mil eram judeus, o que representaria pouco menos de 7% do contingente demográfico do reino (WOLFF, 1971, p. 6). Os residentes nas áreas citadinas ligavam-se, sobretudo, às atividades como o comércio, a manufatura, a medicina, a administração pública e as finanças.

Além de representarem uma força de trabalho expressiva, o contingente populacional judaico contribuía na tarefa de ocupação das áreas anexadas no processo da *Reconquista*. Para Amran Cohén (2003, p. 33), foi este o motivo dos judeus terem sido facilmente aceitos em solo castelhano, e a autonomia de que gozavam contribuiu para que formassem microssociedades paralelas às cristãs, com a particularidade de serem

livres em seu credo e autônomas em seu governo, porém politicamente subjugadas ao poder central (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 34).

No medievo castelhano, a representação política das comunidades judaicas estava atrelada à *aljama*, instituição jurídica que equivalia à municipalidade cristã. A *aljama* era externamente regulamentada pela coroa, pela Igreja e pelos foros legais. Internamente, era responsável pela coleta de impostos e pela regulamentação da vida de seus membros, com autonomia para proferir julgamentos nos âmbitos religioso, civil e criminal (FOLLADOR, 2016, p. 40).

Se a *aljama* constituía uma instituição jurídica surgida de um benefício régio, a judiaria era a composição física das comunidades judaicas, espécie de ‘bairros’ onde os judeus residiam. Em geral, estes bairros localizavam-se dentro das muralhas da cidade. Algumas, como em Toledo, possuíam muralhas próprias com portas que permitiam a comunicação com o exterior (ROMANO, 1979, p. 347-354). O centro da vida comunitária era a Sinagoga, mas havia, nas judiarias, outros espaços sagrados como a *mikve* (onde ocorriam os banhos de imersão para purificação), o cemitério e o matadouro (que possibilitava o abate animal de acordo com as regras judaicas) (LACAVE, 1994, p. 24). Fora dos muros da judiaria eram mantidas áreas destinadas à agricultura para provimento da dieta *casher*.⁴⁴

As comunidades judaicas não eram homogêneas em sua composição social. Havia setores oligárquicos e indivíduos que viviam na penúria. Entretanto, a maior parte da população pertencia a um extrato social médio. Sem dúvida, apesar de restrito, o grupo oligárquico era aquele que gozava de maiores liberdade e privilégios.

O grupo oligárquico era formado por famílias ricas, dentre as quais algumas viviam na corte real e mantinham relações muito próximas aos reis, recebendo dos monarcas privilégios que iam desde a isenção do

⁴⁴ Entre os preceitos religiosos judaicos, encontram-se uma série de regras e restrições relacionadas à alimentação. Alguns alimentos, considerados impuros, não podem ser consumidos, enquanto outros necessitam de um preparo ritual, como a carne, que deveria seguir um modelo de abate específico e o vinho, que só poderia ser consumido quando preparado por outro judeu (PIQUERAS HABA, 2004, p. 29-41).

tributo judaico até o recebimento de grandes extensões de terras, moinhos e a exclusividade na prestação de alguns serviços, como a arrecadação de impostos. A camada oligárquica consistia em um grupo fechado que, em grande parte, efetuava acordos de casamento e parcerias em negócios apenas entre si. Eram poucas as famílias que compunham essa oligarquia da qual saíam os homens mais cultos, dentre eles os rabinos e demais dirigentes da *aljama* que poderiam defender a comunidade junto à coroa, motivo pelo qual os demais se submetiam a esse grupo (FOLLADOR, 2016, p. 42-43).

Alguns judeus influentes nas cortes utilizavam sua posição privilegiada em prol da comunidade. Outros, entretanto, agiam apenas em benefício próprio, algumas vezes em detrimento de seus conviveres, causando descontentamento por parte da população local. Isso se dava devido ao distanciamento dos judeus cortesãos do modo de vida e costumes de seus ancestrais, tornando-se bastante assemelhados e adaptados a um estilo de vida mais próximo do cristão (LEON TELLO, 1992, p. 140).

Com a isenção tributária cedida à elite judaica castelhana, a responsabilidade pelo pagamento da maior parte dos impostos recaía sobre a população comum. Agricultores, artesãos e comerciantes deveriam pagar em dia os tributos reclamados pela coroa. Eventualmente, recorriam a prática usurária, mas mantinham o comedimento, uma vez que não possuíam grandes somas a oferecer. Percebe-se, pois, que esta expressiva parcela da população judaica fugia ao rótulo do judeu próspero alimentado pela imaginação cristã.

Os pobres, viúvas, mendigos e órfãos viviam da solidariedade prestada pela comunidade, que tentava suprir suas necessidades de alimentação, moradia, vestimenta e saúde. Além disso, as lideranças comunitárias em geral responsabilizavam-se pelo pagamento de seus tributos à coroa (LACAVE, 1994, p. 22-23).

Um dos quesitos de diferenciação e identificação dos judeus em Castela era a sua vestimenta. Além do sinal distintivo que deveriam carregar, conforme estabelecido em algumas regiões, ficou oficialmente proibido que judeus ostentassem trajes luxuosos de seda ou bordados, bem como adereços de ouro ou pedras preciosas, evitando-se que

estes se destacassem frente aos cristãos do reino (LEÓN TELLO, 1992, p. 142). Internamente, as roupas utilizadas pelos judeus mais ricos, apesar de menos suntuosas que os trajes das famílias abastadas cristãs, sinalizava sua diferenciação em relação aos judeus em situação socioeconômica mediana ou inferior.

Nas judiarias, as casas também marcavam a diferenciação social, sendo as maiores e mais luxuosas propriedades de famílias ricas, enquanto as mais modestas em geral denunciavam, pela própria arquitetura, a situação de seus residentes. O prestígio de um membro na comunidade judaica podia ser atestado, até mesmo, pelo lugar ocupado por este na Sinagoga: os assentos mais próximos do altar cerimonial – *heichal* – eram comprados pelas famílias abastadas ainda durante a construção do templo e se tornavam objeto de herança. Estes lugares eram reservados apenas para a presença masculina, uma vez que as mulheres deviam posicionar-se em ala separada – denominada *ezrat nashim* – que as privava da participação direta nas cerimônias religiosas judaicas (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 48-49).

Apesar de possuírem autonomia e independência, em geral a organização administrativa e hierárquica das *aljamas* castelhanas era similar. A Sinagoga representava o centro da vida social, religiosa e política da comunidade, sendo o rabino a maior autoridade da *aljama*. Além do espaço sagrado, a Sinagoga possuía espaços anexos que permitiam as mais diversas atividades: centro de estudos, hospital para pobres, área de confraternização, funcionamento da tesouraria, cárcere e salões para reunião do Conselho e/ou tribunais (IZQUIERDO BENITO, 2003, p. 49).

Uma reunião de anciãos pertencentes às famílias mais prósperas e poderosas formava o Conselho, responsável por nomear juízes, tesoureiros, cobradores de impostos, escrivães, etc. Acima do rabino e dos membros do Conselho estava o *Rab Mayor*, homem de confiança escolhido pelo rei, que supervisionava a arrecadação de tributos e julgava disputas jurídicas não dirimidas pelos magistrados comuns (RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 131-133).

A atuação dos tribunais buscava respaldo na Torá⁴⁵ e no Talmude⁴⁶ (BAER, 2001, v. 1, p. 118). As esferas de atuação da justiça dividiam-se em religiosa, civil e penal. As penas aplicadas podiam variar desde a simples admoestação até o pagamento de multas, a excomunhão ou a morte. Entretanto, os tribunais judaicos só estavam autorizados a tratar de assuntos internos ou disputas entre judeus. Quando a contenda envolvia um cristão, o pleito era considerado misto, não podendo um magistrado judeu responsabilizar-se pelo caso, sendo requeridas testemunhas e juízes de ambas as religiões (RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 136).

Se, por um lado, a organização das diversas *aljamas* castelhanas era semelhante, por outro a tributação imposta variava de lugar para lugar. Em geral, a *aljama* deveria pagar um imposto anual à coroa. Os municípios e as paróquias também poderiam cobrar impostos das comunidades judaicas, dependendo do foro ou dos privilégios junto ao fisco real. Em alguns casos, o pagamento à municipalidade poderia ser feito através da prestação de serviços, como a construção de muros e valas (RUIZ GÓMEZ, 1994, p. 134).

Em alguns locais os judeus chegavam a pagar tributos acumulados, como em Toledo, onde deveriam contribuir com a taxaçoão real, o imposto pago à cidade e um tributo especial recolhido pela Igreja. Havia ainda o fisco local, com o qual os judeus contribuíaam para custear a administração da *aljama* e o pagamento de seus funcionários, bem como para o cuidado com a Sinagoga, a educação e a solidariedade aos mais pobres (LACAVE, 1994, p. 23).

Os funcionários da *aljama*, homens proeminentes em sua comunidade, também desempenhavam fora de sua comunidade outras atividades profissionais. Alguns eram,

⁴⁵ A Torá, ou Pentateuco, constitui o texto central da tradição religiosa judaica. Contém relatos sobre a criação do mundo, a origem da humanidade, o pacto entre Deus e Abraão e a libertação dos hebreus do cativeiro egípcio. Inclui ainda os mandamentos passados através de Moisés para o povo de Israel. A Torá configura, sobretudo, “um sistema de teologia moral e lei comunitária de extraordinária coerência, consistência lógica e força moral” (JOHNSON, 1989:152).

⁴⁶ O Talmude é uma complementação da tradição judaica, escrita ao longo de séculos por rabinos que buscaram estudar, interpretar e aprofundar os preceitos da Lei contida na Torá. De difícil leitura e análise, nesta obra estão contidos os mais variados temas que dizem respeito à vida, à teologia e a filosofia judaica. Sobre *O Talmud e sua importância no pensamento judaico*, ver (AGUENA, 2012).

inclusive funcionários régios nos mais diversos setores, o que propiciava uma convivência bastante próxima com a sociedade cristã.

Um rabino, por exemplo, poderia ser o líder religioso da *aljama* e também um conselheiro real ou um médico da corte. Isso mostra que, no que tange às profissões, uma parcela dos judeus estava integrada à sociedade cristã castelhana. Aqueles pertencentes aos setores mais abastados poderiam desempenhar funções junto à corte como diplomatas, médicos, arrecadadores de impostos, literatos, poetas e tradutores do árabe. Essas funções lhes propiciavam maior convivência com os cristãos (FOLLADOR, 2016, p. 47-48).

Judeus menos abastados que exerciam atividades relacionadas à vida pública também mantinham contato próximo com os cristãos. Era o caso de sapateiros, marceneiros, tecelões, costureiros, pedreiros, comerciantes, etc. (VALLE RODRÍGUEZ, 1976, p. 303-304). O desenvolvimento urbano do século XIII aumentou a demanda por bens e serviços, funcionando como estímulo ao aumento das transações financeiras. Uma vez que os cristãos estavam proibidos de praticar a usura,⁴⁷ o empréstimo tornou-se uma atividade costumeiramente feita por judeus e representava um importante papel na economia local e do reino, pois era utilizada para o financiamento da agricultura e, por vezes, dos custos relacionados à administração real.

Em Castela, como em outras partes do mundo, os judeus que atuavam como prestamistas não lidavam apenas com dinheiro. Empréstavam sementes, azeite e outros bens de valor e redigiam suas próprias letras de câmbio e faturas, em hebraico ou em judeu-castelhano. Muitas dessas faturas eram, inclusive, endereçadas à corte e ao rei. Fato interessante é que, em toda a região, o vocabulário econômico se forma a partir do hebraico. Em castelhano, os juros de uma dívida, por exemplo, são denominados *quiño*, termo derivado do hebraico *quenesh* (ATTALI, 2003, p. 249). Em alguns lugares, o termo 'judeu' é utilizado como sinônimo de 'prestamista'.

⁴⁷ Para os cristãos, a prática usurária era proibida desde a Antiguidade Tardia. Era considerada inimiga da caridade e desvio de fé. Para Le Goff, o acirramento da polêmica em torno da usura acirrou-se no Ocidente cristão após o século XIII, devido às transformações econômicas que, em última instância, levarão à formação do capitalismo europeu (1989, p. 10). A demonização da prática usurária acarretará também a demonização dos judeus que a exerciam, contribuindo para o aprofundamento das tensões e da marginalização das comunidades judaicas (FELDMAN, 2012, p. 28).

Responsáveis pela cunhagem de moedas, certos judeus atuavam como verdadeiros agentes financeiros da corte, tornando-se, inclusive, conselheiros de príncipes. Algumas famílias consideradas tradicionais “sucederam-se em cargos administrativos importantes, como os ben Nachman e os Abravanel, de Sevilha e os ibn Shoshan de Toledo” (ATTALI, 2003, p. 249).

Entre os financistas judeus de Castela, existiam várias categorias. Os mercadores banqueiros eram responsáveis por empréstimos de grande vulto, além de trabalharem com seguros e com a exportação e importação de mercadorias valiosas. Os agentes de câmbio faziam a conversão de moedas e lidavam com o comércio de metais preciosos. Os membros dessas categorias faziam parte de uma elite social, ativos nos espaços públicos e na vida econômica. Mantinham relações próximas com a coroa, mas não eram integrados aos círculos de poder. Já os pequenos comerciantes e artesãos vendiam sua mercadoria no varejo e emprestavam pequenas somas à população dos extratos sociais médios, pertencendo, eles mesmos, às camadas populares (LE GOFF, 1991, p. 35-37).

Os empréstimos eram atividade de risco. Nem sempre se conseguia obter juros da dívida ou retorno do valor investido. Havia, ainda, o risco de que o devedor conseguisse um decreto de moratória da dívida, o que o isentava da obrigação de pagamento. Isto acontecia especialmente no caso de dívidas contraídas de judeus por cristãos.

É importante ressaltar que não apenas judeus entregavam-se à atividade usurária no medievo ocidental. Apesar da proibição, por parte da Igreja, de que cristãos exercessem função prestamista, não era raro encontrá-los envolvidos com o comércio e o financiamento, especialmente nas cidades mais desenvolvidas e nos núcleos portuários. Era o caso de Burgos e Sevilha, onde o comércio e a usura eram práticas dominadas por cristãos. Nesses locais, os judeus entregavam-se a profissões simples, como o artesanato, ou científicas, como a astronomia e a medicina (RUIZ, 1994, p. 72-73).

Durante muito tempo, as historiografias de cunho tradicional ou marxista definiram a causa dos conflitos existentes entre judeus e cristãos no medievo à atividade monetária exercida pelos primeiros. Argumentava-se que, ávidos pelo acúmulo de riquezas e avessos à caridade, os judeus representavam a única possibilidade de se contrair um empréstimo, sobre o qual cobravam altos juros, demonstrativo de sua ganância. Marx, na obra *A Questão Judaica*, afirmou que “o dinheiro era o Deus secular cultuado pelos judeus” (1969, p. 55).

Tal visão não coaduna com a perspectiva aqui apresentada de uma comunidade judaica complexa e plural. Exercendo diversas atividades econômicas, ocupando variadas posições sociais, os judeus não eram um corpo étnico homogêneo no mundo medieval. Ao contrário, se existiam judeus ricos e influentes que frequentavam a corte e influenciavam a política, estes não eram senão a exceção em um conjunto de judeus comuns e marginalizados. Os conflitos entre judeus e cristãos em Castela davam-se nos mais variados espaços e por diversos motivos relacionados à convivência cotidiana e às disparidades religiosas e culturais que guiavam o pensamento e as ações destes grupos.

Jacques Attali, em *Os judeus, o dinheiro e o mundo* (2003), destrincha a relação histórica dos judeus com a riqueza, apontando as dificuldades inerentes a uma população condenada à dispersão territorial e afastada legalmente da propriedade da terra, em exercer outra atividade que não o comércio. Entretanto, o autor salienta que, ao fixarem-se em espaços específicos, os judeus integravam-se a vida cotidiana e, comumente, davam-se a diversas ocupações que pouco estavam relacionadas ao acúmulo de recursos, mas faziam parte da vida cotidiana. É o caso dos judeus tecelões, sapateiros, ferreiros, oleiros, tintureiros, etc., que formavam um conjunto social muito mais numeroso que o de judeus ricos e bem posicionados socialmente.

Nesse sentido, as ações da coroa em relação às comunidades judaicas não podem ser pensadas apenas como a defesa de um interesse econômico. A relativa autonomia possuída pelas *aljamas* castelhanas refletia o esforço da coroa em preservar a ordem

comum, possuindo sempre como referência o bem estar da população cristã do reino. Portanto, essa autonomia era limitada às questões de caráter interno da comunidade judaica, estando totalmente subordinada à coroa.

A existência de relativa liberdade de ação dentro das *aljamas* não era concedida em benefício próprio, mas em prol do bom ordenamento do reino e não emanava de si, mas era concedida como benefício pela autoridade central e revogável segundo seu desejo ou necessidade (MONSALVO ANTÓN, 1985, p. 43). Uma vez que o século XIII marcou o acirramento do esforço de normatização jurídica e centralização política de Castela, a autonomia e as liberdades das minorias foram progressivamente substituídas pela imposição de regramentos cada vez mais rígidos, subtraindo-se seus direitos e limitando seus espaços de ação.

A relação entre a coroa cristã e os judeus de Castela, no século XIII era, portanto, de satisfação dos interesses e necessidades mútuas. Se, por um lado, as autoridades políticas incentivavam a vinda e permanência de judeus em seu território, interessados em sua força de trabalho e tributos, por outro alimentavam um discurso de marginalização e estigmatização que ecoava desde a Antiguidade Tardia: os judeus eram acusados de não reconhecer o Messias, o que atestava sua condição inferior frente ao projeto divino de salvação da cristandade.

No século IV, Agostinho de Hipona tratava os judeus sob a condição de *povo testemunha*, aqueles que cometeram o assassinato do Cristo e, por isso, viveriam até o fim dos tempos segregados em sua condição infiel afim de testemunhar o passado e possibilitar a efetivação das profecias relacionadas ao Juízo Final.

Dispensa-os porque, se eles, com este testemunho das Escrituras, estivessem apenas na sua terra e não estivessem em toda parte, não poderia a Igreja, que em toda parte está, tê-los como testemunhas, entre todos os povos, das profecias que se anunciaram acerca de Cristo (AGOSTINHO, 1995: L. XVIII, c. 46, p. 1833).

Gregório Magno, no século VI, pode ser considerado o consolidador das relações entre o papado e as monarquias bárbaras do ocidente europeu, inclusive a Hispânia visigótica. Ainda que em sua visão os judeus sejam tomados como inferiores aos cristãos, atribuiu-se aos mesmos um *status* de proteção baseado na não aceitação de conversões forçadas e na manutenção da integridade física das sinagogas, o que contribuiu para que as comunidades judaicas ganhassem maior autonomia e relativa estabilidade.

Um século mais tarde, Isidoro de Sevilha manteve em seu discurso contra os judeus a acusação de deicídio, imputando-lhes a culpa pelo sofrimento e morte do Messias e afirmando serem as mazelas por estes enfrentadas consequência de sua própria maldade. O antijudaísmo de Isidoro é latente e pode ser atestado em toda a sua obra, mas especialmente no *De fide catholica contra Iudaeos*.

O projeto apresentado por Isidoro em suas obras se direciona à busca da integração política, social e religiosa do reino hispano-visigodo. Os grupos antagônicos do ponto de vista religioso deviam ser evangelizados, convertidos ou excluídos da convivência [...]. Com isso, Isidoro objetiva a unidade do reino, a expansão e a consolidação da fé [...] (FELDMAN, 2017, p. 292).

O agravamento da marginalização judaica nos reinos cristãos deu-se após o IV Concílio de Latrão, presidido por Inocêncio III em 1215. A partir de então, a Igreja sugeriu oficialmente que todos os judeus residentes em território cristão passassem a ser obrigados a utilizar um sinal distintivo em suas vestes. Além disso, foram proibidos de sair em público durante a Páscoa cristã e de ocupar cargos públicos importantes. O discurso antijudaico tomou proporções ainda mais severas quando da ocorrência do Debate de Paris, em 1240. Neste encontro, o Talmude (a lei rabínica judaica) foi considerado uma ofensa ao cristianismo e o judaísmo recebeu o estigma de heresia.

Tomás de Aquino, por sua vez, agregou ao discurso antijudaico elementos novos. Afirmando serem as comunidades judaicas formadas essencialmente por comerciantes (uma vez que aos judeus era vedada a possibilidade de manterem escravos ou servos cristãos, bem como deveriam pagar altas taxas pelo uso da terra), o influente teólogo,

afirmou por diversas vezes ser o comércio uma atividade desonrosa, praticada por enganadores avaros que buscaram extrair o máximo de lucro daqueles a quem exploravam. Afirmava, ainda, que a prática usurária, era um infame pecado contra a caridade, promovendo um enriquecimento ilícito aos olhos de Deus. Difundiu-se, a partir daí, a ideia de que os judeus eram ricos e vorazes exploradores, não importando a condição simples da maioria da população.

O povo invejava a ascendência judaica e atribuía a responsabilidade de sua pobreza aos cortesãos financeiros judeus (...) não fazendo distinção entre esses ricos e poderosos e o número maior de judeus tão pobres como eles (FLANERY, 1968, p. 143)

A paulatina disseminação do discurso antijudaico culminou na produção de mitos que frequentemente atestavam a crueldade dos judeus contra os cristãos. Entre esses mitos, os mais frequentes eram a acusação de crime ritual (assassinato de crianças e adultos cristãos em imitação profana do martírio cristológico), profanação de hóstias sagradas (hostilizando-se o sacramento da eucaristia e o 'corpo de Cristo') e o envenenamento de poços e reservas aquíferas (provocando a doença e morte de cristãos inocentes). Por vezes, a crença na ameaça judaica estimulou ataques de cristãos contra comunidades judaicas e sinagogas, sendo, portanto, a relação de convivência entre as duas matrizes religiosas pautada no estigma e no conflito. Em outros momentos, as relações eram de tolerância, buscando-se caminhos jurídicos que pudessem tornar mais harmônica a convivência entre judeus e cristãos.

A promulgação da legislação afonsina marcou um recrudescimento no trato jurídico dado aos judeus em Castela. A perspectiva religiosa da documentação imputava aos judeus o estigma de infiéis e contraventores, apontando-se sua religião como um engodo provocado pelo não reconhecimento do Messias. O judaísmo foi, assim, inferiorizado e anatematizado como uma ameaça ao cristianismo. Os judeus eram acusados de entregarem-se à pactos diabólicos, conspirando contra o bem comum.

Dentre os textos jurídicos de Afonso X, o que contém o maior número de comentários relativos aos judeus é a sétima *Partida*. A obra manteve a obrigação da utilização de

sinal distintivo na vestimenta judaica. Através dela, os judeus foram proibidos de manter relações íntimas com cristãos (como matrimônio e apadrinhamento) e de participar de funerais cristãos, para não se alegrarem de sua tristeza. Manteve-se a proibição de que judeus possuíssem servos ou escravos cristãos. Os judeus que atuavam como médicos foram vetados de praticar qualquer ato que constituísse perigo à vida cristã, como administrar remédios e tratamentos de maior complexidade. O proselitismo judaico continuou sendo sumariamente combatido e punido, constituindo o judeu uma categoria inferior na escala social, ao lado dos criminosos e hereges (PÉREZ LÓPEZ, 1996).

Por outro lado, o *Espéculo*, o *Fuero Real* e as *Partidas* também funcionaram como dispositivo de proteção às comunidades judaicas. No último documento, em especial, os cristãos são admoestados a evitarem entrar em conflito com judeus e os atos ofensivos são apontados como passíveis de punição. Aos judeus é garantido o descanso sabático, mesmo em caso de justiça, ficando livre o requerido em uma contenda jurídica neste dia. É garantido, ainda, o funcionamento de tribunais próprios e foro legal específico para disputas envolvendo a própria comunidade judaica, resguardando-se assim sua autonomia. A leitura da Torá e outros materiais de ordem religiosa pode ser feita de forma livre nas escolas judaicas, sinagogas e nos bairros por eles ocupados (KLEINE, 2005).

A aparente contradição entre o discurso de estigmatização e os instrumentos de proteção jurídica das comunidades judaicas só pode ser compreendida em seu contexto específico. Tida pelo cristianismo como uma matriz religiosa inferior, constituidora de uma ameaça teológica e social, o judaísmo era, por outro lado, parte importante da expressão religiosa da população ibérica governada pelos reis católicos, entre os quais figura Afonso X. Defensor de um projeto de pacificação dos conflitos, o rei afirmava constituir a sociedade um corpo que só poderia funcionar salutarmente quando todas as suas estruturas pudessem conviver de maneira harmônica, cada qual arcando com seus deveres e apoiando-se em seus direitos específicos. Ao rei, cabeça deste corpo mítico, caberia a garantia da paz e da obediência civil.

A desobediência às leis seria a grande causa da desordem de todo o corpo, compondo-se como função da cabeça (o poder temporal do rei) zelar pela aplicação e execução das mesmas (*Segunda Partida*, título XII, Leis I e II e *Espéculo*, Livro II, título I, Lei 6).

Afonso X manteve ao seu redor uma série de intelectuais de origem religiosa diversa, incluindo-se judeus nobres. Médicos, artistas, cientistas e escritores de origem judaica eram frequentemente admitidos nos espaços reais, convivendo com o rei e a corte livremente. Além disso, a coroa sabia também da importância da arrecadação de impostos e taxas oriundas das comunidades judaicas, uma parcela importante da economia do reino (O'CALLAGHAN, 1998, p. 45).

Desta maneira, os judeus, acometidos pela descrença na fé verdadeira, eram vistos como membros inferiores do corpo social, causando danos perigosos a todos se não fossem marginalizados, contidos e controlados pela lei, construída com base em sua estigmatização social. Por outro lado, para além da saúde espiritual do reino, a tolerância configura-se importante para a prosperidade econômica e política da coroa e de todos os cristãos ou não cristãos de Castela, pois sua unidade poderia ser abalada caso prejuízos dessa ordem se abatessem sobre sua população.

Ademais, a personalidade do rei Afonso X não pode ser desconsiderada quando tomamos seu trabalho legislativo como referência de uma construção jurídica particular. Preocupado em manter a unidade religiosa do reino, sabia manter, entretanto, as minorias sob seu controle, garantindo assim, além de sua sobrevivência, a obediência a sua autoridade política e legal.

3.2 A presença judaica nas cortes afonsinas

A essência da vida política do reino, não apenas em seu caráter administrativo e fiscal, gravitava em torno da corte real. Afonso X a definiu, na *Segunda Partidas*, como “o lugar onde está o rei e seus vassallos e oficiais, que haviam cotidianamente de

aconselhá-lo e servi-lo”⁴⁸ (título IX, Lei VII). A corte era, pois, ao mesmo tempo, a residência do rei (ou palácio), tribunal de justiça (ou cúria) e local de reunião de seu conselho e séquito pessoal. Compreendia um conjunto de homens ditos notáveis, formado pelos membros da dinastia, nobres, vassalos, bispos e magistrados, que variavam em número em razão das circunstâncias e dos assuntos em voga.

De certa forma, respeitando-se contextos específicos, a corte era considerada a sede da administração central do reino. Dado o caráter de mobilidade dos monarcas ibéricos do século XIII e, em geral, de toda a Idade Média, a corte era menos um local físico e mais uma articulação entre o rei e seus homens mais próximos, acompanhados de um expressivo número de funcionários e servos (PROCTER, 1988).

Conforme comentado anteriormente, existem duas visões historiográficas acerca da presença judaica na corte castelhana. A primeira, mais tradicional, fundamenta-se na perspectiva socioeconômica, que afirma a necessidade dos monarcas em tolerar a existência judaica devido a suas funções nos negócios, administração e finanças.

Esta interpretação minimiza a relação social e a religiosidade como aspectos secundários e partes da superestrutura que estão condicionadas a função econômica dos judeus. Enquanto úteis e funcionais servem ao sistema e se equacionam na sociedade: a tolerância é uma articulação dos poderes e todas as suas justificativas são parte de um ‘discurso hegemônico’ que visa fortalecer, seja a monarquia, seja a Igreja, ou em outras palavras, os membros de setores dominantes que articulam a legislação e as normas sociais de convivência e tolerância (FELDMAN, 2016, p. 67).

Uma concepção mais contemporânea não deixa de afirmar a importância das estruturas socioeconômicas para a compreensão das relações entre os judeus e as coroas castelhanas, mas debruça-se também sobre a inserção dos judeus em funções políticas essenciais ao sucesso da *Reconquista* pretendida pelos monarcas, bem como sobre as estruturas culturais e religiosas que permeavam o cotidiano medieval e os conflitos entre cristãos e judeus.

⁴⁸ Tradução nossa do original: “*el lugar do es el rey e sus vasallos e sus oficiales con él, que le han cotidianamente de consejar e de servir.*”

Nesse sentido, é importante perceber que a sociedade cristã depende, em certa medida, dos judeus para sustentar sua própria identidade. É a existência de uma ‘Revelação da Lei’ ao povo hebreu que possibilitou a continuidade e renovação do pacto evangélico apostólico essencial à existência do cristianismo. “Sem Antigo Testamento não existe Novo; sem a Lei não há sua substituição pela Fé em Cristo; sem a teimosia judaica não existe identidade cristã e a luta pela consecução do final dos tempos” (FELDMAN, 2016, p. 67).

A presença judaica na corte afonsina assenta-se sobre dois pilares que se complementam: os judeus servem ao rei e, ao mesmo tempo, dão subsídio para a continuidade das ações de *Reconquista*. Enquanto povo são, ao mesmo tempo, estigmatizados por seu passado de negação à nova verdade cristã e tolerados pelo significado religioso de sua existência e relevância socioeconômica.

Para além da corte palaciana, sede da coroa, havia diversas cortes espalhadas pelo território castelhano. Eram assembleias de representantes de grupos sociais diversos com o rei e/ou seus representantes e os assuntos mais abordados eram a taxaço e o recolhimento dos tributos e as demandas por isenções, direitos e a legislação. Essas reuniões formavam um elo de ligação entre o rei e as populações urbanas. Através da atuação de procuradores, as pautas e debates foram se avolumando paulatinamente e, com o tempo, o tema judaico tornou-se cada vez mais comum. Os assuntos relacionados aos judeus ganharam ainda mais notoriedade no governo de Afonso X, uma vez que o monarca admitia funcionários judeus e relacionava-se cotidianamente com os mesmos sem grandes dificuldades.

As cortes funcionavam como um fórum de diálogo entre o rei e seus súditos, em que alguns estamentos sociais podiam reivindicar certas causas, em troca do pagamento de taxas impostas pelo monarca para garantir o funcionamento da estrutura administrativa do reino e bancar campanhas de conquista. Recorriam a este espaço nobres, representantes de associações profissionais urbanas, clérigos e outros que se propunham a negociar com o soberano.

Desde o início do período afonsino, em 1252, até 1350, foram documentadas trinta e duas cortes no território castelhano e, em pelo menos vinte e oito delas, situações relacionadas aos judeus estiveram em pauta sendo que, em muitas, os temas de ordem da vida judaica foram referidos mais de uma vez (SUAREZ BILBAO, 2000, p. 97). Uma das reivindicações mais comum era a questão dos impostos: os representantes dos diversos estamentos sociais pretendiam a diminuição das taxações ou, no mínimo, o recebimento de algo em troca dos vultuosos pagamentos.

Nesse contexto, os judeus eram alvo de diversas solicitações, como seu poder e inserção no âmbito do palácio real, a cobrança de juros alheios à lei divina nos empréstimos, a ostentação de vestimentas e joias, a presença judaica em espaços públicos em interação com fiéis cristãos. Para muitos, era importante manter os judeus em espaços restritos, refreando sua influência e combatendo seu poder político e/ou econômico. Em nível simbólico, tratava-se de impedir que a presença judaica 'contaminasse' a sociedade cristã.

Como já referido, Afonso X não evitou a presença de judeus entre os funcionários do alto escalão de sua administração. Entretanto, os interesses da coroa por vezes conflitavam com os desejos da população cristã, em especial da nobreza e do alto clero, criando uma tensão entre a atuação real e os anseios dos componentes das cortes. Um exemplo disso está na presença de um judeu arrecadador de taxas reais atuando com direitos excepcionais a mando de Afonso X, o que constituía uma ameaça aos olhos dos nobres cristãos.

Um relato colhido pelo historiador Yitzhak Baer afirma que o contexto do episódio referido era de uma luta armada contra muçulmanos e ameaça de invasão vinda do território francês do norte, o que fez com que o rei recorresse a acordos financeiros com um homem de origem judaica considerado bastante influente na região, e que havia sido oficialmente enobrecido com a adoção de um nome cristão. Trata-se de Don Ishac ibn Sadoc, filho de Abulrebia Selomé ibn Sadoc, da cidade de Toledo, que havia sido cobrador de impostos a mando de Fernando III. Percebe-se aqui, pois, uma prática já

existente e uma tradição familiar que se manteve por, pelo menos, dois reinados consecutivos (BAER, 2001, p. 103-106).

Petições específicas foram feitas contra a presença de judeus em cargos do governo e a proximidade desses com o rei. Em geral, reclamações contra a ostentação de riquezas em público pelos judeus eram acatadas, mas os judeus que se constituíam como altos funcionários do palácio não deixavam de circular com demonstrações de luxo, o que deixava transparecer seu poder. Se, por um lado, altos dignitários estavam excluídos de certas obrigações, o mesmo não valia para a população comum das comunidades judaicas.

A exclusão se evidencia em pequenas e despercebidas leis. Nas cortes de Valladolid (1258), artigo 38, aparece a proibição de que amas judias amamentem e criem crianças cristãs, o mesmo valendo para amas cristãs e crianças judias, o que define uma percepção social nova que tem na cultura clerical sua origem. Os contatos pessoais entre judeus e cristãos deviam, portanto, ser evitados. Isso não deve ter sido sempre respeitado, mas se trata de uma perspectiva de contaminação judaica. A repetição denota tanto a possibilidade de que a lei não era respeitada, quanto a preocupação de setores sociais, como o clero regular e os mendicantes. Isso transparece também nas cortes de Jerez (1268), artigo 31, e nas cortes de Palencia (1313), artigo 29 (SUAREZ BILBAO, 2000, p. 326).

É perceptível, pois, que a presença de judeus na corte palaciana de Afonso X incomodava outros setores sociais. As cortes administrativas eram, por outro lado, os espaços aos quais esses setores recorriam para fazerem ouvir suas reclamações. Se os 'judeus do rei' possuíam privilégios e gozavam de direitos amplos, o mesmo não acontecia com a maior parte da população judaica em suas comunidades, onde a proteção jurídica oferecida pelo rei através da lei convivía lado a lado com os discursos de inferiorização e segregação, que serviam para proteger os cristãos da 'ameaça judaica.'

3.3 O discurso antijudaico: tolerância e estigmatização social de uma minoria

Uma outra ordem de conflitos surgia da diversidade étnica característica da Península Ibérica. Fruto das invasões germânicas no período de transição entre a Antiguidade e a Idade Média e do avanço muçulmano, a partir do século VIII, a população ibérica constituía-se de povos de origens diversas, com línguas e dialetos específicos, direito e costumes particulares, crenças religiosas plurais. Se, por um lado, essa diversidade contribuiu para a formação de uma identidade moderna culturalmente rica e complexa, por outro solidificou mecanismos de estigmatização, marginalização e violência, provocando desordens políticas e sociais.

“Judeus são um tipo de homem [*manera de homes*] que não creem em Nosso Senhor Jesus Cristo, mas os grandes senhores cristãos sempre sofreram tendo que viver entre eles” (*Partidas*, 7, 24, 2). Esta afirmação, contida nas *Siete Partidas* de Afonso X, demonstra o modo como grande parte da sociedade castelhana percebia os judeus: como uma ‘*manera de homes*’. Este tipo de expressão, também utilizada na obra em referência aos mouros – *manera de gentes* (*ibid.*, p. 675) – e aos hereges – *manera de gente loca* (*ibid.*, p. 681) – apesar de não desumanizar aqueles aos quais aponta, sinalizava a diferença entre o outro e a norma, o ser cristão.

Não nos parece correto afirmar que os grupos não cristãos, por não estarem de acordo com a norma definida, eram excluídos da sociedade, uma vez que eram desta participantes ativos, constituindo parte de seu ordenamento cotidiano. Entretanto, uma vez que deveriam submeter-se às normas estabelecidas além de suas fronteiras culturais, podemos afirmar que estes grupos viviam, nesta sociedade, como grupos marginalizados, um meio caminho entre o estigma e a tolerância.

Esta marginalização, contudo, dizia respeito mais ao âmbito sócio jurídico que ao âmbito econômico. Como mostrado anteriormente, não raras vezes, judeus e muçulmanos ocupavam posições de destaque nos reinos ibéricos medievais, fazendo-

se presentes inclusive na corte real afonsinas e mantendo relações pessoais com o rei. Exemplo expressivo disto foi o *repartimiento* feito por Afonso X quando da conquista de Sevilha, em que grupos de oficiais judeus receberam parcelas consideráveis de terras nas zonas rurais (GONZÁLEZ, 1998).

A chegada dos muçulmanos à Península Ibérica deu-se no início do século VIII. Em um breve espaço de tempo, menos de meio século após as primeiras conquistas, o islã havia se difundido por quase toda parte do território, graças a sua força militar, aliada à capacidade de organização e independência política e a unidade propiciada pela experiência religiosa recém-formada.

Mas chegaram os muçulmanos em 711 e rapidamente se fizeram donos de quase totalidade das terras ibéricas. Vinham sustentados por duas admiráveis forças, a unidade política e o ímpeto de uma religião recém-nascida [...]. As invasões bárbaras haviam chegado à Europa sem possuir um modelo central ao qual referir-se; os muçulmanos, ao contrário, progrediam elasticamente, sentindo em sua espada uma urgência religiosa e política, inserindo-se no eco das melhores culturas da Antiguidade que haveriam de reviver (CASTRO, 2001, p. 47).

A chegada muçulmana enfrentou resistência por parte dos cristãos, iniciando uma série de disputas de fronteiras que se alargaram até o início da Modernidade. Entretanto, apesar do alcance territorial, o islã foi incapaz de criar estruturas políticas sólidas frente às investidas dos reis cristãos, pois os sistemas de convivência entre os reinos muçulmanos da Península Ibérica não eram suficientemente estáveis. A organização política desses reinos baseava-se não em uma autoridade régia central, mas no poder de senhores locais – chefes dos clãs independentes que se alastravam por Al-Andaluz (a região ibérica islamizada) – e foi progressivamente golpeada pela investida dos reinos do norte que reclamavam para si o direito às terras ocidentais, utilizando como argumento de legitimidade a religião cristã.

Ainda assim, grandes massas de cristãos foram submetidas ao poder muçulmano. Formaram-se importantes agrupamentos islâmicos independentes – *taifas* – em Toledo, Zaragoza e Sevilha, frente aos reinos cristãos de Aragão, Navarra e Castela. Deste

conflito territorial emergiu uma complexidade cultural particular à Península Ibérica: “A Espanha medieval é o resultado da combinação de uma atitude de submissão e encanto diante de um inimigo superior e do esforço pela superação dessa posição de inferioridade” (CASTRO, 2001, p. 48-49).

Conforme avançava a tomada das terras islamizadas pelas coroas cristãs, a população islâmica ia-se deslocando pelo território. Alguns refugiaram-se em Sharq Al-Andaluz (porção sul mediterrânica, onde localizavam-se cidades notáveis como Sevilha, Córdoba e Granada), outros fugiram para o norte da África. Aqueles que permaneciam, integravam comunidades, grande parte das vezes cercadas por muralhas, conhecidas como mourarias, que ficavam fora dos centros urbanos importantes (GOMES, s.d., p. 69).

Tal situação contribuía para a marginalização dos muçulmanos que viviam sob o domínio de autoridades cristãs. Não era impossível que islâmicos enriquecidos e proeminentes, que se tornavam chefes locais em suas comunidades, acabassem por tornar-se influentes, mantendo relações próximas com a monarquia. Este não era o caso, entretanto, da maioria. Nesse contexto, o foco do conflito entre cristãos e muçulmanos garantiu relativa paz e estabilidade para os judeus, pois estes não representavam o inimigo maior de nenhum dos dois grupos. Isso não garantia, entretanto, a inexistência de representações e discursos inferiorizadores dos judeus, especialmente vindos dos grupos cristãos.

No século XIII, o sucesso da empreitada cristã no controle do território ibérico era perceptível. Apesar da resistência de inúmeras comunidades muçulmanas e da existência de autoridades políticas mouras importantes, o poderio cristão fazia-se sentir na maior parte da península. Na prática, o militarismo islâmico não representava mais uma grande ameaça. Mas essa situação não anulou as interações e o conflito entre ambos os grupos. O que ocorreu foi uma alteração na dinâmica de convivência e a marcação mais rígida de representações de identidade e alteridade entre as culturas.

A legislação compilada durante o governo de Afonso X de Castela é expressiva no que se refere à marcação dos espaços de atuação dos indivíduos, bem como permite delinear como se comportavam os diferentes grupos nos espaços de convivência cotidiana. Isto porque o sentido da lei é o de orientar as ações, normatizando as condutas de forma a minimizar o conflito, garantindo-se que todos vivessem dentro da ordem estabelecida, estigmatizando e subjugando aqueles que, por algum motivo, fugiam ao padrão de normalidade esperado. “A preocupação das leis reside em delimitar as diferenças e cercear a intimidade dos contatos” (VEREZA, 2009, p. 171). No caso de Castela medieval, o que caracterizava o contato entre muçulmanos e cristãos era a oposição.

Esta situação de oposição pode ser percebida nos cerceamentos impostos pela legislação: muçulmanos não podiam possuir servos cristãos, os casamentos mistos não eram tolerados (exceto em casos de conversão do infiel ao cristianismo) e penas severas eram impostas ao cristão que flertasse com a conversão ao islamismo (*Cuarta Partidas*, título XXI).

Na literatura, a representação comum dos muçulmanos marca uma identidade rude e cruel: as *Cantigas de Santa Maria*, procedentes da corte de Afonso X, com sua participação direta na autoria, narram episódios de violência e sadismo islâmico contra cativos cristãos em episódios de guerra (*Cantiga 227*). Os guerreiros mouros são apontados como rudes, raivosos, cruéis e ávidos por riquezas (*Cantigas 95, 169, 229, 345*). O profeta Maomé é descrito como louco e furioso (*Cantiga 192*). Este tipo de representação revela a animosidade cristã para com o islamismo, sendo sua proximidade encarada como uma ameaça à ordem que se pretendia estabelecer e preservar. O mesmo acontece com a representação dos judeus neste documento. A eles são direcionadas as alcunhas de aventos (*Cantiga 25*), traidores (*Cantigas 85, 108*), violentos (*Cantiga 138*) e cruéis (*Cantiga 4*) (PEREIRA, 2019).

Se o ambiente da guerra tornava hostil o contato entre muçulmanos e cristãos, visto que estes grupos se encontram em lados opostos do conflito, no dia a dia as relações

peçoais entre os indivíduos dava-se mais constantemente e de forma mais amena. No cenário cotidiano a tensão tendia a diluir-se, pois o outro não configurava necessariamente um inimigo. Entretanto, esse afrouxamento da tensão não configurava a existência de um sentido de unidade ou uma marcação de igualdade sócio jurídica. Em geral, os muçulmanos são descritos nos documentos da época como inferiores, colocados em situação de servidão e sua fé é assimilada à devoção diabólica.

O conjunto das fontes – literárias, jurídicas e narrativas – da época mostram, pois, que a convivência entre muçulmanos e cristãos não era absolutamente harmônica. Apesar de ocuparem, por vezes, espaços comuns, a existência de uma autoridade cristã, especialmente em Castela, impunha uma vigília constante ao outro, nascida da necessidade de se tentar manter o ordenamento social, privilegiando-se a conduta cristã a qualquer outra, entendida como alteridade.

A representação imagética do muçulmano foi construída, para atender a tais interesses, com base em sua inferiorização. A tolerância à prática religiosa não oficial ocorria no sentido da permissão de sua existência, mas não implicava na aceitação de seus valores ou na liberdade de seu exercício sem que este fosse visto como um tipo de ameaça.

Assim como a muçulmana, a presença judaica na Península Ibérica constituía elemento de tensão durante a Idade Média. Dispersas de maneira heterogênea pelo território, desde a Antiguidade, as comunidades judaicas medievais constituíam sempre uma minoria, tanto sob a autoridade islâmica quanto sob o poderio cristão. Importante notar que, além da presença de comunidades já há muito estabelecidas, durante a Idade Média a Península Ibérica não deixou de constituir rota e destino de fuga em episódios de expulsão, diáspora e perseguição dos judeus no Oriente e na Europa.

No que se refere à demografia, é possível inferir que a expressão judaica nos reinos cristãos ibéricos possivelmente superava a muçulmana. Isso porque, após os conflitos e a delimitações de novas fronteiras, a fuga dos mouros para o norte da África ou para

territórios ainda sob autoridade islâmica era uma realidade que buscava evitar o cativeiro e o aviltamento. Já a presença judaica não configurava necessariamente uma animosidade, podendo ser até mesmo “aproveitada nas tarefas de colonização e mediação cultural” (BARROS, 2016, p. 37).

Do ponto de vista cultural, o judaísmo ibérico medieval permaneceu sendo tratado sob a égide do etnocentrismo latino-cristão, buscando o papado romano e a coroa cristã delimitar as fronteiras de convivência entre os diferentes grupos religiosos. Nesse sentido, os mesmos tipos de proibições impostas aos muçulmanos pesavam sobre os judeus de Castela: casamentos mistos, manutenção de servos cristãos e a invisibilidade pública (tornando sem efeito a utilização de sinais distintivos) eram práticas sumariamente vetadas pela legislação. O fato de existirem leis que visavam impedir tais ocorrências leva a crer, contudo, que acontecimentos desta natureza não eram impossíveis, ou que podiam ser mais recorrentes do que desejavam as autoridades constituídas.

Como vimos, no âmbito econômico a participação judaica em atividades importantes como o comércio e as finanças era estimulada. Entre os séculos XI e XIII era estratégia da monarquia acolher judeus e conceder privilégios para que deixassem territórios islamizados e colaborassem para o desenvolvimento das terras castelhanas. Juridicamente, as comunidades judaicas podiam gozar de certa autonomia e independência, retirando-se dos poderes municipais e senhoriais o direito de tributar ou legislar sobre as comunidades judaicas, salvo em situações de exceção concedidas pela coroa (RAY, 2009, p. 137).

Essa relação simbiótica entre os judeus e a coroa castelhana era proveitosa para ambos os lados. Para o poder real, a garantia da tributação das comunidades judaicas representava um rendimento expressivo aos cofres do reino. Para os judeus, dada sua situação de tolerância e marginalização, a proteção régia significava a possibilidade de conter manifestações violentas e atitudes antijudaicas por parte das autoridades locais ou da população cristã (LE GOFF, 1990, p. 182).

Entre os séculos XI e XIII, houve apenas alguns episódios esporádicos e pouco documentados de violência, que ocorreram em momentos de vazio de poder ou conflitos políticos, nos quais os monarcas não conseguiram proteger os judeus. Isso não significa dizer que uma série de estereótipos e o antijudaísmo não existissem em Castela. Pelo contrário, existiam e se intensificavam a cada século, mas a própria conjuntura de formação dos reinos cristãos durante a Reconquista proporcionou uma dinâmica diferenciada nas relações inter-religiosas (FOLLADOR, 2016, p. 39).

Por tudo isso, não se pode pensar a história da Hispânia medieval cristã-muçulmana sem se discutir a presença primordial e decisiva dos judeus. Estes exerciam diversas e importantes funções sociais: havia em Castela, no século XIII, judeus médicos, financistas, funcionários públicos, etc. No contexto da *Reconquista*, reis e senhores depositavam neles maior confiança, o que permitia que participassem mais ativamente da vida social e política do reino que seus conviveres praticantes do Islã. “Quando Afonso VI enviou uma embaixada a Al-Mu’tamid de Sevilla para arrecadar o tributo devido, o encarregado de receber o dinheiro não foi nenhum cavaleiro cristão, mas sim o judeu Ibn Salib” (CASTRO, 2001, p. 451).

A despeito da convivência com os cristãos e dos privilégios que determinados judeus podiam possuir em Castela, sua representação implicava uma série de simbolismos negativos. Assim como os muçulmanos, os judeus carregavam consigo o estigma de infiéis, alheios à ordenação e normalidade religiosa constituída em território governado por reis cristãos e que mantinham alianças firmes com o papado romano. Se na prática a convivência entre cristãos e judeus podia ser proveitosa para ambos, no imaginário as comunidades cristãs percebiam os judeus como uma mácula.

Os episódios de conversões forçadas de judeus na Península Ibérica foram esporádicos até o século XIV. O trato jurídico dado aos judeus começou a recrudescer durante o governo de Afonso X, que ao substituir os foros e privilégios locais por uma legislação comum em todo o reino acabou por determinar mudanças substanciais no que se refere às comunidades judaicas (CANTERA MONTENEGRO, 2005, p. 73).

Neste contexto, estas comunidades perderam o direito ao foro privilegiado em contendas mistas, envolvendo cristãos. Leis antijudaicas estão contidas no *Fuero Real* e nas *Siete Partidas* no sentido de limitar o convívio social e o proselitismo judaico. Para Kellen J. Follador, foi neste momento que um novo estigma se tornou elemento de cerceamento da liberdade judaica, imputando-se a todos os judeus a marca do pecado, o que não havia sido até então mencionado em outro código legislativo castelhano (2016, p. 59-60).

O século XIII significou um ponto de virada expressivo na imagem construída sobre os judeus no âmbito do discurso da Igreja, sobretudo devido à consolidação dos trabalhos das ordens mendicantes (dominicanos e franciscanos). Até então, os judeus eram acusados de permanecerem presos a uma leitura literal do Pentateuco, derivando daí sua descrença em Cristo como o Messias enviado por Deus. O aprofundamento dos estudos levados a cabo por frades polemistas assinalou a existência de ofensas à Jesus e ao cristianismo no Talmude, e estes passaram a ser acusados de heresia (RICHARDS, 1993).

Do ponto de vista teológico, a imagem produzida por Agostinho de Hipona do judeu como um mal necessário à concretização do Juízo Final, dada sua condição de povo testemunha, foi paulatinamente suplantada pela imagem do judeu defensor do rabinismo talmúdico, como infiel pérfido e maléfico, um perigo real que circulava entre os cristãos maculando seus espaços (ORFALI LEVI, 1998, p. 65).

O fato de o Talmud ser uma legislação rabínica gerada por meio da análise da Bíblia Hebraica, ou seja, um judaísmo não bíblico, extrapolava a condição de tolerância que a Igreja mantinha com os judeus. Dessa forma, os frades passaram a conscientizar os cristãos da diferença entre os 'judeus bíblicos' de Agostinho e os 'judeus contemporâneos' (FOLLADOR, 2013, p. 81-82).

Do Debate de Barcelona, ocorrido em 1263, emergiu a adoção de um novo princípio metodológico de estímulo às conversões de judeus ao cristianismo. Na chamada Escola

de Línguas Orientais,⁴⁹ cristãos e judeus convertidos estudavam a língua hebraico, aramaico e obras judaicas tradicionais. Utilizando-se de princípios dialéticos e apologéticos, os livros sagrados daqueles considerados infiéis eram destrinchados para que as conversões se tornassem genuínas, penetrando na mente e na cultura dos conversos de modo irrevogável (MACCOBY, 1993, p. 45).

Deste debate participou o judeu converso Pablo Christiani, que afirmou, a partir de referências talmúdic, que o messias já havia descido à Terra, possuindo natureza ao mesmo tempo humana e divina e, tendo morrido para expiar os pecados da humanidade, aboliu os antigos preceitos do judaísmo, selando a nova aliança de Deus com os homens (ROTH, 1950, p. 123).

Apesar do episódio poder ser interpretado como um recrudescimento do discurso antijudaico proferido pela Igreja, aos judeus foi garantido o direito de enviar representantes, que contra-argumentaram em favor próprio. Essa liberdade de defesa garantiu que o debate não descambasse para a violência, evitando perseguições e queimas de livros, especialmente o próprio Talmude, após o evento. Mas as imagens negativas do judaísmo ali produzidas cristalizaram-se na memória do cristianismo como um elemento a mais para a intolerância.

Pode-se perceber que o discurso antijudaico no contexto do governo de Afonso X era bastante difundido e tinha característica plural. Se por um lado a condição política de certos judeus castelhanos podia ser bastante favorável, fazendo parte e circulando entre estratos sociais importantes, inclusive em contato com a realeza, por outro lado as representações imagéticas dos judeus entre os cristãos funcionavam como um lembrete e um reforço de sua situação de inferioridade, como uma ameaça que devia ser suportada e vigiada constantemente.

⁴⁹ Lugar onde aconteciam encontros para estudos literários e linguísticos do hebraico e árabe. Nestes encontros as trocas culturais e a produção intelectual eram intensas. O objetivo desses estudos era a apropriação dos discursos e inverdades que permeavam as alteridades da fé cristã. Assim, no que se refere ao judaísmo, as referências talmúdic eram utilizadas para que, ao deixarem transparecer os ataques cristológicos, a verdade cristã fosse reforçada e os mecanismos de conversão interiorizados (SANTOS, 2019, nota de rodapé 3).

Não é de se estranhar que, apesar da proteção legal oferecida aos judeus através da legislação, situações de violência ocorressem no cotidiano das comunidades, através de investidas e ataque proferidos por cristãos contra judeus comuns. Aliás, a existência de medidas legais de proteção denota exatamente esta situação de tensão cotidiana pois, caso a harmonia ditasse as regras da convivência, a criação de mecanismos jurídicos não seria necessária para estabelecer limites de atuação entre os adeptos das diferentes religiosidades.

No topo da hierarquia política, econômica e social, Afonso X, como um monarca cristão, manobrou seus próprios interesses de forma habilidosa. Cercou-se de intelectuais influentes independentemente de sua origem religiosa, buscou garantir a arrecadação de tributos de todas as comunidades instaladas em seu território, criou mecanismos de proteção às minorias, em especial a judaica, mas nunca deixou de enaltecer, através do discurso impresso em suas obras, a superioridade do cristianismo e da Igreja da qual se considerava representante.

Em Castela, a religiosidade cristã era um dos maiores elementos de identidade da monarquia, ponto fundamental de estruturação das inter-relações entre a vida cotidiana e as ações políticas de dominação e subordinação (WOODWARD, 2007, p. 19).

A identidade é resultado de um processo de produção simbólica e discursiva. Isso quer dizer que está sujeita a vetores de força, a relações de poder, o que indica que elas não são simplesmente definidas, mas impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; [...] são disputadas (SILVA, 2000, p. 81).

A combinação entre os elementos de identidade e os discursos provenientes das tentativas de afirmação da mesma, resulta na produção de um contexto cultural específico, que se assentam e/ou se reorganizam ao longo do tempo. Neste processo, as alteridades surgem do ato de diferenciação entre o 'eu' e o 'outro.' Assim, as características de uma coletividade são realçadas e valorizadas, enquanto as de outras são deslegitimadas e inferiorizadas. A partir da normatização de uma identidade específica, todas as outras que com ela convivem passam a ser vistas como negativas.

As identidades são sempre relacionais, ou seja, o indivíduo e/ou grupo procuram espelhar-se no outro para definir aquilo que ele/s pensa/m ou aquilo que ele/s é/são. Sendo assim, parte-se da alteridade, do que não se é, para se definir aquilo que se gostaria de ser. As identidades são marcadas pela diferença e pela formulação de símbolos que as identifiquem (FREITAS, 2015, p. 22).

A estratégia da Igreja de reforço de sua identidade passou, ao longo de sua história, pela estratégia de delimitar o papel marginal do não cristão. Polêmicas e pregações foram sumariamente utilizadas para reafirmar a fé cristã como a única verdadeira, de modo que todas as demais patinavam no limbo do engano. Por vezes as acusações impostas às tradições consideradas infiéis, em especial no caso dos judeus, passavam pela leitura teológica de sua própria história e suas crenças. Outras vezes, a alteridade era obstinadamente considerada a encarnação do próprio mal, da perversidade, chegando-se a negar seu direito de existência através de perseguições sanguinolentas.

A coroa afonsina possuía elementos de identificação com a Igreja e o discurso cristão solidamente cristalizados ao longo do tempo e reafirmados durante todo o processo da *Reconquista*. Era, pois, uma coroa que governava sobre as alteridades equilibrando-se entre aquilo que delas poderia aproveitar e como poderia garantir sua permanência na condição de marginais subordinados.

CAPÍTULO 4

Os judeus na legislação afonsina

Os séculos XII e, especialmente, o XIII, foram palco de um movimento crescente de compilação e codificação legislativas na Europa Ocidental. Na Península Ibérica este processo foi bastante notório, na medida em que as monarquias cristãs se consolidavam e se tornavam cada vez mais complexas, assumindo amplas atribuições políticas, econômicas e sociais. Havia, pois, a necessidade de se reformular constantemente os instrumentos institucionais que sustentavam os governos. Em consequência disso, a renovação das leis e bases jurídicas ganharam expressão cada vez mais forte, especialmente através do registro escrito das mesmas, que foram substituindo aos poucos lentamente, os princípios consuetudinários.

Diante das transformações relacionadas ao crescimento demográfico e urbano, novos fluxos de comércio, e renovação cultural, esperava-se que o direito funcionasse como um instrumento de regulação e ordenação social. Entretanto, a produção jurídica que se estabelecia não possuía caráter apenas instrumental ligado à administração governamental. Autoridades eclesiásticas e laicas participavam das atividades dos centros de produção intelectual (como escolas monacais, núcleos universitários, etc.) e, adquirindo saberes e práticas jurídicas dentro e fora dessas instituições, atuavam como juristas e letrados protegendo interesses específicos, tanto no âmbito administrativo quanto político e fiscal.

Não podemos deixar de lado a possibilidade de que tais saberes jurídicos tenham servido para motivar e satisfazer os interesses de determinados 'homens de saber' laicos ou eclesiásticos, pondo os ao serviço da própria mobilidade social, do acesso a recursos materiais e simbólicos (LIMA, 2015, p. 9).

Com auxílio de intelectuais diversos, as chancelarias laicas e eclesiásticas produziram numerosos, e por vezes extensos, compêndios de leis. Apesar do contexto geral europeu sinalizar aumento expressivo desse movimento legislativo em diferentes regiões, não podemos ignorar os aspectos específicos do governo afonsino. É consenso entre os historiadores que existiu um processo de continuidade entre a tentativa de Fernando III de uniformizar a estrutura legislativa dos territórios sob seu comando e o projeto jurídico levado à cabo por Afonso X. Entretanto, o projeto afonsino marca também uma ruptura com a prática legislativa dos governos anteriores: mais que ampliar e unificar os códigos leis, houve um intenso esforço de reformulação das normas, adaptando-as conforme os interesses específicos da nova coroa e buscando aplicá-las não apenas nas terras já pertencentes ao reino, mas também àquelas que se pretendia anexar à jurisdição monárquica.

Tem-se, pois, uma dupla orientação político-jurídica afonsina: por um lado, em consonância com os propósitos de seu pai, o rei atuou na confirmação dos *fueros* locais onde já havia tradição jurídica própria (como Toledo e Sevilha), ao mesmo tempo em que concedeu o *Fuero Juzgo* às comunidades recém conquistadas (como Córdoba e Jaén) (MADRID CRUZ, 2004, p. 275). Por outro lado, o monarca atuou no sentido de ampliar seu domínio através da tentativa de renovação e unificação jurídica com a elaboração do *Especulo*, do *Fuero Real* e das *Siete Partidas* (ARCILLA BERNAL, 1999, p. 23).

Para o historiador Marcelo Pereira Lima (2015, p. 37), ainda que possuindo particularidades específicas e dinâmicas internas próprias, o conjunto dos códigos afonsinos pertenciam a uma “comunidade textual e discursiva” de códigos jurídicos. A noção de comunidade textual diz respeito à proximidade relativa existente entre as obras, sem comprometer o reconhecimento de que existem contradições e aproximações entre elas. Deste modo, a chave para a compreensão dos discursos seria a comparação quantitativa e qualitativa das práticas jurídicas construídas dentro e entre os textos, buscando-se apontar os limites da unidade e da diversidade do conjunto.

Compreender os códigos jurídicos afonsinos como um conjunto e um projeto (de unificação legislativa do reino) implica reconhecer o papel do direito (e a produção/aplicação de leis como uma de suas vertentes fundamentais) como um importante instrumento de exercício do poder na sociedade, sendo utilizado a serviço das autoridades e do governo como mecanismo de controle e manutenção da ordem, na defesa de determinados interesses, definidos por contextos específicos. Mas não se pode negar que o direito também era, no contexto afonsino, a manifestação de uma instância da vida cultural, mediador de diversas relações sociais, econômicas, religiosas, políticas, institucionais, etc. Nesse sentido, os temas que permeiam as obras jurídicas promulgadas por Afonso X deixam transparecer diversas características da sociedade, tanto no âmbito das condutas esperadas, quanto no âmbito das condutas que excediam a norma. Esses textos nos permitem, ainda, vislumbrar o projeto de poder da monarquia, as artimanhas de controle e as bases ideológicas sobre as quais se buscava reafirmar a autoridade e o direito de governar.

Entre os diversos temas que permeiam o *Especulo*, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*, estão a questão da complexidade social castelhana e a presença dos judeus no reino. São inúmeras as passagens que remetem ao judaísmo, às relações entre judeus e cristãos e às situações cotidianas que vivenciadas pelas comunidades judaicas espalhadas pelo território. Ao longo das obras, a diferenciação hierárquica é bastante nítida: enquanto uma coroa cristã, que buscava reafirmar e expandir seus domínios no contexto da *Reconquista*, o status social do cristão ocupava o topo da pirâmide social, enquanto as minorias, caso dos judeus, são consideradas marcadamente inferiores.

O discurso de inferiorização dos judeus presente nos documentos analisados passa pela utilização de instrumentos de estigmatização e desqualificação, culminando na criação de mecanismos de marginalização social. Sem que se queira menosprezar a produção intelectual coordenada pelo rei Sábio, o tratamento dado aos judeus nas obras jurídicas produzidas em seu governo demonstra que, apesar de certo apreço pela cultura hebraica (em seu sentido filosófico e de produção de conhecimento), e de certo senso de justiça (comprovado pela proximidade com judeus influentes que circulavam

na corte), Afonso X era um homem de seu tempo, intrinsecamente ligado às perspectivas ideológicas e tradições jurídicas de seu contexto.

4.1 Os judeus no *Especulo*

García-Gallo, em *La obra legislativa de Alfonso X*, considera o *Especulo* o “livro de leis mais original e representativo da política legislativa de Afonso, o Sábio”⁵⁰ (1984, p. 142). Não existe consenso sobre quais fontes textuais, exatamente, serviram de base para os juristas que trabalharam na compilação da obra, mas uma análise apurada permite estabelecer conexões relacionadas com tradições herdadas do direito consuetudinário, canônico e romano.

A obra é dividida em cinco livros e cinquenta e quatro títulos, totalizando cerca de duas mil e quinhentas leis. Há, no documento, a apresentação de temas teóricos de aspectos ora doutrinários, ora científicos, além do estabelecimento de discussões sobre condutas civis e aplicações penais.

São duas as versões conservadas do *Especulo* e ambas se encontram no acervo da *Biblioteca Nacional de Madrid* sob as referências de *Manuscritos 10.123* (datada do século XIV, contendo os cinco livros) e *Res. 125* (datada do século XV, contendo apenas o terceiro livro do código). Além destas, as edições críticas mais famosas e utilizadas são a da *Real Academia de la Historia* (1836), a de Martínez Díez (1985) e a de Robert MacDonald (1990).

Não existe unanimidade entre os historiadores a respeito da datação do documento. Alfonso García-Gallo situou a sanção e promulgação do *Especulo* no ano de 1258, enquanto Gonzales Martínez Díez propôs que a obra foi, na verdade, sancionada em 1254 e promulgada em 1255. Para Robert Mac Donald, não é possível precisar datas

⁵⁰ Tradução nossa do original: “[...] el libro de leyes más original y representativo de la política legislativa de Alfonso el Sabio.”

para a finalização e distribuição do código, o que pode ter se dado entre 1252 e 1255. Sobre o local de produção, o autor acrescentou que:

Se aceitarmos que a obra foi terminada não mais do que dezembro de 1253, então se redigiu unicamente em Sevilha. Porém se se aceita uma data posterior, em 1254 ou em 1255, é razoável que o trabalho começou em Sevilla, continuou em Toledo – possivelmente em Murcia, onde o rei viajou por motivo de dificuldades com seu sogro – e em Burgos, até concluir-se ali ou em Sahagún (1990, p. XII).

Ainda no que se refere às polêmicas em torno da produção do *Especulo*, alguns autores clássicos, como García-Gallo, defenderam a hipótese de que a obra foi finalizada contendo sete livros, dos quais apenas cinco chegaram até nós. Para esses autores, o fato de que o prefácio do documento foi escrito em tempo verbal pretérito é um indício de que seu envio para os magistrados locais já havia sido feito. Além disso, argumenta-se que, no próprio corpo da obra, são citados livros adicionais, evidenciando a extensão real da obra no período.

Em sua versão crítica, Martínez Díez elencou outros pontos em favor da ideia de que, na verdade, a obra não foi finalizada: a) a existência de poucas versões manuscritas do *Especulo* é um indício de que o código não havia sido amplamente distribuído; b) o texto não chegou a ser amplamente aplicado, ficando limitado às disposições e oficiais das cortes; c) internamente, existem variações em relação à numeração das leis e seus respectivos livros, o que poderia indicar que a obra não havia sido finalizada e ainda existiam ajustes para serem feitos; c) há temas dispersos em livros aleatórios da obra, o que demonstra seu caráter organizacional incompleto (1985, p. 48-49).

São diversos os temas abordados ao longo do *Especulo*. O primeiro livro contém discussões e legislação relacionada ao âmbito religioso. O segundo trata das questões ligadas ao reino, à coroa e às instituições políticas. No terceiro livro, são abordados os aspectos da vassalagem real e do militarismo. Os livros quatro e cinco dão ênfase a questões propriamente jurídicas, relacionadas ao ordenamento civil.

A Análise do Discurso, no que se refere ao contexto do discurso político, salienta que o intuito do enunciador é, antes de tudo, convencer o seu interlocutor de sua autoridade, utilizando o instrumento da linguagem para reforçar seu poder. Nesse sentido, o enunciador utiliza-se de elementos específicos para construir um *ethos* (autoimagem) que evidencia suas inclinações ideológicas. Cabe ao sujeito assumir uma posição histórica e social que legitime seu lugar de poder, selecionando-se o que pode ou não ser dito, a partir da defesa de determinados valores e com a utilização de formações discursivas específicas (MAINGUENEAU, 2005).

No prólogo do *Especulo*, é possível perceber o tom do discurso adotado por Afonso X, através da exposição dos objetivos do documento, relacionados à afirmação e legitimação da autoridade real e do papel do monarca enquanto garantidor da ordem através de suas ações de administrativas. Trata-se, pois, de uma síntese da sua proposta normativa de governo. A imagem construída é de uma realeza atuante contra os “muitos males, muitas disputas e numerosos danos nas terras das cidades”⁵¹ (AFONSO X, 1985, p. 101). A desordem é, no discurso afonsino, um mal a se combater, o inimigo invisível dos castelhanos. O objetivo de convencer os súditos de que o rei possui o dever de “garantir a seus povos a paz e a justiça através do direito, que orienta as leis e condutas, para que as vontades dos homens se coadunem ao direito, para que os bons vivam na paz e na justiça e os maus sejam castigados por suas maldades com a pena da lei”⁵² (AFONSO X, 1985, p. 101), deixa transparecer a defesa de uma proposta de unidade jurídica que articula o legislativo e a renovação do direito ao monopólio do poder pela coroa.

Pode-se aferir que, mesmo com suas contradições internas, o *Especulo* configurou um esforço de integração do sistema jurídico castelhano, na tentativa de torná-lo mais coerente e dinâmico. Seja a partir da elaboração de novas normas jurídicas ou da

⁵¹ Tradução nossa do original “[...] *muchos males e muchas contiendas e muchos danos en las tierras sobre los pueblos.*”

⁵² Tradução nossa do original “[...] *guardar sus pueblos en paz e en justicia e en derecho que faga leyes e posturas por que los departamientos e las voluntades de los omes se acuerden todas en uno por derecho, por que los buenos vivan em paz e en justicia, e los malos seas castigados de sus maldades con pena de derecho.*”

manutenção de regras antigas, o intuito dos juristas afonsinos era estabelecer princípios unificados de aplicação das leis sem deixar de satisfazer os critérios de controle legal estabelecidos pela monarquia, com auxílio de sua corte.

Não existe, no *Especulo*, um livro ou título que trate especificamente de questões relacionadas à presença judaica ou das relações entre judeus e cristãos em Castela. Entretanto, existem passagens específicas no documento que dizem respeito às questões sociais, especialmente no que se refere aos direitos dados aos cristãos e, em geral, dos quais estavam excluídas as minorias, como os judeus.

No Livro IV, título VII, a lei 5 é intitulada “Que os que são de outra lei [crença religiosa] não podem testemunhar contra os cristãos”⁵³ (AFONSO X, 1985, p. 307). Trata-se do impedimento de que um não cristão, e neste caso os judeus estão claramente incluídos, testemunhe contra um cristão em uma contenda legal, excetuando-se dois casos específicos: aqueles em que o réu cristão seja acusado de um crime contra a coroa ou quando não houver, na região onde o crime foi cometido, um outro cristão que possa testemunhar.

A referida lei é um demonstrativo da desconfiança com a qual os judeus eram tratados, inclusive no que se refere à validade de sua palavra. Cabe ressaltar que, em grande parte do mundo medieval, os acordos sociais baseavam-se na honra, sendo a palavra de um homem expressão de sua idoneidade e boa conduta. Nesse sentido, o impedimento de que um judeu utilize a palavra contra um cristão implica em uma desvalorização da honra de um homem judeu, na medida em que sua palavra não possa ser tomada como verdade quando contraposta a palavra de um cristão. Este mecanismo legal funciona como um elemento inferiorizador da comunidade judaica, pois desqualifica sua honra através da desconfiança sobre seu discurso, com o objetivo de proteger cristãos contra acusações e testemunhos falsos ou provocados por vingança, atos previamente

⁵³ Tradução nossa do original: “*Que los que sson de otra ley non pueden testiguar contra los christianos.*”

esperados daqueles que são tidos, nessa sociedade, como dissimulados e propensos à mentira.

A lei 35 do título VIII, Livro V, é especialmente intrigante, pois permite que um cristão convertido do Islã permaneça casado com seu cônjuge. Entretanto, no caso de um cristão convertido do judaísmo, torna-se dever do prelado local admoestar seu companheiro ou companheira a converter-se também. Em caso de recusa, é aconselhável que o casal se separe. O trecho alerta que não é conveniente que um converso permaneça casado com alguém que iria “lutar para enganá-lo, atraindo-o para sua crença”⁵⁴ (AFONSO X, 1985, p. 511).

O próprio documento conduz a explicação para essa interpretação das relações conjugais entre cristãos e judeus no sentido da proximidade histórica entre as duas religiões. O judaísmo é considerado a crença que deu origem ao cristianismo. Desse modo, um cristão encontraria muita dificuldade em converter um judeu e, ao mesmo tempo, corria o risco de ser convencido por este.

Percebe-se, pois, que o trato dado aos judeus que mantinham relações próximas com cristãos era de desconfiança. O judaísmo é tratado como uma ameaça, dado o poder de convencimento de um judeu, que poderia utilizar como argumento e estratégia a tradição mosaica para angariar adeptos para sua crença. Essa ameaça constante justifica a manutenção do distanciamento social entre cristãos e judeus, contribuindo para estigmatizar a minoria judaica como um mal a ser evitado e, conseqüentemente, provocando sua marginalização social.

No caso de um judeu necessitar fazer um juramento, em determinadas situações legais, a lei 16 do título XI, Livro V estabelece que o mesmo seja feito com o posicionamento das mãos sobre seu livro sagrado, a Torá. É apontado um trecho bíblico específico, que descreve o pacto de Deus com o povo judeu. No caso de cristãos e muçulmanos, o

⁵⁴ Tradução nossa do original: “[...] que punnaríen de los enganar e de los tornar a la ssu creença.”

mesmo tipo de juramento deveria ser feito na presença de seus símbolos sagrados, como a Cruz e o Alcorão. Interessante notar que, enquanto o juramento proferido por judeus continha mais de quarenta linhas, o islâmico possuía trinta e o cristão apenas cinco. Ao judeu que iria proferir o juramento deveria ser informado que se ele

[...] sabe a verdade e a nega ou a esconde e não diz na ocasião do juramento, sobre ele iriam recair todas as pragas que recaíram sobre o Egito, e todas as maldições da lei impostas contra aqueles que desprezam os mandamentos de Deus (AFONSO X, 1985, p. 537).⁵⁵

A extensão do juramento e a admoestação contra a perjúria configuram mecanismos de tentativa de inibição de condutas falsas, esperadas dos judeus, mas não dos cristãos. O juramento feito por cristãos, curto e sem observações que constituem ameaças, é demonstrativo do discurso em defesa da honra que antecede o cristão pelo simples fato de que sua profissão de fé configura sinônimo de confiabilidade. Por outro lado, o judeu é considerado manipulador e mentiroso e, por isso, instrumentos de repressão à dissimulação devem ser aplicados com rigor no trato legal com ele.

A despeito dos mecanismos de inferiorização do judaísmo presentes no *Especulo*, instrumentos de proteção aos judeus são evocados em situações específicas. A lei 17 do título VII, Livro III, trata da repartição dos bens adquiridos por tropas militares em hostes ou cavalgadas, regulamentando os direitos dos vencedores sobre os corpos dos inimigos. A lei destaca que, se os prisioneiros fossem judeus, só o rei teria direito a eles ou a seus bens, de modo que seus conquistadores:

[...] devem deixá-los naquele estado em que eram antes, e não devem tomar nenhuma coisa deles, senão se eles a derem de bom grado, mas por terem sido retiradas por seus inimigos. Ca os judeus são exclusivamente dos reis e ninguém os pode ter, se não aqueles a quem forem dados por seus privilégios (AFONSO X, 1985, p. 217).⁵⁶

⁵⁵ Tradução nossa do original: “[...] ssi verdat ssabe e la niega o la encubre e non la dize em aquella rrazón por que iura, que venga ssobré l todas las lagas que venieron sobre los de Hegipto e todas las maldeçiones de la ley que sson puestas contra los que despreçian los mandamientos de Dios.”

⁵⁶ Tradução nossa do original: “[...] los deuen dexar em aquel estado <en> que eran ante e non deuen tomar ninguna cosa dellos, ssinon ssi ellos gela diessen de ssu grado mas non por rrazón que los ssadudieron de los henemigos; cal os iudíos sson quitamiente de los rreys e ninguno non los puede auer, ssinon aquéllos a qui ellos los dieren por ssu priuilegios.”

Em oposição ao caso dos muçulmanos, no caso de prisioneiros cristãos e judeus os vencedores de uma batalha não poderiam se apropriar de seus corpos como bem quisessem, cabendo apenas ao rei o direito sobre eles. Tal fato salienta a preocupação dos juristas afonsinos em proteger a vida dos judeus, uma vez que desempenhavam, do ponto de vista econômico, papel importante para as finanças do reino e, do ponto de vista teológico, papel de destaque na profecia do Juízo Final. O discurso de estigmatização é acompanhado pelo discurso da tolerância, buscando garantir ao judeu o direito à vida, desde que obedecendo aos limites de uma existência inferior.

O *Especulo* é uma parte importante e singular do conjunto jurídico afonsino. Teve papel relevante no projeto de governo do monarca e permite entrever diversos aspectos da sociedade castelhana no século XIII. Este projeto tinha como objetivo último concretizar a centralização monárquica, garantindo ao rei o direito e o dever de organizar o direito, a justiça e garantir a paz no reino. Em um contexto de pluralidade étnica e religiosa, legislar implicava determinar em que sentido as relações sociais entre grupo diversos poderiam ser permitidas ou evitadas e quais existências ou tipos de comportamento poderiam ser tolerados.

Apesar das poucas referências diretas aos judeus no *Especulo*, o documento permite perceber que havia certa tensão na maneira como a coroa cristã lidava com a presença dessa minoria que era considerada, ao mesmo tempo, uma ameaça e um mal necessário. Tolerar e proteger os judeus contra ações violentas significava garantir seu direito à existência na condição de povo testemunha da legitimidade do próprio cristianismo. Entretanto, aos judeus era permitido existir desde que seu lugar estivesse bem estabelecido: um lugar de inferioridade, de estigmatização e marginalização social.

4.2 Os judeus no *Fuero Real*

Em continuidade ao projeto de unificação da norma jurídica castelhana, com o objetivo de centralizar e fortalecer o poder monárquico e submeter a nobreza, a corte afonsina promulgou o *Fuero Real* em 1255. Trata-se de um código legal bastante completo, que regulamentava uma série de ações que abrangiam desde a definição do poder monárquico até as práticas administrativas e cotidianas, como a atividade fiscal, o funcionamento das feiras, as ações criminosas e diversos outros.

As bases legais de estruturação do *Fuero Real* encontram-se nas normatizações de direito consuetudinário já comumente adotadas no reino, o que confere ao documento um caráter compilativo. Entretanto, não se pode deixar de considerar a característica inovadora da obra, uma vez que a proposição teórica sobre o poder monárquico desenvolvida no documento atribui à coroa rei um papel central, de ordenador do corpo social, de modo que qualquer delito cometido no reino é considerado uma ofensa direta ao rei.

O documento se divide em quatro livros. Seguindo a mesma estrutura do *Espéculo*, cada livro contém diversos títulos e os títulos são subdivididos em um número extenso de leis. O Prólogo da obra faz uma advertência aos leitores, de que a observância do código é fundamental para a manutenção da paz e do ordenamento social. O primeiro livro contém uma detalhada explicação sobre a função do rei, da justiça e da lei na sociedade. O segundo livro dispõe sobre os juízos, testemunhos e juramentos legais, dentro de uma perspectiva de ordenamento do próprio direito e dos trâmites da justiça castelhana. O terceiro livro trata das questões relacionadas aos bens e às heranças. Por fim, o quarto livro aborda temas relativos ao âmbito penal cotidiano, como adultério, funcionamento dos mercados e feiras, falsificação de moedas, roubo, etc. É neste livro, também, que se aborda o caso específico da presença judaica no território castelhano.

É interessante notar que a minoria judaica é a única a que se direciona uma legislação específica no *Fuero Real*. Não há, por exemplo, um trato jurídico específico para a

comunidade muçulmana do reino, apesar dos mesmos serem citados em diversas passagens ao longo da obra. Nestes casos, são citações que se referem também aos judeus, em situações relacionadas às relações cotidianas, como o matrimônio, as atividades profissionais e o combate à heresia.

Ao contrário do que apregoa o senso comum, cabe ressaltar que a Idade Média não é um período de trevas intelectuais e violência jurídica desmedida, com leis que primavam apenas pelos castigos físicos. No *Fuero Real*, pode-se notar uma tendência à aplicação de penas pecuniárias em detrimento das punições corporais. Deste modo, “por vezes um erro que inicialmente seria punido corporalmente ganhava graduações pecuniárias que, na prática, promoveriam uma maior captação de recursos para a Coroa” (SILVEIRA, 2015, p. 219).

A aplicação das tipologias penais abrangia todo o ordenamento social, incluindo-se aí cristãos, muçulmanos e judeus. Em geral, a atribuição de uma pena pecuniária ou corporal estava relacionada à gravidade do delito cometido, à ameaça que o mesmo representava para a ordem social. No caso específico dos judeus, há um quantitativo significativo de penas corporais previstas no *Fuero Real*, relacionadas sobretudo às práticas proselitistas ou à difamação da fé cristã. Tal aparato demonstra o lugar de importância das ações de preservação do cristianismo e de proteção contra a ‘ameaça judaica’ na legislação afonsina.

O título II do quarto livro do *Fuero Real* intitula-se “Dos judeus”⁵⁷ (AFONSO X, 1988, p. 406) e possui sete leis. A primeira é, talvez, a mais interessante e ambígua: aos judeus é lícito possuir e ler os livros de sua religião, como foi dado a eles por Moisés e outros profetas; entretanto, são proibidos de ler ou possuir livros que difamem sua própria religião, devendo queimá-los publicamente, em frente a uma sinagoga, caso saibam de sua existência. Também é proibido que “leiam ou tenham livros que conscientemente difamem nossa lei [cristã] ou tentem destruí-la”⁵⁸ (AFONSO X, 1988, p. 406). Não há

⁵⁷ Tradução nossa do original: “*De los iudíos.*”

⁵⁸ Tradução nossa do original: “[...] *lean nin tengan libros a sabiendas que fablen en nuestra ley et que sean contra ella pora desfazerla.*”

menção a uma pena específica para este tipo de delito, mas salienta-se que o judeu que tiver contato com obras de cunho anticristão terá seu corpo e sua propriedade à mercê do rei.

Apoiada na interpretação de Américo Castro (1954), Jocelyn Hillgarth defendeu a ideia de que esta passagem reflete a adoção de um princípio de proteção do judaísmo ortodoxo, bem como do dogma cristão. A autora acredita que o motivo para a criação desta lei tenha sido a presença de judeus na corte afonsina, o que permitia certa influência social e política dos mesmos (1976, p. 165).

Jeremy Cohen considerou esta interpretação equivocada. Para o autor, a referida lei configura, na verdade, uma perseguição ao Talmude (1982, p. 81), na medida em que a obra era considerada, entre os círculos cristãos mais eruditos da época, uma propaganda anticristã, com a presença de blasfêmias contra Jesus e ataques aos fiéis (FELDMAN, 2019, p. 203-204).

Fato é que a lei não permite vislumbrar com precisão os livros aos quais faz referência, podendo abarcar o Talmude e inúmeras outras obras que circulavam nos meios judaicos e que, na interpretação dos teólogos mais radicais, tratavam desrespeitosamente o cristianismo. A punição de terem suas propriedades confiscadas e seus corpos à disposição do rei, são um demonstrativo da importância dada ao delito, uma vez que, juridicamente, a noção de ‘corpo à mercê’ poderia equivaler a uma condição de servidão, de modo que o castigado deixava de ter qualquer autonomia sobre aquilo que definia sua identidade: o próprio corpo.⁵⁹

⁵⁹ Sobre o tema do corpo como um elemento definidor da identidade, em uma perspectiva antropológica, tem-se que, sem o corpo, o homem não existiria. O ato de viver consiste em relacionar a experiência do mundo ao corpo, a partir dos caracteres simbólicos que se percebe como realidade dentro e fora de si. Desse modo, a existência do homem é, sobretudo, corporal. “O tratamento social e cultural de que o corpo é objeto, as imagens que lhe expõem a espessura escondida, os valores que o distinguem, falamos também da pessoa e das variações que suas definições e seus modos de existência conhecem, de uma estrutura social a outra” (BRETON, 2016; p.7).

A visão escolástica⁶⁰ bastante difundida nas sociedades cristãs do século XIII imputava à experiência corporal a necessidade do controle dos impulsos, com o objetivo de se atingir a salvação espiritual, tomando corpo e espírito como princípios ao mesmo tempo complementares e antagônicos do ser. Uma vez que o discurso clerical e suas concepções de corpo e de alma constituíam a base para o arcabouço moral definidor do direito, a prática jurídica também estabelecia a necessidade do controle dos desejos e impulsos humanos, pois o erro cometido por um indivíduo era capaz de corromper sua alma.

Na mesma medida, era necessário controlar e corrigir os indivíduos antes que seus erros provocassem um abalo em toda a sociedade. Para isso, era imprescindível a atuação do monarca, cabeça do reino e sustentáculo do corpo social. Nesse contexto, as punições eram necessárias à reparação da ordem social. As penas corporais representavam a medida mais impactante de disciplinarização do corpo social, sendo consideradas instrumento para a extirpação do mal social. Punir o corpo de uma pessoa representava, pois, a expressão máxima da autoridade real.

Isso fica ainda mais evidente na segunda lei direcionada especificamente aos judeus no *Fuero Real*, escrita de forma clara e precisa: “Firmemente defendemos que nenhum judeu seja ousado de atrair nenhum cristão para a sua lei [a fé judaica], nem de desafiá-lo e aquele que o fizer morrerá por isso, e toda a sua propriedade será do rei”⁶¹ (AFONSO X, 1988, p. 406). A punição ao proselitismo judaico com a pena capital reforça a ideia de que havia, na convivência entre judeus e cristãos, uma ameaça intrínseca e deliberadas tentativas de sedução. Além disso, não era incomum, nas comunidades judaicas, que os judeus convertidos ao cristianismo fossem de certa forma perseguidos por suas próprias famílias, que lhes retiravam os bens e os excluía das partilhas de herança, daí a preocupação do rei em punir com a morte e o confisco das propriedades aqueles que se voltassem contra os novos adeptos da verdadeira fé.

⁶⁰ Escola de pensamento e método filosófico amplamente difundido entre os teólogos medievais. Seu representante máximo foi Tomás de Aquino.

⁶¹ Tradução nossa do original: “Firmem[en]ter defendemos que ningún iudío non sea osado de sosacar christiano ninguno que se torne de su ley nin de lo retaiar; e el qui lo fizere, muera por ello e todo lo que ouiere sea del rey.”

Mais branda que a anterior, a lei 3, título II, Livro IV do *Fuero Real* imputa uma punição física e outra pecuniária aos judeus que blasfemarem contra Deus, a Virgem Maria ou outros santos católicos (AFONSO X, 1988, p. 407). As penas aqui estabelecidas possuíam uma expressão marcadamente simbólica, uma vez que a perda monetária não representava uma quantia muito significativa, mas o açoite público representava a humilhação do indivíduo condenado por injúria perante as autoridades laicas, eclesiásticas e todo o corpo social. É importante salientar que penas deste tipo eram comumente aplicadas à membros do corpo social considerados inferiores, como àqueles que viviam sob regime de servidão. A adoção deste modelo de castigo assinalava a posição de inferioridade dos judeus no discurso adotado no documento.

Este é o único caso ao longo do documento em que são imputados castigos físicos (exceto a pena capital) aos judeus de Castela. Comparando-se às outras leis do código fica claro que, em situações em que não houvesse ameaça a fé católica através do proselitismo, injúria ou retaliação aos convertidos ao cristianismo, as atividades judaicas eram toleráveis. A lei 7, título II, Livro IV do *Fuero Real* permitia aos judeus manter seus dogmas e ritos, bem como usufruírem de proteção jurídica quando convocados por tribunais locais em momentos considerados sagrados (como a observância do descanso sabático e em períodos de festividades religiosas) (AFONSO X, 1988, p. 408-409).

Na lei 4, título II do referido código, mulheres judias são proibidas de atuar como amas de leite de crianças cristãs e vice-versa (AFONSO X, 1988, p. 407). A pena aplicada a esses casos também é pecuniária. Trata-se de uma medida de segregação e, no caso das crianças em particular, de proteção contra a 'má influência' que a proximidade com um judeu poderia causar à um cristão em formação. Em um nível mais profundo, o risco de contaminação⁶² pela proximidade física de cristãos com judeus poderia também justificar tal medida.

⁶² Sobre a difusão do medo do 'contágio judaico' ver o artigo *Contaminação: a lenta construção do estigma judaico numa análise de longa duração*, de Sérgio A. Feldman (2016).

As leis 5 e 6 abordam a questão usurária, prática comum entre os judeus castelhanos no período. São permitidos empréstimos desde que os juros cobrados não excedessem três quartos sobre a quantia emprestada, anualmente (AFONSO X, 1988, p. 407). A atividade usurária não poderia implicar na perda da liberdade de um cristão frente ao judeu: “Judeu nenhum faça empréstimo usurário ou de nenhum outro tipo sobre o corpo de nenhum cristão [...] e o cristão [tomado como servo por um judeu] pode ir livremente quando quiser [...]”⁶³ (AFONSO X, 1988, p. 407). Desse modo, qualquer cristão em dívida com um judeu estaria livres das amarras da servidão, um demonstrativo de que um indivíduo socialmente superior (o cristão) não poderia ser colocado em situação inferior a um judeu.

Além do título especificamente relacionado aos judeus presente no Livro IV do *Fuero Real*, outras passagens do documento referem-se aos praticantes do judaísmo em conjunto com outras minorias religiosas. Ainda no mesmo livro, a pena de morte é adotada como punição e expressão máxima da autoridade real em outro caso específico, descrito na lei 1, título I, onde se lê: “Nenhum cristão não seja ousado de tornar-se judeu nem mouro, nem seja ousado de fazer de seu filho mouro nem judeu, e se alguém o fizer, morra por isso, e a morte por esse ato seja através do fogo”⁶⁴ (AFONSO X, 1988, p. 407).

Como o discurso teológico configurava a base da afirmação de legitimidade do monarca, a defesa e conservação do cristianismo era uma de suas funções mais elementares. Nesse sentido, a conversão de um cristão ao judaísmo era considerada um crime de lesa majestade e a punição tão severa quanto a importância do delito. Assim como em outras documentações laicas e canônicas do período, o discurso proferido pelos juristas da corte afonsina expressava fidelidade aos dogmas da Igreja, inserindo a conversão de um cristão à fé judaica no rol dos mais significativos crimes que se podia cometer.

⁶³ Tradução nossa do original: “*Judío ninguno non faga epréstimo a usuras nin de outra manera sobre cuerpo de christiano ninguno [...] e el christiano puédase yr libremientre quando quisiere [...]*”.

⁶⁴ Tradução nossa do original: “*Ningún christiano non sea osado de tornarse iudío nin moro nin sea osado de fazer si fiiio moro o iudío, et si alguno lo fiziere muerra por ello et la muerte deste fecho sea atal que sea de fuego.*”

A lei 3, título XI, Livro IV do *Fuero Real* discorre sobre os casamentos mistos, imputando pena de morte às mulheres que se casassem com servos judeus ou muçulmanos (AFONSO X, 1988, p. 445). São duas as faltas cometidas por mulheres neste tipo de situação: a de contrair bodas com um parceiro de grupo social inferior e a de que este parceiro fosse adepto de outra expressão religiosa. Além da aplicação da pena capital, a punição vinha acompanhada do confisco dos bens da condenada, que eram transferidos, parcial ou integralmente, para os cofres da coroa. Isso objetivava proteger o patrimônio das famílias cristãs, bem como garantir certo controle do monarca sobre os patrimônios.

A mulher castelhana não era considerada livre para dispor como quisesse de seu corpo e seus bens. O casamento era uma das instituições sociais mais importantes do período, pois implicava no reordenamento patrimonial e político das famílias envolvidas. Para os grupos nobiliários, permitir que uma mulher contraísse matrimônio com um servo, significaria desperdiçar uma chance significativa de ascensão econômica e/ou política. No caso de um servo judeu, além da situação financeira, havia ainda que se considerar a vexatória cultural, uma vez que estes possuíam status inferior.

Ainda que fossem considerados membros da sociedade castelhana, os judeus não possuíam igualdade jurídica com os cristãos. Com costumes e práticas diferenciadas (formas de vestir, comer, portar-se, etc.), as comunidades judaicas eram popularmente lidas como diferentes, um grupo à parte da sociedade cristã majoritária, estigmatizado e marginalizado cotidianamente.

De acordo com o Livro I, título IX, lei 4 do *Fuero Real*, judeus são impedidos de atuarem legalmente como advogados de cristãos em contendas com outros cristãos (AFONSO X, 1988, p. 227). Assim como referido anteriormente no *Espéculo*, os trâmites jurídicos devem respeitar a hierarquia social, no sentido de não permitir que um indivíduo de estrato inferior ocupe lugar de destaque ou atue em prejuízo de um cristão. No mesmo sentido, o *Fuero Real* proíbe um judeu de iniciar um processo legal contra qualquer um,

exceto em situações de transgressão “contra o rei, ou contra seu senhorio, ou contra seus direitos ou contra a fé da Santa Igreja”⁶⁵ (AFONSO X, 1988, p. 476).

No que diz respeito à regulamentação das relações familiares de composição mista, a lei 3, título VIII, Livro III estabelece que filhos de pais cristãos e mães judias deveriam ser criados pelos pais, de forma a se garantir uma educação cristã ao indivíduo (AFONSO X, 1988, p. 337). Além disso, de acordo com a lei 2, do título IX, Livro III, é lícito aos pais cristãos deserdar filhos convertidos ao judaísmo, mais um instrumento de proteção da fé e do patrimônio das famílias cristãs, que não deveriam ter seus bens repartidos com apóstatas ou adeptos de outros modelos de religiosidade (AFONSO X, 1988, p. 338).

O *Fuero Real* constituía um documento de alcance prático maior que o *Espéculo* e, possivelmente, foi mais utilizado por magistrados locais que seu antecessor, apesar de nunca ter alcançado um *status* de lei geral aplicada em todo o território castelhano. Em um estudo que propõe o exame minucioso da legislação sobre os judeus em Castela, dos séculos V ao XV, Suaréz Bilbao elenca que certas ausências são estranhas quando se trata do *Fuero Real*: o documento não menciona uma proibição comum aos códigos jurídicos da Europa ocidental no período, de se reformar ou se construir novas sinagogas, nem a imposição da obrigatoriedade do uso de sinais distintivos nas vestimentas judaicas (2000, p. 85).

De qualquer forma, este tipo de legislação foi ratificada por Afonso X em diversos outros *fueros* locais espalhados pelo território castelhano ao longo de seu governo. Mesmo nas cortes afonsinas, a utilização de símbolos indumentários por judeus, por exemplo, constituía um instrumento de marcação da diferença, mantendo-os em situação de inferioridade em relação aos cristãos, ainda que sua presença fosse tolerada.

⁶⁵ Tradução nossa do original: “[...] *contra rey o contra su sennorío o contra sus derechos o contra la fe de Sancta Eglesia.*”

4.3 Os judeus nas *Siete Partidas*

O código jurídico intitulado *Siete Partidas* é o mais abrangente documento legislativo produzido durante o reinado de Afonso X. Sua compilação data de 1265, sendo considerada o maior marco do projeto de centralização e unificação jurídica proposto pelo rei. A base legislativa do documento foi construída, sobretudo, a partir de princípios do direito canônico e do direito romano.

As fontes em que beberam os redatores das *Partidas* são bastante amplas, mas sobressai, pelo peso de sua presença, o Direito Romano e o Direito Canônico. Por isso, tem-se considerado tradicionalmente as *Partidas*, obra escrita com um estilo impecável, como o veículo por excelência através do qual penetrou na coroa de Castela o Direito Romano (VALDEÓN, 1986, p. 32-33).⁶⁶

Apesar de ter sido nascido nos círculos intelectuais de Afonso X, as *Partidas* não foram promulgadas oficialmente durante seu governo. De natureza única e tamanho monumental (são mais de 2700 excertos legais), as *Partidas* foram consideradas mais como um estudo de reflexão histórico-moral do que como um decreto legal, constituindo uma espécie de “enciclopédia das instituições medievais e dos valores apregoados pelos mais eminentes juristas das cortes castelhanas” (BURNS, 1985, p. 379).

Como sugere o nome, a obra se divide em sete livros, cada um contendo subdivisões em títulos e leis, assim como o *Especulo* e o *Fuero Real*. A *Primera Partida* trata dos assuntos relacionados ao cristianismo e à Igreja. A *Segunda Partida* versa sobre a autoridade real e as questões militares. A *Tercera Partida* se debruça sobre o conceito de justiça e os processos jurídicos propriamente. A *Cuarta Partida* aborda as relações sociais e familiares. A *Quinta Partida* discorre sobre atividades econômicas, finanças e comércio. A *Sexta Partida* engloba os testamentos e as heranças. Por fim, a *Séptima Partida* trata de “[...] todas as acusações e os males e as intrigas que os homens fazem

⁶⁶ Tradução nossa do original: “Las fuentes en que bebieron los redactores de las *Partidas* son así mismo amplísimas, pero sobresale, por el peso de su aportación, el Derecho Romano y el Derecho Canónico. Por eso se ha considerado tradicionalmente a las *Partidas*, obra escrita por lo demás con un estilo impecable, como el vehículo por excelencia a través del cual penetró en la corona de Castilla el Derecho Romano.”

de muitas maneiras e das penas e dos ensinamentos que merecem em razão disso”⁶⁷ (AFONSO X, 1789, p. 34). É na *Séptima Partida*, também, que aparecem as legislações especificamente direcionadas aos judeus (título XXIV) aos muçulmanos (título XXV) e aos hereges (título XXVI). Salta aos olhos que o trato com as minorias apareça no mesmo livro em que se discorre sobre os delitos de natureza civil (homicídio, roubo, crimes sexuais) e religiosa (blasfêmia e feitiçaria), podendo-se aferir que, destes grupos marginalizados, esperava-se um comportamento delinquente, muito mais que da população cristã do reino.

Esta noção perpassa a perspectiva de que os grupos minoritários, entre eles os judeus, configuravam um conjunto de *outsiders*, uma vez que se situavam fora da tradição oficial e da ortodoxia católica estabelecida.⁶⁸ Estranhos ao corpo social, os judeus deveriam ocupar lugares específicos, de modo que pudessem ser monitorados e controlados, uma vez que sua condição marginal os tornava, também, um perigo eminente.

O título XXIV da *Séptima Partida*, “Dos Judeus” se inicia com a seguinte afirmação:

Judeus são um tipo de homem que, ainda que não creiam na fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, sem dúvida os grandes senhores cristãos sempre tiveram que viver entre eles. Do mesmo modo, pois, que no título anterior a este falamos dos adivinhos e outros homens que afirmam que sabem das coisas que ainda hão de vir, o que é uma maneira de desprezo a Deus, queremos aqui dizer dos judeus que eles contradizem o feito maravilhoso e santo que Ele fez quando enviou seu filho para salvar os pecadores (AFONSO X, 1789, p. 669).⁶⁹

⁶⁷ Tradução nossa do original: “[...] *todas las acusaciones y los males y las enemigas que los hombres hacen de muchas maneras y de las penas y de los escarmientos que merecen por razón de ellos.*”

⁶⁸ Os conceitos utilizados apoiam-se na perspectiva de Elias e Scotson, desenvolvida na obra *Os Estabelecidos e os Outsiders* (2000).

⁶⁹ Tradução nossa do original: *Judíos son una manera de hombres que, aunque no creen en la fe de nuestro señor Jesucristo, sin embargo los grandes señores cristianos siempre sufrieron que viviesen en entre ellos. De donde, pues que en el título antes de este hablamos de los adivinos y de los otros hombres que tienen que saben las cosas que han de venir, que es como manera de desprecio de Dios, queremos aquí decir de los judíos que contradicen y denuestan su hecho maravilloso y santo que El hizo cuando envió a su hijo para salvar a los pecadores.*

Esta introdução é um demonstrativo do tom adotado no documento em relação à comunidade judaica castelhana: os judeus são um “tipo de homem” diferente dos cristãos, não estando com esses em pé de igualdade, pois sua existência é, de antemão, uma ofensa à Deus, uma vez que historicamente desprezaram a salvação eterna através da não aceitação de Jesus.

A primeira lei deste compêndio traz uma definição do termo ‘judeu’, salientando a devoção do grupo à lei mosaica e a herança histórica herdada da tribo de Judá.

É dito judeu aquele que crê e pratica a lei de Moisés [...] e tomou este nome da tribo de Judá [...]. E a razão pela qual a Igreja e os imperadores e os reis e os príncipes permitiram aos judeus viver entre os cristãos é esta: para que eles vivessem como em cativeiro para sempre, como lembrança aos homens que são herdeiros da linhagem daqueles que crucificaram Jesus Cristo (AFONSO X, 1789, p. 669-670).⁷⁰

Apesar de reconhecer a existência de um laço original dos judeus com Deus, o texto prossegue enfatizando o momento em que deixaram de ser o povo eleito, quando negaram à Deus no momento da crucificação. Passaram, então, a viver em meio aos cristãos, reconhecedores da fé verdadeira, com a permissão da Igreja e das autoridades políticas, na condição de povo testemunha, para que não se apagasse da história seu crime e para que pudessem cumprir seu destino na profecia do Juízo Final.⁷¹

A Lei II do mesmo título busca apontar os limites da convivência entre cristãos e judeus do reino, estabelecendo fronteiras e salientando a marginalidade do judaísmo como parte do tecido social. Os judeus são instruídos a viver “mansamente e sem desordem”

⁷⁰ Tradução nossa do original: “*Judío es dicho aquel que cree y tiene la ley de Moisés [...] y tomó este nombre de la tribu de Judá [...]. Y la razón por la que la Iglesia y los emperadores y los reyes y los otros príncipes sufrieron a los judíos vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre y fuesen memoria a los hombres que ellos vienen de linaje de aquellos que crucificaron a Jesucristo.*”

⁷¹ A noção de ‘povo testemunha’ surgiu a partir das ideias defendidas por Agostinho de Hipona, que considerava a Igreja como a representação do *Regnum Christi*. Para ele, o nascimento de Cristo marcou o início da última era do mundo, que se aproximava do fim, apesar dos homens não conhecerem a data definitiva deste acontecimento. A profecia do Juízo Final se cumpriria com a volta de Jesus e a conversão de todos os judeus, testemunhas da verdade da fé cristã (FELDMAN, 2009).

(AFONSO X, 1789, p. 670). Essa perspectiva de segregação não apareceu pela primeira vez na legislação afonsina. Desde João Crisóstomo,⁷² passando por Agostinho⁷³ e Gregório Magno,⁷⁴ a ideia de que os judeus possuem natureza maléfica era declarada nos círculos eclesiásticos mais eruditos. Gradualmente, esta aproximação do judeu com o mal contribuiu para a difusão da preocupação com a possibilidade de que a convivência próxima com os judeus pudesse causar a contaminação da população cristã, sendo necessário, portanto, separar os indivíduos, como medida de proteção contra a ‘ameaça judaica’.

Em seguida, os judeus são interpelados a não blasfemar ou atentar contra a fé cristã, proibindo-se, ainda, qualquer tipo de proselitismo. A punição imputada para este tipo de delito é a capital: o judeu que ousasse colocar sua crença em situação superior à fé cristã teria todos os seus bens confiscados e pagaria pelo crime com a própria vida. O documento estabelece, assim, um limite claro de convivência, uma fronteira que não poderia ser ultrapassada em nenhuma hipótese: só era assegurado o direito de viver a um judeu caso este não representasse um incômodo e uma ameaça à verdade e à unidade cristã. No intuito de justificar a existência do judaísmo como uma ameaça em potencial, a mesma lei segue declarando:

E porque ouvimos disser que em alguns lugares os judeus fizeram e fazem escárnio da Sexta-feira Santa, memória da paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, roubando crianças e colocando-as na cruz, ou fazendo bonecos de cera e crucificando-os quando não conseguem ter crianças, mandamos que se isso acontecer em nossas terras daqui em diante, que todos aqueles que participarem deste feito sejam presos e conduzidos ao rei, e depois que ele souber a verdade, mandará matá-los vilmente a quantos forem. Ademais proibimos que na Sexta-feira Santa nenhum judeu seja ousado de sair de seu bairro, mas que fiquem ali

⁷² Arcebispo de Constantinopla no século IV, escreveu a série de homilias *Adversus Judaeos* ('Contra os judeus') que continha denúncias e acusações violentas contra os judeus, acusando-os de deicidas pela morte de Jesus.

⁷³ Um dos maiores nomes da Patrística do século IV, afirmava ser necessário promover a convivência pacífica entre cristão e judeus, desde que os últimos fossem mantidos sob controle. Não deixou de assinalar, inclusive, que os mesmos pagariam, inevitavelmente, nos fins dos tempos, pelo pecado de terem renegado Jesus.

⁷⁴ Ocupando o trono papal no século VI, adotou as ideias de Agostinho de Hipona como posição oficial da Igreja, contribuindo para a difusão da doutrina de permanência e tolerância dos judeus em meio às comunidades cristãs. Considerava os judeus como párias sociais e defendida a necessidade de controle sobre eles, mas buscou desestimular episódios de violência e conversões forçadas.

trancados até o sábado pela manhã. E se atentarem contra isso, pelo dano e desonra causada aos cristãos, não devem ter nenhuma proteção (AFONSO X, 1789, p. 670).⁷⁵

Este trecho é particularmente interessante pois reflete a existência de mitos antijudaicos amplamente difundidos entre os cristãos. Esse tipo de preconceito fazia parte de um imaginário social que trafegava por diversas regiões da Europa, tendo penetrado a Península Ibérica gradualmente. As acusações de que os judeus praticavam crimes ritualísticos em imitação aos ritos cristãos ganharam força no início do século XII, na região da Inglaterra, onde judeus foram estereotipadamente acusados de terem assassinado o garoto Guilherme de Norwich. As narrativas de crime ritual frequentemente envolviam a execução de um cristão inocente (criança ou jovem) como paródia de uma cena considerada sagrada pela Igreja, como no caso da comemoração da Páscoa.

O texto afonsino acima referido trata a situação de crime ritual como um rumor, e não como uma acusação propriamente. Entretanto, não deixa de elencá-la como uma possibilidade, através de seu reconhecimento jurídico. Esse discurso alimenta-se e, ao mesmo tempo, dá subsídio à disseminação do preconceito contra os judeus, cabendo, em última instância, legislar de antemão acerca da pena imputada àqueles que possam vir a cometer tais atos.

A Lei III contida no título XXIV da *Séptima Partida* funciona como um reforço do discurso de superioridade do cristianismo. Inicialmente, o texto busca reconhecer a legitimidade histórica da origem do judaísmo, possivelmente uma influência do direito romano, que considerava o judaísmo uma *religio licita*. Em seguida, a lei discorre sobre

⁷⁵ Tradução nossa do original: “Y porque oímos decir que en algunos lugares los judíos hicieron y hacen el día del Viernes santo memoria de la pasión de nuestro señor Jesucristo en manera de escarnio, hurtando los niños y poniéndolos en cruz o haciendo imágenes de cera y crucificándolas cuando los niños no pueden tener, mandamos, que si fama fuere de aquí en adelante que en algún lugar de nuestro señorío tal cosa sea hecha, si se pudiere averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel hecho que sean presos y recaudados y conducidos hasta el rey, y después que él supiere la verdad, débelos mandar matar vilmente a cuantos quiera que sean. Otrosí prohibimos que el día del Viernes santo ningún judío no sea osado de salir de su barrio, mas que estén allí encerrados hasta el sábado en la mañana. Y si contra esto hicieren, decimos que del daño y de la deshonra que de los cristianos recibiesen, entonces no deben tener ninguna enmienda.”

a quebra dessa legitimidade a partir do momento em que os judeus renegaram a nova e verdadeira fé. Por conta disso, estabelece a proibição de que judeus ocupem cargos públicos em que possam submeter cristãos, de modo a garantir que estivessem sempre em um patamar de inferioridade social. Tal posicionamento contrasta com a presença de judeus influentes nas cortes do período, circulando livremente entre o palácio real e a alta nobreza.

Em consonância com a postura tolerante de Afonso X, determinados direitos e privilégios são garantidos aos judeus na *Séptima Partida*. É o caso da abordagem relacionada às sinagogas. Seguindo normas já estabelecidas anteriormente, a Lei IV proíbe a construção de novos templos e a ampliação dos já existentes. Entretanto, permite que as sinagogas em uso se mantenham: “As que existiam anteriormente, se acontecer de serem derrubadas, podem ser reformadas ou reconstruídas no mesmo lugar onde antes estavam, sem que sejam alargadas” (AFONSO X, 1807, p. 671).⁷⁶

Caso novas sinagogas fossem erigidas, seriam confiscadas e entregues à Igreja “salvo a mando do rei.” Ou seja, ainda que vigorasse, em um primeiro momento, a proibição, caberia ao rei autorizar, conforme sua vontade e julgamento, a edificação ou expansão de novos templos judaicos. Ainda de acordo com a mesma lei, há uma tentativa de proteger as sinagogas contra atos de vandalismo ou violência: “Porque a sinagoga é a casa onde se louva o nome de Deus, proibimos que um cristão ouse destruí-la ou retirar dela qualquer coisa à força[...].” (AFONSO X, 1807, p. 671).⁷⁷

Além de garantida sua permanência, o recinto das sinagogas também estava amparado, vedando-se aos cristãos entrarem no ambiente durante as orações judaicas, mesmo quando possuíassem uma queixa judicial. Nenhum cristão poderia pernoitar ou adentrar com cavalos e animais de transporte nas construções. O tempo sagrado do

⁷⁶ Tradução nossa do original: “*Pero las que había antiguamente, si acaeciese que se derribasen, puédenlas reparar o hacer en aquel mismo suelo así como antes estaban, no alargándolas.*”

⁷⁷ Tradução nossa do original: “*Y porque la sinagoga es casa en donde se loa el nombre de Dios, prohibimos que ningún cristiano no sea osado de quebrantarla ni de sacar de allí, ni de tomar ninguna cosa por fuerza [...].*”

*Shabat*⁷⁸ deveria ser preservado, não podendo um judeu ser intimado a responder judicialmente durante esse período, como estabelecido pela Lei V (AFONSO X, 1807, p. 671-672).

Tais posicionamentos expressos no documento denotam certo respeito e uma preocupação especial de Afonso X com a comunidade judaica, talvez como consequência de sua proximidade com intelectuais, financistas, médicos e administradores judeus que lhe prestavam serviços. A aparente contradição deve ser compreendida examinando-se a realidade cotidiana de interação e convivência entre os diversos atores da trama social. As diferenças entre cristãos e judeus estavam profundamente marcadas nas representações e no imaginário, que postulavam uma atitude de pensamento negativa sobre o judeu dada sua cegueira e teimosia em não aceitar a Cristo. Da culpa deicida decorreria a maldade judaica, que representava uma ameaça iminente. Entretanto, no dia a dia, as relações e interesses práticos exigiam certa proximidade, culminando em um nível inevitável de sociabilidade.

A Lei VI, título XXXIV, *Séptima Partida* trata da conversão de judeus ao cristianismo. Segundo as ideias defendidas pela Patrística e teólogos influentes da Idade Média, esta conversão não era apenas desejada, mas uma das condições para a segunda vinda de Cristo e a consolidação do Juízo Final. Desse modo, as conversões eram estimuladas e os conversos protegidos. No período do Baixo Império Romano, por exemplo, a legislação condenava qualquer tipo de ataque violento de judeus contra neófitos cristãos provenientes do judaísmo (FELDMAN, 2009, p. 608).

A lei é uma tentativa jurídica de evitar as conversões forçadas, bem como impedir a discriminação dos convertidos, tanto por seus ex-pares judeus quanto por seus novos irmãos cristãos, assegurando-lhes o direito de receberem o tratamento honrado devido a todo cristão do reino, bem como preservando seu direito aos bens e à herança familiar:

⁷⁸ Na tradição judaica, o período sabático tem duração de um dia, que vai do anoitecer de sexta-feira até o entardecer de sábado. É um dia dedicado ao descanso e à oração intensa e simboliza o sétimo dia após a criação, tal como narrado no livro de Gênesis, 2:1-3 (KOLATCH, 2001).

Não devem ser utilizadas a força e a pressão para que judeus se tornem cristãos, mas com bons exemplos e as palavras das Sagradas Escrituras e com elogios devem os cristãos converter à fé em Jesus Cristo, pois Nosso Senhor não quer nem ama os serviços feitos a Ele por pressão. Ademais, se algum judeu ou judia quiser tornar-se cristão ou cristã por sua vontade não devem ser impedidos nem proibidos por outros judeus de nenhuma maneira. E se alguém os apedrejar ou ferir ou matar porque quis tornar-se cristão, ou depois que for batizado, podendo-se averiguar, mandamos que todos os que mandaram ou participaram do assassinato ou apedrejamento sejam queimados. [...] Ademais, depois que algum judeu se tornar cristão, que todos em nossas terras o honrem e ninguém seja ousado de repreendê-lo nem a sua família [...]. E que tenha [o convertido] seus bens e propriedades repartidas com seus irmãos e a herança de seus pais e outros parentes seus como se judeus fossem. E que possam exercer todas as atividades e honras que tem os outros cristãos (AFONSO X, 1807, p. 672-673).⁷⁹

Cabe ressaltar que, embora o texto da lei funcione como um instrumento de proteção, as relações cotidianas entre judeus e cristãos nem sempre eram pacíficas, tendo se tornado consideravelmente violentas após o século XIV. Episódios de conversões forçadas sucederam-se em diversos territórios e a discriminação dos neófitos tonou-se bastante comum, com a ocorrência de números expressivos de atos de agressão contra judeus e suas comunidades.

Se a conversão de judeus ao cristianismo era estimulada, a atitude contrária era, de acordo com a Lei 7, passível de condenação à morte. Nesse contexto, a conversão de um cristão ao judaísmo é considerada um crime similar à heresia: “[...] se algum cristão tornar-se judeu, mandamos que seja morto por isso, pois é como tornar-se herege”⁸⁰ (AFONSO X, 1807, p. 673). Este tipo de comparação deve ser considerada em seu

⁷⁹ Tradução nossa do original: “*Fuerza ni apremio no deben hacer en ningún modo a ningún judío por que se torne cristiano, mas con buenos ejemplos y con los dichos de las Santas Escrituras y con halagos los deben los cristianos convertir a la fe de Jesucristo, pues nuestro señor no quiere ni ama servicio que le sea hecho por apremio. Otrosí decimos que si algún judío o judía de su grado se quisiere tornar cristiano o cristiana, no se lo deben impedir ni prohibir los otros judíos en ninguna manera. Y si algunos de ellos lo apedreasen o lo hiriesen o lo matasen porque se quisiere hacer cristiano, o después que fuese bautizado, si esto se pudiere averiguar, mandamos que todos los que lo matasen y los consejeros de tal muerte o apedreamiento sean quemados. [...] Otrosí mandamos que después que algunos judíos se tornasen cristianos, que todos los de nuestro señorío los honren, y ninguno sea osado de retraer a ellos ni a su linaje [...]. Y que tenga sus bienes y sus cosas partiendo con sus hermanos y heredando a sus padres y a los otros parientes suyos bien así como si fuesen judíos. Y que puedan tener todos los oficios y las honras que tienen los otros cristianos.*”

⁸⁰ Tradução nossa do original: “[...] *siendo algún cristiano que se tornase judío, mandamos que lo maten por ello, bien así como si se tornase hereje.*”

contexto, uma vez que, após a instauração do Tribunal do Santo Ofício no Languedoc (porção sul do território francês) como instrumento de combate ao catarismo, no início do século XIII, a Igreja passou a considerar o crime de heresia como *lesa majestade*, ou seja, uma traição aos valores e dignidade do soberano. Nesse sentido, hereges e judeus passaram a ser vistos como os inimigos em um mesmo conflito, o da Cristandade contra a mal. O cerco aos hereges agudizou-se na mesma medida em que o medo e o combate à contaminação judaica.

A oitava lei do compêndio “Dos judeus” nas *Partidas* discorre sobre as relações cotidianas em Castela: “Proibimos que um cristão ou cristã convide a um judeu ou judia, ou receba deles convite para comer ou beber juntos” (AFONSO X, 1807, p. 673).⁸¹ Este tipo de imposição, limitadora da convivência e do aprofundamento das relações intergrupais, não era necessariamente uma novidade no período, pois está relacionada à política de segregação e marginalização dos judeus.

A mesma situação se impõe em outras circunstâncias do dia a dia, como na proibição feita pelo mesmo texto de que judeus e cristãos se banhem juntos, o que pode ser uma tentativa de evitar que cristãos mais curiosos fossem atraídos por rituais judeus como a *mikve*, um banho realizado como preparação para determinados momentos, como as festas de casamento, as cerimônias de circuncisão e, no caso das mulheres, ao final do período menstrual.⁸²

Duas novidades aparecem em trechos mais à frente da mesma lei, nos quais se lê: “[...] não beba [um cristão] do vinho feito pelas mãos deles [judeus] [...]. Ademais proibimos que um cristão receba medicamento que seja feito por mãos judias, apesar de poder recebê-lo por indicação de algum médico judeu, mas somente quando feito pelas mãos

⁸¹ Tradução nossa do original: “*Prohibimos que ningún cristiano ni cristiana convide a judío ni a judia ni reciba otrosí convite de ellos para comer ni beber juntos.*”

⁸² Esta proibição não configura uma novidade do período. Um cânone do Concílio de Elvira, no início do século IV, já proibia este tipo de aproximação (CARVALHO JR, 2013, p. 62).

de um médico cristão”⁸³ (AFONSO X, 1807, p. 673). No caso da manipulação do vinho, deve-se considerar tanto a simbologia católica que envolve a utilização da bebida no rito sagrado da comunhão quanto o medo do envenenamento, acusação comumente feita por cristãos a judeus e que se tornou um mito conspiratório medieval difundido por toda a Europa, inclusive no território ibérico.

A questão do exercício da medicina é mais paradoxal. Assim como seu pai Fernando III, Afonso X e muitos outros reis castelhanos eram tratados por médicos judeus que possuíam livre acesso à corte (BAER, 2001, p. 97). Portanto, apesar de constar na lei, a indicação não era válida nos círculos mais elitizados. Mais uma vez, o pretexto para a inclusão do texto na lei parece ser a suspeita de que judeus estivessem ligados a episódios de envenenamento de cristãos, mas essa imagem estereotipada, ainda que pulsante no imaginário social, não impedia a existência de diversos níveis de sociabilidade entre as diferentes comunidades do reino.

No ordenamento jurídico afonsino, as relações sexuais entre judeus e cristãos são expressamente proibidas, uma vez que representam diversos riscos para a sociedade: que cristãos sejam contaminados pela proximidade com judeus ou se convertam à prática do judaísmo; que os filhos desses relacionamentos sejam circuncidados e adotem o judaísmo como modelo de crença; que os bens e as heranças de famílias cristãs sejam partilhadas com judeus, etc. O tema aparece expresso na Lei IX, título XXIV, *Séptima Partida*, que denomina ousadia e atrevimento a atitude de homens judeus que coabitassem carnalmente com cristãs, independentemente de se tratar de uma mulher virgem, casada, viúva ou prostituta. Tal ato é comparado à transgressão por adultério, uma vez que as mulheres cristãs são consideradas “[...] espiritualmente esposas de Jesus Cristo por imposição do batismo que receberam em Seu nome” (AFONSO X, 1807, p. 674).⁸⁴ A pena aplicada nestes casos é a morte,

⁸³ Tradução nossa do original: “[...] *ni beba del vino que es hecho por mano de ellos [...] Otrosí prohibimos que ningún cristiano reciba medicina ni purga que sea hecha por mano de judío, pero bien la puede recibir por consejo de algún judío sabedor, solamente que sea hecha por mano de cristiano que conozca y entienda las cosas que hay en ella.*”

⁸⁴ Tradução nossa do original: “[...] *espiritualmente esposas de Jesucristo por la razón de la fe del bautismo que recibieron en nombre de él.*”

Ainda de acordo com a mesma lei, as mulheres acusadas de coabitar com judeus receberiam punição de acordo com sua situação conjugal. As virgens e viúvas perderiam metade dos seus bens quando condenadas pela primeira vez. Caso houvesse uma segunda condenação, o restante de seus bens seria confiscado e a mesma receberia pena de morte. O destino da mulher casada seria decidido pelo marido, que poderia perdoá-la ou sentenciá-la à morte. As prostitutas seriam, em um primeiro momento, açoitadas juntamente com o parceiro e, em caso de reincidência, ambos seriam mortos.

A lei nada diz sobre as relações carnais ocorridas entre homens cristãos e mulheres judias, o que pode ser interpretado de duas maneiras que não se excluem: que este tipo de contato era inexistente ou que não eram impedidos aos olhos da lei. No primeiro caso, é de se estranhar que a lei não considere a possibilidade de um homem cristão interessar-se sexualmente por uma judia. No segundo caso, nota-se o descaso da lei com a defesa da dignidade e da honra das mulheres judias e suas famílias.

Outro tema importante presente nas *Siete Partidas* de Afonso X diz respeito às relações de trabalho e poder na sociedade. A Lei X do título XXXIV estabelece a proibição de que judeus comprem ou possuam servos cristãos. No caso de uma relação deste tipo já existente, tornava-se dever do judeu libertar o cristão da condição servil sem a necessidade de que fosse ressarcido por isso, mesmo que não soubesse da condição religiosa de seu servo. Estando informado, no momento da aquisição, de se tratar de um servo cristão, o judeu que persistisse na aquisição seria condenado à morte: “Se souber o judeu o que era quando o comprou [servo cristão], deve o judeu morrer por isso” (AFONSO X, 1807, p. 674).⁸⁵ Tal princípio legislativo era ambíguo e pouco eficaz, pois permitia que servos de variadas crenças religiosas (judeus, muçulmanos, pagãos) fossem libertos apenas por se declararem cristãos ou convertendo-se por interesse. Uma vez que a principal atividade econômica exercida pela população comum da

⁸⁵ Tradução nossa do original: “*Mas si supiese el judío que lo era cuando lo compró y se sirviese después de él como de siervo, debe el judío morir por ello.*”

época era a agricultura e que o trabalho na lavoura dependia de muitas mãos, este tipo de legislação contribuiu para manter os judeus afastados da posse e uso da terra.

Apesar disso, era lícito ao judeu possuir servos de origem muçulmana ou pagã, mesmo que fosse mais difícil encontrá-los à disposição, por se tratar de minorias religiosas. Não era permitido, entretanto, que o judeu tentasse converter esses servos à sua fé, sob pena de perder a posse sobre eles, o que corresponde a mais um instrumento de proibição ao proselitismo judaico, comum desde o Baixo Império tanto no discurso da Igreja quanto no das autoridades laicas.

A maneira como esta lei foi proposta por Afonso X assemelha-se à normatização visigótica proposta pelo rei Recaredo, no século VI, e mantida por outros monarcas depois dele. Essa legislação previa que, caso um servo se convertesse ao cristianismo, seu senhor judeu perderia o controle sobre ele, a não ser que o senhor também se convertesse, podendo assim manter suas posses. O prolongamento deste discurso é um demonstrativo de que as autoridades cristãs ibéricas não admitiam que judeus mantivessem qualquer condição de superioridade em relação aos cristãos, estando impedidos de exercer poder sobre eles.

Por fim, a Lei XI do título XXXIV, *Séptima Partida*, trata da imposição de uso do sinal distintivo pelos judeus que habitavam o reino de Castela. Diz a norma:

Muitos erros e desordens ocorrem entre os cristãos e as judias e as cristãs e os judeus porque vivem e moram próximos nas vilas e andam vestidos uns como os outros. E para inibir os erros e os males que possam acontecer por essa razão, achamos por bem mandar que todos os judeus e judias que vivem em nossas terras tragam algum sinal preciso sobre suas cabeças, e que por isso sejam reconhecidos quem é judeu e judia. E se algum judeu não carregar esse sinal, mandamos que pague dez moedas de ouro a cada vez que for flagrado. E se não tiver como pagar, que receba publicamente dez açoites por isso (AFONSO X, 1807, p. 675).⁸⁶

⁸⁶ Tradução nossa do original: "*Muchos yerros y cosas desaguasadas acaecen entre los cristianos y las judías y las cristianas y los judíos porque viven y moran juntos en las villas y andan vestidos los unos así como los otros. Y por desviar los yerros y los males que podrían acaecer por esta razón, tenemos por bien y mandamos que todos cuantos judíos y judías vivieren en nuestro señorío, que traigan alguna*

O uso do sinal distintivo pelos judeus começou a tornar-se norma após o IV Concílio de Latrão, ocorrido em 1215. Como reação à medida, os judeus de Castela recorreram ao rei Fernando III, afirmando que iriam deixar o reino em direção aos territórios muçulmanos caso fossem obrigados a utilizar vestuários e marcas diferenciadoras. O monarca, apelando ao papa da época, conseguiu isenção temporária da medida em seu território (CARPENTER, 1986, p. 100). A existência deste preceito no código jurídico de Afonso X significou uma tentativa de institucionalização, lenta e gradual, da norma já vigente em outras partes da Península Ibérica.

Tratava-se de mais um instrumento de segregação da minoria judaica, na tentativa de evitar o contato próximo com os cristãos e os problemas que daí pudessem decorrer. A lei era um tanto quanto tímida, não estabelecendo o uso de um sinal distintivo específico, como a rodela amarela adotada em outras regiões, mas sinalizava na direção do arrefecimento das medidas de controle social dos judeus, reforçando o discurso sobre sua inferioridade e contribuindo para sua marginalização.

4.4 A legislação afonsina como instrumento de proteção, controle e repressão à ‘ameaça judaica’

O dinamismo da produção jurídica foi uma marca importante do governo de Afonso X. A elaboração dos conjuntos legislativos *Espéculo*, *Fuero Real* e *Siete Partidas*, configurava um projeto de unificação do direito em Castela, substituindo-se os privilégios e foros locais por uma legislação única mais homogênea.

Este aparato legislativo não deve ser tratado fora de seu contexto, sem se considerar as continuidades e rupturas dos discursos que evoca. Não se trata de uma novidade

señal cierta sobre sus cabezas, y que sea tal por la que conozcan las gentes manifestamente cuál es judío o judía. Y si algún judío no llevase aquella señal, mandamos que pague por cada vez que fuese hallado sin ella diez maravedís de oro. Y si no tuviese de qué pagarlos, reciba diez azotes públicamente por ello.”

completa, uma vez que a intenção de unificar as leis em Castela já havia constituído preocupação do governo antecessor, na figura de Fernando III. Na verdade, a obra estava vinculada a uma perspectiva de renovação do direito própria do Ocidente medieval desde inícios do século XIII (SILVEIRA, 2017, p. 96). Por outro lado, não se pode desconsiderar as originalidades do texto que, como no caso do tratamento dado aos judeus castelhanos, incorporou uma série de novos instrumentos normatizadores da vida e das relações político-sociais.

Como subsídio ao projeto centralizador da coroa afonsina, as obras aqui discutidas buscaram ressaltar o papel do rei como juiz e legislador, fundamentando este princípio nos direitos romano, canônico e visigodo, legitimando assim as bases do poder real. Afonso X fez do direito um instrumento útil de afirmação política (RUCQUOI, 1995, p. 178).

A conjunto jurídico afonsino não foi muito bem recebido nos círculos nobiliários castelhanos mais tradicionais, pois era visto como uma ameaça ao poder político e econômico das elites locais, acostumadas a exercer domínio legal em seus territórios graças à extensão territorial que limitava a atuação do poder central em diversos assuntos, inclusive naqueles relacionados à justiça. Esta animosidade pode ser verificada, por exemplo, na revolta de líderes das famílias aristocráticas da região de Duero, em 1272, por ocasião do recebimento do *Fuero Real*. Incomodados com a possibilidade de perda de sua influência política e legislativa, os nobres ameaçaram mudarem-se com suas famílias para Granada. Estes *ricos hombres* constituíam uma fonte de recursos importantes para a coroa, pois eram responsáveis pela defesa e administração jurídica das comunidades ao seu entorno, que faziam fronteira com territórios dominados pelos muçulmanos (SILVEIRA, 2020, p. 180). Afonso X se viu, então, impedido de implantar seu projeto na totalidade:

[...] setores da nobreza e conselhos obrigam Afonso X a confirmar os privilégios e foros municipais anteriores, fracassando a política unificadora. Diante dessa reação, nas Cortes de Zamora, em 1274, estabelece-se que os pleitos foreiros continuariam sendo julgados conforme o direito municipal, enquanto que os pleitos do rei, ou “casos

de corte” (e.g., casos criminais graves como assassinato, estupro, traição, casa queimada) seriam julgados segundo o direito régio. (VARELA, 2001, p. 126).

Ainda assim, é preciso considerar que as obras jurídicas afonsinas tiveram grande significado para a época e para o desenvolvimento do direito em Castela e na Península Ibérica. Legitimando sua própria autoridade como soberano, dono do poder e da justiça, os textos são uma janela para a compreensão do pensamento tanto do rei quanto de seus súditos. As reflexões extraídas desses documentos nos permitem vislumbrar o imaginário corrente, as intenções e possibilidades do jogo político e elucubrar sobre a aplicação prática da norma nos eventos cotidianos.

Essa possibilidade é particularmente significativa quando se trata da investigação sobre a vida nas comunidades judaicas e as relações sociais entre judeus e cristãos em Castela do século XIII. Para essa análise, podemos distinguir níveis diferentes de leitura dos documentos, que oscilam entre as perspectivas teóricas e filosóficas adotadas e as situações práticas de aplicação da lei no âmbito do cotidiano.

A leitura teórico-filosófica dos documentos permite compreender o embasamento conceitual dos princípios que regem a criação das leis. Toda lei encontra, em algum aspecto, uma contraposição na realidade, uma vez que a necessidade de se legislar sobre um tema decorre dos acontecimentos que pretendem ser evitados a partir dela. Nesse sentido, a legislação afonsina relativa aos judeus nasceu da observação de seus juristas sobre sua origem e história, a natureza de seus hábitos e comportamentos e o distanciamento entre esses aspectos e a verdade da fé cristã. O imaginário cristão antijudaico, recheado de anedotas negativas, conduziu a elaboração de leis segregacionistas, que visavam separar a sociedade e manter os judeus marginalizados.

O discurso político adotado por Afonso X em relação aos judeus é o discurso da estigmatização. Qualificados como deicidas, pecadores, maléficos, impuros e desordeiros, representam aos olhos da lei um perigo iminente, uma ameaça constante. Esse tipo de representação implicava em um prejuízo social imediato e à longo prazo,

pois incorria sobre as imagens construídas sobre eles e seus descendentes (GOFFMAN, 1988, p. 14). Para Elias e Scotson (2000), a estigmatização funciona como instrumento de afirmação da identidade do grupo dominante, que consegue manter seu poder e domínio sobre os grupos dominados exercendo sobre eles controle através do tratamento hostil e da inferiorização.

Os estigmas direcionados aos judeus na legislação afonsina buscavam embasar os mecanismos de controle que se pretendia exercer sobre os mesmos, contrapondo a identidade cristã dominante e sua fé verdadeira à alteridade judaica, infiel. Um dos mais profundos e recorrentes elementos desse princípio de estigmatização repete-se tanto no *Especulo*, quanto no *Fuero Real* e nas *Siete Partidas*: a afirmação de que os judeus eram traidores e deicidas, pois negaram ao Cristo Salvador enviado por Deus e entregaram-no às autoridades romanas para a crucificação.

A malignidade deicida judaica proclamada nos discursos laicos e eclesiásticos ganhou *status* de legitimidade no direito. Em seus códigos jurídicos, Afonso X foi conivente com o estabelecimento de normas de segregação e marginalização que consideravam os judeus uma ameaça, sendo necessário repreender suas ações criminosas e puni-las. O número de leis antijudaicas é relativamente pequeno no *Especulo*, mas avolumou-se no *Fuero Real* e transformou-se em um código mais detalhado na *Séptima Partida*, ainda que seu sentido seja mais doutrinário que factível de aplicabilidade. No último documento, o judaísmo representa um perigo iminente, discurso alimentado pela evocação de mitos antijudaicos anteriores, como o crime ritual e o envenenamento de cristãos.

Entendemos, portanto, que diversos aspectos da legislação afonsina tinham a intenção de funcionar como instrumentos de repressão e controle à ‘ameaça judaica.’ A existência dessa ameaça ocupava muito mais o campo do imaginário que da realidade propriamente dita. Produzia e, ao mesmo tempo, alimentava-se dos preconceitos antijudaicos impregnados há muito no discurso cristão, através de sermões, da arte

religiosa, das produções intelectuais do clero e das ações levadas ao cabo e à letra pelas autoridades monárquicas.

Por outro lado, ao se direcionar o olhar para as relações cotidianas entre judeus e cristãos durante o governo afonsino, verifica-se que as proposições doutrinárias de segregação da comunidade judaica não foram levadas à risca, de modo que o distanciamento proposto pela lei era bem menor no dia a dia das comunidades castelhanas do que previa a norma.

Nesse contexto, a legislação afonsina, ao mesmo tempo em que considerava os judeus uma ameaça e criava instrumentos de combate à criminalidade judaica com a imputação de penas severas, estimulava em certo nível a boa convivência com os cristãos, protegendo os judeus da violência e criando mecanismos que pudessem garantir a sua sobrevivência e o respeito a elementos de sua religiosidade. A importância dos judeus para a economia castelhana pode ser considerada um dos motivos para a afirmação desses instrumentos de proteção, mas não deve ser exagerada. É significativo o fato de que alguns judeus atuavam diretamente como prestamistas da coroa. Além disso, membros das comunidades judaicas praticavam atividades relevantes como o comércio e a usura. Essas comunidades eram taxadas e representavam uma parcela considerável dos impostos recolhidos no reino. Entretanto, nem todos os judeus atuavam nos negócios e boa parte da população judia vivia em situação econômica bastante frágil (artesãos, camponeses, ferreiros, marceneiros, etc.), de modo que não podiam pagar tributos vultuosos a seus senhorios e à Coroa.

A proibição constante na legislação afonsina de que judeus ocupassem cargos administrativos, com o objetivo de evitar que os mesmos se posicionassem em hierarquia superior aos cristãos, não teve validade nem mesmo na corte, onde Afonso X admitia a presença judaica em postos variados. A própria lei parece ter sido criada para não possuir efeito prático, pois não são discutidas penas, castigos ou medidas práticas para evitar a infração. Mais uma vez, tal aparato legislativo servia para reforçar o discurso de inferiorização dos judeus, mas não foi criado com o interesse de que fosse

cumprido com rigor. Protegia-se, assim, os judeus que porventura, por vontade do soberano ou senhorio, fossem designados a atuar em funções de destaque, influência e poder.

Para as comunidades judaicas periféricas e os judeus de estrato social comum, alguns instrumentos de proteção previstos na legislação afonsina representavam garantias sociais importantes. É o caso da permissão para a manutenção das sinagogas, ou até mesmo da possibilidade de novas construções quando autorizado pelo rei, e do respeito ao descanso sabático. Tais medidas implicavam em certa tranquilidade para que os judeus praticassem sua religiosidade sem serem atacados ou perseguidos. Em um contexto em que os aspectos religiosos compunham parte expressiva da identidade do sujeito, como no caso da Idade Média, essa garantia à liberdade ritualística era bastante valiosa. Além disso, a proteção às sinagogas significava também, em certa medida, a proteção ao espaço físico dos bairros judaicos, de modo a se evitar a violência gratuita da população cristã comum contra os mesmos.

Tem-se, portanto, que a legislação afonsina do século XIII foi construída sob um discurso de estigmatização e tolerância da comunidade judaica. Ao imaginário de inferiorização somou-se a normatização da tolerância à presença judaica em meio à população cristã. Essa simbiose era balanceada pelos instrumentos de segregação e proteção expressos na lei.

Do ponto de vista da Igreja medieval, a Terra era um espelho do céu e, portanto, a sociedade deveria ser homogênea e ordenada. Esse modelo excluía todo aquele que não participasse da ordem estabelecida, como os judeus. Todo aquele que se afastava da verdade cristã, afastava-se do divino, ameaçando o equilíbrio do conjunto e permitindo a ação do principal antagonista de Deus, o Diabo (LE GOFF, 1983, p. 175). Entretanto, a história da Igreja sempre esteve atrelada à convivência com os judeus, seus antecessores. Desde o período romano, cristãos e judeus estiveram imersos em realidades coetâneas, ora como grupos marginalizados e perseguidos (até o século IV), ora como expoentes de um entrave entre estabelecidos (condição dos cristãos a partir

do século IV) e *outsiders* (condição dos judeus que habitavam territórios governados por soberanos cristãos).

A coexistência entre cristãos e judeus em diversas regiões da Europa Ocidental, mas em especial na Península Ibérica, provocou o surgimento de um princípio de tolerância tipicamente medieval: a possibilidade de que uma comunidade diferente, como a judaica, conservasse seus hábitos e costumes, ainda que não possuísse direitos iguais aos dos cristãos. Ao assumir o trono, Afonso X herdou domínios extensos onde a população era heterogênea e as relações sociais eram plurais. Seu esforço legislativo, que objetivava a organização do reino frente à fragmentação interna, buscou lidar com a diversidade étnica castelhana, de modo a normatizar as condutas, e estabelecer os limites de convivência.

Como um homem de seu tempo, Afonso X portou-se ambigualmente em relação aos judeus: demonstrou, através da pena e de sua conduta pessoal, tolerar a existência judaica, permitindo a conservação de seus costumes e mantendo proximidade com judeus influentes; mas, resignando-se às disposições da Igreja de seu tempo, adotou um discurso de estigmatização, marginalização e inferiorização do povo judeu, dando uma parcela de contribuição para o acirramento dos conflitos sociais e episódios de violência contra os judeus ibéricos que se sucederão do século XIV em diante.

CONCLUSÕES

Para compreender o tratamento dado por Afonso X aos judeus de Castela é necessário contextualizar sua participação no processo de *Reconquista*. A logística militar do avanço cristão sobre os muçulmanos contou com o apoio expressivo de administradores e financistas judeus, tanto no que se refere ao processo de conquista quanto na estratégia de ocupação do território. Desejosos de se libertar do subjugo muçulmano consequente da expansão islâmica e, ao mesmo tempo, conhecedores da cultura árabe em que estiveram inseridos por certo período e da geografia local, os judeus foram importantes aliados dos reis cristãos no processo de avanço e retomada das terras ibéricas do centro e sul da Península Ibérica.

Afonso X, como um rei letrado e culto, buscou cercar-se de sábios influentes (tradutores, filósofos, médicos, astrônomos, entre outros) durante todo o seu reinado. Muitos desses sábios eram judeus e seu legado cultural não foi descartado pelo monarca. Ao contrário, foi legitimado pela presença de judeus em variados espaços, inclusive na corte real, tendo alguns atuado até mesmo como conselheiros diretos do rei. Ademais, a importância de suas atividades financeiras, comerciais e usurárias era reconhecida pela coroa, que se valia da prosperidade dos negócios administrados por judeus notáveis para garantir a saúde de suas próprias contas. A importância econômica da população judaica comum também não pode ser desconsiderada, uma vez que as comunidades possuíam deveres tributários para com a coroa.

A presença de judeus na corte favoreceu uma atitude dúbia em relação aos ditos infiéis: ao mesmo tempo em que possibilitava a ascensão social de uma nobreza judaica respeitada, também gerava ondas de protestos entre setores da nobreza cristã e do clero. Um demonstrativo claro desse clima de conflito iminente foi a ocorrência, pouco tempo após o Debate de Paris (1240), do Debate ocorrido em Barcelona (1263), no reino vizinho de Aragão, momento em que o preconceito antijudaico passou a difundir-se mais fortemente no território ibérico. O aumento da pressão contra os judeus se deu

gradativamente: do avanço e reforço dos mitos contra os judeus, considerados maléficis, traidores e perigosos, passando pelas acusações e conversões forçadas até episódios institucionais de expulsão dos judeus do território castelhano através do Decreto de Alhambra (1492).

O conjunto legislativo compilado durante o reinado de Afonso X, *Espéculo*, *Fuero Real* e *Siete Partidas*, reflete a situação de ambiguidade sob a qual viviam os judeus de Castela no século XIII. Levando em consideração a realidade e o contexto medieval, percebe-se que a documentação mantém determinados instrumentos de proteção à comunidade judaica, herdados das legislações anteriormente promulgadas por Afonso VIII e Fernando III. É o caso da permissão para que judeus fossem nomeados juizes em tribunais próprios, tivessem o descanso sabático respeitado, pudessem manter o funcionamento das sinagogas e exercessem atividades diversas, como o comércio, a usura e a medicina. Há, nesses instrumentos, um sentido de tolerância à presença judaica em Castela, consonante com a atitude real de admitir a participação de judeus no cotidiano da corte real e na esfera administrativa do reino.

A normatização jurídica salientava, entretanto, que a permissão para que judeus convivessem com a cristandade só poderia se dar sob o jugo da Igreja e da autoridade do monarca. Era como se houvesse uma liberdade vigiada: apesar de assegurada sua permanência e, em certa medida, garantida sua condição de sobrevivência, a condição dos judeus em relação aos cristãos era sempre servil e inferior, mesmo que pertencessem a um extrato social econômico elevado.

Essa tentativa de controle social dos judeus está claramente presente na legislação afonsina, na medida em que inibe a convivência cotidiana com os cristãos nas vilas, através, por exemplo, da proibição de fazerem refeições conjuntas, de terem qualquer tipo de contato afetivo e/ou sexual e da obrigatoriedade de identificarem-se por meio de um símbolo distintivo. Esse exercício de controle estabelecia um critério de segregação notório entre cristãos e judeus. As funções religiosa (na condição de povo testemunha) e econômica (na qualidade de prestamistas) dos judeus, que estimulavam a aceitação

de sua presença pela coroa afonsina, andavam de mãos dadas com os mecanismos de segregação e marginalização da comunidade judaica através do discurso sobre a ameaça que representavam à cristandade.

Os mitos e as narrativas não nascem prontos. O imaginário negativo dos cristãos sobre os judeus foi construído e solidificado durante séculos, através tanto de discursos e aparatos legislativos eclesiásticos quanto civis. A Antiguidade legou à Idade Média as interdições aos casamentos mistos e as disposições sobre as sinagogas. Mas foi na Idade Média que determinados mitos antijudaicos, como o assassinato ritual, cristalizaram-se no imaginário cristão a ponto de serem dispostos em documentos legislativos, como as *Partidas* de Afonso X. A própria localização dos judeus nas *Partidas* são um demonstrativo do lugar que eles ocupavam na organização social, do ponto de vista da autoridade política: tratados no mesmo título que os assassinos, os criminosos, os feiticeiros e os hereges, os judeus são considerados párias sociais, indivíduos externos à unidade cristã, representando, portanto, perigo e ameaça.

Embora excluídos do conjunto hegemônico da cristandade, o convívio social entre cristãos e judeus era um fato. As comunidades judaicas formavam uma população considerável nos reinos ibéricos. Os judeus castelhanos viviam tanto em áreas rurais quanto territórios urbanos, pagando tributos à coroa e exercendo atividades econômicas diversas. Alguns judeus notáveis circulavam entre os espaços da corte real, possuíam acesso ao rei e auxiliavam o mesmo na administração do reino. O estigma de inferiorização legado a eles pairava no imaginário e se fazia presente na lei, mas não anulava completamente a sua existência ou a possibilidade de obterem certos privilégios.

Aí estava o ponto central da distinção: a presença judaica poderia ser tolerada pelos cristãos, desde que estivesse bem delimitada a diferença. A identidade cristã se opunha à alteridade judaica e a preservação desta identidade dependia do controle exercido sobre os judeus, mantendo-os em uma situação de marginalização oriunda de sua própria condição de infiéis.

Esta lógica acabou por conduzir à presença de dois níveis de tratamento, aparentemente ambíguos, na legislação afonsina referente aos judeus: estigmatizados por meio de um discurso de inferiorização, são ao mesmo tempo tolerados, tendo sua existência garantida através de mecanismos de proteção. Consideramos esse paradoxo apenas aparente, pois não se trata simplesmente de uma atitude irrefletida, mas de um projeto político bem delimitado. Afonso X, como autoridade máxima do poder político, era a cabeça do corpo mítico social, responsável perante Deus pela ordem e pela justiça em suas terras e deveria, portanto, preservar e proteger a todos os seus súditos, resguardando, entretanto, a hegemonia cristã que lhe conferia legitimidade.

A compilação dos códigos legislativos afonsinos, *Especulo*, *Fuero Real* e *Siete Partidas*, são expressão de seu projeto político centralizador, através do estabelecimento de um controle exclusivamente real das questões jurídicas do reino. Este projeto político era, sobretudo, um projeto político-cristão. Tal perspectiva está presente no texto da *Segunda Partida* (Título I, Lei IX), que menciona quatro formas de ascensão ao trono real, salientando que todas se referem à pessoa própria do rei, mas não à instituição ou ao conteúdo do poder real, que tem origem divina.

O fato de se considerar que o rei reinava pela graça divina justificava outra designação medieval presente no discurso afonsino: a do rei como *vigário de Deus*, responsável pela justiça no reino (*Segunda Partida*, Título I, Lei I). A virtude do exercício da justiça aparece em todos os documentos legislativos compilados no governo do Afonso X. Ocupante da posição mais alta na pirâmide social, do rei dependiam a paz, a harmonia e o equilíbrio da sociedade, que funcionava de maneira orgânica: assim como o a cabeça governa o corpo e seus membros, mantendo seu funcionamento, o rei deve governar seus súditos de forma que prevaleça a paz.

Para cumprir sua função, caberia ao rei o papel de grande juiz e legislador, pois, conforme salienta o texto afonsino, os homens apresentam uma tendência natural a ter vontades contrárias, de modo que o monarca deve se dispor da lei para garantir o equilíbrio do corpo social (*Segunda Partida*, Título I, Lei VII).

É a partir desta imagem de um corpo mítico governado pelo rei, detentor da justiça, no contexto de uma monarquia político-cristã que Afonso X assentou os princípios legislativos relativos às minorias de Castela. Caberia ao rei assegurar a tolerância às minorias como membros do corpo social, mas caberia também a ele, através da lei, cuidar para que essas minorias não provocassem a desarmonia do conjunto.

No caso dos judeus, uma legislação em certa medida protetora era necessária para se salvaguardar sua sobrevivência, daí as leis que estimulavam a tolerância para com seus ritos e costumes e protegiam seus espaços físicos, como as sinagogas. Por outro lado, era necessário controlá-los, garantindo que não oferecessem ameaça (por meio do discurso de estigmatização) e separá-los, garantindo que ocupassem os espaços a eles delimitados. Esses espaços podiam variar de acordo com o interesse que a própria monarquia possuía sobre eles, indo desde a proibição à circulação em determinados ambientes urbanos preferencialmente designados aos cristãos, ao livre acesso à corte real para prestar serviços e colaborar na realização de projetos concebidos pelo rei.

REFERÊNCIAS

Fontes

AFONSO X. *Fuero Real*. Ed. Gonzalo Martínez Díez, José Manuel Ruiz Asencio. Avila: Fundación Claudio Sánchez Albornoz, 1988.

_____. *Espéculo*. Ed. Gonzalo Martínez Díez, José Manuel Ruiz Asencio. Avila: Fundación Claudio Sánchez Albornoz, 1985.

_____. Introdução de Walter Mettman. *Cantigas de Santa Maria*. Madrid: Castalia, 1985.

_____. *Primera crónica general de España*. Trad. José Filgueira Valverde. Madrid: Gredos, 1955.

_____. *General Estoria*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1930.

_____. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Ed. Real Academia de la Historia. Madrid: Imprensa Real, 1807.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

_____. Enarratio, Psalmi. In: *Patrologia Latina*. Paris: J. P. Migne, 1865.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. Trad. L. C. Cortés y Gongorra. Madrid: BAC, 1951.

JOSEFO, Flávio. Antiguidades Judaicas. In: *Obras completas de Flávio Josefo*. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961.

LAPA, Manoel Rodrigues. *Cantigas d'Escárnio e Maldizer* – edição crítica e vocabulário. Lisboa: Edições José Sá da Costa, 1998.

LOYASA, Jofré de. *Crónica de los reyes de Castilla Fernando III, Afonso X, Shancho IV y Fernando VI, 1248-1305*. Murcia: Academia Alfonso X el sabio, 1982.

MACDONALD, Robert. *Especulo*. Texto jurídico atribuido al Rey de Castilla Don Alfonso X el Sabio. Edición, introducción y aparato crítico de R. A. MacDonald. Madison, 1990.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed.). *Primera Crónica General de España que mandó componer Alonso el Sabio e se continuaba bajo Sancho IV em 1289*. Madrid: Seminário Menéndez Pidal & Gredos, 1955.

PSEUDO IBN QUTAIBA. Crônica da conquista de Al-Andaluz. In: *O Imamato e a política*, vol. II. Cairo: s/d, p. 69-76. Traduzido por Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Mimeo, 1999.

VALLADOLID, Fernán S. de. *Crónica del rei don Alfonso X*. BAE, 66:3-66, 1284.

VANDERFORD, Kenneth (ed.). *Setenario*. Buenos Aires: Instituto de Filologia, 1945.

Obras de apoio

AENGUS, Ward. El prólogo historiográfico medieval. In: *Cahiers d'études hispaniques médiévales*. vol.1, n. 35, 2017. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/cehm_1779-4684_2012_num_35_1_2274. Acesso: abril 2020.

AGUENA, Anita Sayuri. O Talmud e sua importância no pensamento judaico. In: *Pandora Brasil*, n. 43, 2012, p. 1-14. Disponível em: http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/arabe/anita.pdf. Acesso em: outubro 2020.

ALVARO, Bruno Gonçalves; PRATA, Rafael Costa. Guerras rendilhadas da erudição: um breve panorama dos combates e debates em torno do conceito de Reconquista. In: *Signum*, vol. 15, n. 2, 2014, p. 104-126. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/144>. Acesso em: maio 2020.

ALVARADO PLANAS, J. Una interpretación de los fueros de Castilla. In: *Los Fueros de Castilla*. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 2004. p.13-152.

ALMEIDA, Cybelle Crossetti de. Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X. In: *Anos 90 – Revista do PPGH da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, vol. 9, n. 16, 2002. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6223>. Acesso em: setembro 2020.

AMRAN COHÉN, R. *De judíos a judeo-conversos*. Reflexiones sobre el ser converso. Paris: Indigo, 2003.

ARCILLA BERNAL, J-S. La obra legislativa de Alfonso X el Sabio. História de uma polémica. In: MONTOYA MARTÍNEZ, J. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, A. *El scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las Cantigas de Santa María*. Madrid: Editorial Complutense, 1999.

- ATTALI, Jacques. *Os judeus, o dinheiro e o mundo*. São Paulo: Futura, 2003.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. *Directrices fundamentales de la política peninsular de Alfonso X*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1986.
- BAER, Y. *A History of the jews in christian Spain*. Illinois: Varda, 2001, v. 1 e 2.
- BACCI, André Luís. Uma história do judaísmo na Península Ibérica: pertença, intolerância e coerção. In: *Revista Último Andar*, n 30, 2017, p. 138-163. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/view/34816>. Acesso em: dezembro 2019.
- BALLESTEROS BERETTA, Antonio. *Alfonso X el Sabio*. Barcelona: El Albir, 1984.
- BARBERO, Abilio; VIGIL, Marcelo. Sobre las Orígenes Sociales de la Reconquista. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLVI, 1965, p. 271-339.
- BARUQUE, Julio Valdeón. Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos. In: LARA, Manuel Tunõn de. *Historia de España*. tomo IV. Barcelona: Labor, 1994.
- _____. *Alfonso X el Sabio: la forja de la España moderna*. Madrid: Temas de Hoy, 2003.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de. Judeus, Cristãos e Muçulmanos no Portugal Medieval. In: *Praça Velha*, n. 36, 2016, p. 37-54. Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/19317>. Acesso em: agosto 2020.
- BEN-SASSON, Haim Hillel (dir.). *Historia del pueblo judio 2: la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1988.
- BENITO RUANO, E. Alfonso X el Sabio y la ciudad de Toledo. In: SEGURA GRAIÑO, C. et al. *Alfonso x el Sábio: vida, obra y época*. Madrid: SEEM, 1999. p.251-257.
- BERETTA, Antonio Ballesteros. *Alfonso X, El Sabio*. Barcelona: Espasa-Calpe, 1963.
- BEREZIN, Rifka. *Caminhos do povo judeu*, V. II, 2.ed. São Paulo: Renascença, 1974.
- BUENO, Irma A. G. A mulher na legislação afonsina: Fuero Real e as Siete Partidas. *Anais do X Encontro Estadual de História*. Santa Maria: AnpuhRS, 2010. Disponível em: http://www.eeh2010.anpuhrs.org.br/resources/anais/9/1279504754_ARQUIVO_Amulhernaleislacaoafonsina.pdf. Acesso em: setembro 2019.
- BURNS, Robert I. *Alfonso X the Learned Emperor of Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: UNICAMP, 2002.

BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: *Escritos sobre a História*. Lisboa: Perspectiva, 1992.

BURNS, Robert. *The World of Alfonso the Learned and James the Conqueror*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

CÁRDENAS, Anthony J. Alfonso's Scriptorium and Chancery: Role of the Prologue in Bonding the *Translatio Studii* to the *Translatio Potestatis*. In: BURNS, Robert I. (Ed.). *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1990. p. 90-108.

CANTERA MONTENEGRO, Enrique. Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII. In: MORENO KOCH, Y.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords.) *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*. XIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla - La Mancha. Cuenca: Universidad de Castilla - La Mancha, 2005, p. 45-88.

CARRIÓN GUTIÉRREZ, José Miguel. *Conociendo a Alfonso X, el Sabio*. Murcia: Regional de Murcia, 1997.

CARVALHO JR., Macário Lopes. Gentios, judeus e hereges: os não cristãos nos concílios de Elvira (306) e Arles (314). In: *Romanitas* – Revista de Estudos Grecolatinos, n. 1, 2013, p. 54-70. Disponível em: <https://www.periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/6253>. Acesso em: maio 2020.

CASTRO, Américo. *España en su Historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica, 2001.

_____. *The Structure of Spanish History*. Princeton: Princeton University Press, 1954.

CASTRO, Ana Carla Monteiro de. Sobre identidade e trocas culturais na “Espanha” medieval. In: *Pléthos*, 2, 1, 2012, p. 27-37.

CASTRO, Bernardo Monteiro de. *As Cantigas de Santa Maria: um estilo gótico na lírica ibérica medieval*. Niterói: Eduff, 2006.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 5, n. 11, s/p, 1991. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000100010. Acesso em: junho 2018.

_____. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.

COELHO, Maria Filomena. Olhar Medieval. In: *Revista Múltipla*, n. 12, 2002, p. 113-130. Disponível em: https://upis.br/biblioteca/pdf/revistas/revista_multipla/multipla12.pdf. Acesso em: outubro 2019.

COHEN, Jeremy. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. New York: Cornell University Press, 1982.

COLLINS, Roger. *La España Visigoda*. Barcelona: Crítica, 2005.

CORTI, Francisco. Narrativa visual de la enfermedad em las 'Cantigas de Santa Maria'. In: *Cuadernos de Historia de España*, LXXV. Buenos Aires, 1999.

CUENCA MUÑOZ, Paloma. El Libro en el siglo XIII: La Pécia. In: *I Jornadas sobre documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial del reino castellano-leonés (siglos X-XIII)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 231-242.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os 'outsiders': sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELLIOTT, John. Constitucionalismo antiguo y moderno y la continuidad de España. In: *Cuadernos de Alzate*, n. 33, 2005.

ESCAVY ZAMORA, Ricardo. El contenido lexicográfico de las Partidas. In: CARMONA, Fernando; FLORES, Francisco J. (Ed.). *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X*. Murcia: Universidad de Murcia, 1985, p. 195-210.

FELDMAN, Sérgio A. Talmude na ótica cristã medieval: séculos XII e XIII. In: *Dimensões*, v. 42, jan.-jun. 2019, p. 181-208. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/index.php/dimensoes/article/view/26448>. Acesso em: fevereiro 2020.

_____. *As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica*. Curitiba: Prismas, 2017.

_____. Contaminação: a lenta construção do estigma judaico numa análise de longa duração. In: *Revista Ágora*, n. 23, 2016, p. 248-267. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/index.php/agora/article/view/14087>. Acesso: setembro 2020.

_____. A. Os judeus nas cortes medievais castelhanas - Reflexões a partir da obra de Jacques Le Goff. In: *Brathair*, n 16, vol 1, 2016, p. 60-79. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/943/927>. Acesso em: setembro 2020.

_____. A atitude papal em relação aos judeus no início do século XIII. *WebMosaica - Revista do instituto cultural judaico Marc Chagall*, v. 4, n. 1, 2012, p. 20-39.

_____. Exclusão e Marginalidade no reino de Castela: o judeu nas Siete Partidas de Afonso X. *História*, São Paulo, 28(1), 2009, p. 589-620. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742009000100021. Acesso em: setembro 2019.

_____. Deicida e aliado do demônio: o judeu na Patrística. *Arquivo Maaravi*: Belo Horizonte, v. 3, n. 5, out. 2009a. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/1704>. Acesso em: maio 2018.

FERNANDEZ, Monica Farias. *Si toma los dones que te da la sabiduria del rey – a imagem de rei sábio de Afonso X (Castela, 1252-1284)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. *El taller historiográfico alfonsí: La Estoria de España y la General Estoria en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio*. Madrid: s/e, 1999. Disponível em: http://www.uam.es/personal_pdi/filoyletras/ifo/publicaciones/4_cl.pdf#search=%22Estoria%20de%20Espa%C3%B1a%22. Acesso em: 30 de jan, de 2018.

FERRARI, A. La secularización de la teoría del estado en las Partidas. *Anuario de Historia del Derecho Español*. Madrid: CSIC, 1934.

FLANERY, E. H. *A angústia dos judeus: história do antissemitismo*. São Paulo: Ibrasa, 1968.

FLETCHER, Richard. *Em busca de El Cid*. Trad. Patrícia de Quiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

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 (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

_____. A Intolerância contra os Judeus: violência e conversões no Reino de Castela. In: *Reflexus*, ano VII, n 9, 2013, p. 79-94. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/192>. Acesso em: maio 2019.

FONTES, Leonardo Augusto Silva. *Que fuesse fecho por escripto para siempre: o scriptorium régio e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão, 1252-1284)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação Stricto Sensu da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

_____. A oficina régia e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão, 1252-1284). In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História da Anpuh*, 2013, p. 1-18. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364509979_ARQUIVO_AnpuhLeonardoFontes.pdf. Acesso em: fevereiro 2020.

FREITAS, Jordânia Lopes de. *O “outro” sob o olhar cristão: representação dos judeus na Disputa de Tortosa (Hispania, 1º quarto do século XV)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História Social das Relações Políticas/UFES. Vitória, 2015.

FRÓES, Vânia Leite. *O Livro de Horas dito de D. Fernando - Maravilha para ver e rezar*. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Vol. 129. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

GARCIA AVILÉZ, Alejandro. *Imágenes Mágicas: la obra astromagica de Alfonso X y su fortuna en la Europa bajomedieval*. s/e, s/d.

GARCIA-BADELL ARIAS, Luis María. Bibliografía sobre la obra jurídica de Alfonso el Sabio y su época. *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, Madrid, n. 9, 1985.

GARCIA DE CORTÁZAR, José Angel. *Historia de España: la epoca medieval*. Madrid: Alianza, 1992.

_____. La epoca medieval. In: ARTOLA, Miguel. *Historia de España*. tomo II. Madrid: Alianza, 1988.

GARCÍA-GALLO, A. La obra legislativa de Alfonso X. Hechos y hipótesis. *Anuario de historia del derecho español*. Madrid: CSIC, 1975.

_____. Los Fueros de Toledo. *Anuario de Historia del Derecho Español*: Madrid: CSIC, 1975.

_____. El fuero de León: su historia, textos y redacciones. *Anuario de Historia del Derecho Español*. Madrid: CSIC, 1969.

_____. El libro de las leyes de Alfonso X el sabio. In: *Anuario de Historia del Derecho Español*. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1252.

GERBER, Jane S. *The Jews of Spain: a History of the Sephardic Experience*. New York: Free Press, 1994.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GOMES, Rosa Varela. Convivência entre cristãos e muçulmanos, no Algarve, durante a Idade Média. In: *Formes de Convivència a la Baixa Edat Mitjana*. S. l.: Pagès Editors, s. d., p. 61-73.

GONZÁLEZ, Julio. *Repartimiento de Sevilla*. Sevilla: Disputación Provincial de Sevilla, 1998.

_____. *Reinado y diplomas de Fernando III*. 3 vol. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Sobre la Ideología de la Reconquista: realidades y tópicos. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la; MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis. (Coords.). *Actas de la XIII Semana de Estudios Medievales*. Náreja: Instituto de Estudios Riojanos, 2003, p. 151-170.

_____. Alfonso X Infante. In: *Acta historica et archaeologica mediaeval*, n. 22, 2001, p. 291.

_____. Alfonso X, rey de Castilla e León (1252-1284). In: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coord.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa Maria*. Madrid: Complutense, 1999.

_____. *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*. Sevilla: Caja de Huelva e Sevilla, 1991.

GONZÁLES SANCHÉZ, Ana R. *Tradición y Fortuna de los Libros de Astromagia del Scriptorium Alfonsí*. Tese (Doutorado em Filologia Espanhola) – Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. 2011.

GROSSE, R. *Las fuentes da la época visigoda y bizantinas*. Barcelona: Bosch, 1947.

HAHN, Fabio André. Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelhos de príncipes na Idade Moderna. In: *Varia Scientia*, v. 6, n. 12, 2006. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/variascientia/article/view/1519>. Acesso em: abril 2019.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tadeu T. (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HAMMAN, Adalbert G. *Para ler os Padres da Igreja*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

HILLGARTH, J. N. *The Spanish Kingdoms, 1250-1516*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1976.

IGLESIA FERREIRÓS, A. *La creación del derecho: una historia del derecho español*. Barcelona: Crítica, 1992.

IZQUIERDO BENITO, R. Espaço y sociedad en la Sefarad Medieval. In: LÓPEZ ALVAREZ, A. M.; IZQUIERDO BENITO, R. (coords). *Juderías y sinagogas de la*

Sefarad Medieval. Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha (2001). Toledo. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, p. 29-56.

JACQUART, Danielle. A Escola de Tradutores. In: *Toledo – séculos XII e XIII*. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 155-167.

JOHNSON, P. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

KELLER, John E. *Alfonso X, el Sabio*. Nueva York: Twayne, 1967.

KLEINE, Marina. *La cancillería real castellana durante el reinado de Alfonso X (1252-1284): una aproximación prosopográfica*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Sevilha, 2012.

_____. Sancho Pérez y la cámara del rey em el reinado de Alfonso X. In: *Revista de Estudios Alfonsíes*. vol. VII, 2011, p. 329-357. Disponível em: <https://www.academia.edu/1306358>. Acesso em: fevereiro 2020.

_____. *El Rey que es fermosura de Espanna*: imagens do poder real na obra de Afonso X, o Sábio (1221-1284). 2005. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

_____. Afonso X e a legitimação do poder real nas Cantigas de Santa Maria. In: *Revista Anos 90*. Porto Alegre, n. 16, 2002. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6225>. Acesso em: outubro 2020.

KOLATCH, A. J. *Livro judaico dos porquês*. São Paulo: Sêfer, 2001.

LACAVE, J. L. Aspectos de la sociedad judia en la España Medieval. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 13-26.

LE BRETON, D. *Antropologia dos Sentidos*. Tradução Francisco. Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques. Reis. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002.

_____. *Mercadores e Banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. Os marginalizados no Ocidente medieval. In: *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LEME, Lino de Moraes. *O direito na Península Ibérica*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1958.

LEÓN TELLO, P. Um aire de éxito: la judería. In: CARDILLAC, L. (dir.). *Toledo, siglos XII y XIII*. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia. Madrid: Alianza, 1992, p. 131-143.

LIMA, Marcelo Pereira. Comparando a fabricação de códigos afonsinos: o Espéculo, o Fuero Real e as Sete Partidas. In: *Revista de História Comparada*, v. 9, n. 1, 2015, p. 06-42. Disponível em: <https://revistas.ufjf.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/2349>. Acesso em: junho 2019.

LINEHAM, Peter. *History and the historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon, 1993.

MACDONALD, Robert. Alfonso the Learned and Sucession: a father's dilemma. In: *Speculum*, n. 40 vol. 4, 1965, p. 647-653.

MACCOBY, H. *O judaísmo em julgamento*. Os debates Judaico-Cristãos na Idade Média. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MADLUNG, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MADRID CRUZ, M. D. Acerca de la vigencia del Fuero Real: algunas disposiciones procesales del Concejo de Ágreda en 1306. *Cuadernos de Historia del Derecho*, n. 11, 2004, p. 227-275.

MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005.

MALACARNE, Cassiano. *Decretais de Gregório IX* (livro 5, títulos 1-2). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História/UFRGS. Porto Alegre, 2016.

MARAVALL, J. A. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

_____. *La oposición política bajo los Austrias*. Barcelona: Ariel, 1974.

MARCUS, Jacob R. *The jew in the medieval world: a source book* (315-1791). Cincinnati: UAHC, 1938.

MARTIN, Georges. Stratégies discursives et linguistiques du légiste: la "naturalité" das le Septénaire d' Alphonse X le Sage (Castille, c.1260). In: *E-Spania*, 2013. Disponível em <https://journals.openedition.org/e-spania/22528>.

MARTÍNEZ, José María Blázquez. El impacto de la conquista de Hispania en Roma (154-83 a. C.). In: *Revista Klio*, n 41, 1963, p. 168-186. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-impacto-de-la-conquista-de-hispania-en-roma-15483-ac-0/>. Acesso em: junho 2019.

MARTÍNEZ DÍEZ, G. *Leyes de Alfonso X: Especulo*. Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 1985.

MARX, K. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992.

MENÉNDEZ PIDAL, R. *El imperio hispánico y los cinco reinos*. Dos épocas en la estructura política de España. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1950.

MEZZOMO, Marcelo Colombelli. A posse. Uma digressão histórico-evolutiva da posse e de sua tutela jurídica. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 9, n. 739, 14 jul. 2005. Disponível em: <https://www.jornaljurid.com.br/doutrina/civil/a-posse-uma-digressao-historico-evolutiva-da-posse-e-de-sua-tutela-juridica>. Acesso em: juho 2020.

MÍNGUEZ, José Maria. *La Reconquista*. Madrid: Alba Libros, 2005.

MOMMSEN, T.; MEYER, P. M. *Codex Theodosianus*. Berlim: [s.e.], 1954.

MONDÉJAR, José; MONTOYA, Jesús. *Lexicografía, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio*. Granada: Universidad de Granada, 1985.

MONSALVO ANTÓN, J.M. *Teoría y evolución de un conflicto social*. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media. Madrid: Siglo XXI, 1985.

MOORE, R. I. *Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. Oxford: Blackwell, 2007.

NIETO SORIA, José Manuel; LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, Maria Vitoria. *Gobernar en tiempos de crisis*. Las quiebras dinásticas en el ámbito hispánico (1250-1808). Madrid: Sílex, 2008.

_____. Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII. In: *Anuario de estudios medievales*, n. 27, 1997.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. A Reconquista ibérica: A construção de uma ideologia. *Historia, Instituciones, Documentos*, n. 28, 2001, p. 277- 295.

OBARRIO MORENO, J. A. *Pervivencia del Derecho Romano en los reinos hispanos medievales* (S. V-XIII). Alicante: Editorial Club Universitario, 1996.

O'CALLAGHAN, Joseph F. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

_____. *El Rey Sabio: el reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilha: Secretariado de Publicaciones, 1999.

_____. *Alfonso X, the Cortes, and Government in Medieval Spain*. Norfolk: Ashgate-Variorum, 1998.

_____. *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria – a poetic biography*. Boston: Brill, 1998.

_____. *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1990.

ORFALI LEVI, M. *Talmud y Cristianismo: historia y causas de um conflicto*. Barcelona: Riopiedras, 1998.

ORLANDI, Eni p. O discurso religioso. In: *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 2006.

_____. *Discurso e Leitura*. Campinas: Unicamp, 2000.

_____. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

ORLANDIS, José. *Historia del reino visigodo español*. Madrid: Rialp, 2003.

PANOFSKY, Erwin. *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*. Madrid: s/e, 1986.

PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. O saber e os centros de saber nas Sete Partidas de Alfonso X, o Sábio. *Véritas*, Porto Alegre, v.43, n.3, p.577-592, 1998. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35430>. Acesso em: outubro 2019.

PEREIRA, Ingrid Alves. *A representação judaica na poesia mariana ibérica no século XIII: análise das Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o Sábio*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História Social das Relações Políticas/UFES. Vitória, 2019.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Do Ocidente para o Oriente: Harrán, ultimo reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico*. s/e, s/d.

PÉREZ LÓPEZ, J. L. *Las Siete Partidas según el código de Luiz Reyes Católicos de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Dicenda, Cuadernos de Filología Hispánica, Servicio Publicaciones UCM, Madrid, n. 14, p. 235-258, 1996.

PIMENTA, Alfredo. Introdução. In: AFONSO X. *Fuero Real*. Edição do Instituto para Alta Cultura. 1946.

PIQUERAS HABA, J. Los judíos y el vino en España. Siglos XI-XV. Una geografía histórica. In: *Cuadernos de Geografía*, 2004, n. 75, p. 17-41. Disponível em: <http://roderic.uv.es/handle/10550/31297>. Acesso em: abril 2018.

POLIAKOV, Léon. *De Maomé aos Marranos*. Trad. Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1984.

PROCTER, Evelyn S. *Curia y Cortes em Castilla y León (1072-1095)*. Madrid: Cátedra, 1988.

_____. *Materials for the Reign of Alfonso X, 1252-1284*. Madrid: Historical Society, 1931.

_____. *The castilian chancery during the reign of Alfonso X of Castile*. Oxford: Clarendon, 1934.

PRUDENTE, L. T. Incesto, parentesco e linhagem no século XIII: a normativa matrimonial das Siete Partidas de Afonso X. In: *Revista Signum*, vol. 16, n. 2, 2015, p. 51-72. Disponível em: <https://www.academia.edu/30137872>. Acesso em: setembro 2020.

QUESADA, Miguel. *Aspectos de la política económica de Alfonso X*. *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, Madrid, n. 9, 1985, p. 69-82.

RAY, J. *La frontera sefardí*. La Reconquista y la comunidad judía en la España medieval. Madrid: Alianza, 2009.

RÉMOND, Réne. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RIBEIRO, Ana Beatriz Frasão. *O monarca nas obras de Afonso X: construindo as diferenças*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

RICHARD, Pablo. *Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

RICO, Francisco. *Alfonso el Sabio y la General Estoria*. 2 ed. Barcelona: Ariel, 1984.

RÍOS SALOMA, Martín. *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*. Madrid: Silex, 2013. p. 64.

ROESLER, Claudia Rosane. A Estabilização do Direito Canônico e o Decreto de Graciano. In: *Revista Sequência*, n. 49, 2004, p. 9-32. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/download/15220/13840>. Acesso em: fevereiro 2020.

ROMANO, D. Aljama frente a judería, call y sus sinonimos. In: *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*. CSIC: Madrid, 1979, año 39, n. 2, p. 347-354.

ROTH, Cecil. *História dos Marranos*. Tradução de José Saraiva. Porto: Civilização, 2001.

_____. The Disputation of Barcelona (1263). In: *The Harvard Theological Review*, v. 43, n. 2, 1950, p. 117-144.

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

_____. *De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza em España*. Buenos Aires: Temas Medievales, 1995b, p. 182.

RUIZ, Octavio. Spain on the Threshold of a New Century: Society and Politics before and after the Disaster of 1898. In: *Mediterranean Historical Review*, vol. 13, 1998, p. 7-27.

RUIZ GARCÍA, Elisa. Rex Escribens: discursos de la conflictividad em Castilla (1230-1350). In: NIETO SORIA, José Manuel (dir.). *La monarquía como conflicto em la corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, 2006, p. 359-422.

RUIZ GÓMEZ, F. Juderías y aljamas en el mundo rural de Castilla medieval. In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 111-152.

RUIZ, Teófilo F. Judíos y cristianos en el ámbito urbano bajomedieval: Avila y Burgos, 1200-1350. In: In: BARROS, C. (ed.). *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congresso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela, 1994, t. 2, p. 69-94.

_____. Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages. In: WILENTZ, S. (ed.). *Rites of power: symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1985, p. 109-144.

_____. Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age. *Annales E.S.C.*, 1984, p. 429-453.

SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio. *España: un enigma histórico*. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.

SÁNCHEZ, G. Para la historia de la redacción del antigo derecho territorial castellano. *Anuário de Historia del Derecho Español*. Madrid: CSIC, 1929.

_____. El por qué de España: un enigma histórico. *Cuadernos de investigación histórica*, n. 7, 1983, p. 197-208.

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

SANTOS, Regilene A. O Debate judaico-cristão de Barcelona em 1263: representações e conflitos no Relato Cristão. In: *Anais do II Simpósio Nacional de História Política da Faculdade Saberes*. Vitória, 2019.

SENKO, Elaine Cristina. O Conceito da Justiça Alfonsina e a Atuação do Rei Justo Peninsular: Alfonso X (R.1252-1284) Rei de Leão e Castela. In: *Revista Aedos*, nº 13, Vol. 5 - Ago/Dez 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/32647>. Acesso em: abril 2019.

SILVA, Gilvan Ventura da. O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica. In: *Mirabilia*, dez. 2001, p. 57-71.

_____. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V; MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad: Vitória: Edufes, 2006.

SILVA, Tadeu T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tadeu T. (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. O papel d'el Especulo de las Leyes na obra jurídica afonsina: uma breve proposta de análise. In: *Revista da SJRJ*, v. 24, n. 48, 2020, p. 146-171. Disponível em: <http://lexcultccjf.trf2.jus.br/index.php/revistasjrj/article/view/338>. Acesso em: fevereiro 2020.

_____. *A lei na Idade Média: penalidades corporais em Castela*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

_____, Marta de Carvalho. Uma visão jurídica dos judeus à luz do Fuero Real. In: *Brathair*, n. 15, vol. 2, 2015, p. 204-228. Disponível em: <https://www.ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/1087>. Acesso em: maio 2020.

_____. O Tempo nas Penalidades: uma análise comparativa do Fuero Real e do Fuero Juzgo. In: *Revista de História Comparada* (PPGHC-UFRJ), vol. 3, 2009.

SOBREQUES VIDAL, Santiago. La epoca del praticiado urbano. In: VICENS VIVES, Jaume (ed.). *Historia de Espanã y América*. 2. ed. Barcelona: Vicens-Vives, 1971, tomo II, p. 8-406.

SOCORRAS, Cayetano. *Alfonso X of Castile: a study on imperialistic frustration*. Barcelona: Hispania, 1976.

SOLALINDE, Antonio G. *Antologia de Alfonso X, el Sabio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.

SOUZA, Karla Constancio de. *As narrativas judaico-cristãs sobre o martirólogo ashkenazi medieval (sécs. XI e XII): construção e ressignificação do kidush hashem nas crônicas hebraicas e latinas*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História Social das Relações Políticas/UFES. Vitória, 2018.

SOUZA JR., Almir M. de. *Teoria política e poder régio em Castela (1252-1284)*. 2014. 197f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

STOPPINO, Mario. Poder. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCHI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UNB, 2004, vol. 2, p. 937.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Aproximacion historica a Castilla y Leon*. Valladolid: Ámbito, 1982.

SUAREZ BILBAO, Fernando. *El fuero judiego en la España Cristiana: las fuentes jurídicas siglos V-XV*. Madrid: Dykinson, 2000.

SUÁREZ FERNANDEZ, Luis. *La expulsion de los judios de España*. Madrid: Mapfre, 1992.

_____. *Les juifs espagnols au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1983.

THOMPSON, E. A. *The Goths in Spain*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

VALDEÓN, Júlio. *Alfonso X el Sabio*. Valladolid: Junta de Castilla y Leon, 1986.

VALLE RODRÍGUEZ, C. *El mundo judío*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1976.

VAN SCOY, Herbert Allen. *A Dictionary of Old Spanish Terms Defined in the Works of Alfonso X*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986.

VARELA, L. B. Breve panorama sobre a obra jurídica do reinado de Afonso X de Castela. In: *Anos 90*, v. 9, n. 16, 2001. p. 125-140, 2001. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6229>. Acesso em: julho 2019.

VEREZA, Renata Rodrigues. Espaços de interação, espaços de conflito: a representação sobre os muçulmanos em Castela no século XIII. *Revista do Mestrado de História*, vol. 11, 2010.

_____. Espaços de interação, espaços de conflitos: a representação sobre os muçulmanos em Castela no século XIII. In: *Revista do Mestrado de História*, vol. 11, n. 1, Vassouras – Rio de Janeiro, 2009, p. 169-192.

VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire?* Paris: Seuil, 1971.

WILLIAMS, Rachel Saint. A Espanha imaginada: o discurso histórico seiscentista e o projeto de uma identidade coletiva espanhola. *Revista de Teoria da História*. Ano 3, n. 7, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/28938>. Acesso em: junho 2018.

WOLFF, P. The 1391 program in Spain. Social crisis or not? In: *Past and Present*, 1971, n. 50 (1), p. 4-18.

WOOD, Ellen M. *Citizens to Lords: a Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Age*. London: Verso, 2008.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

ZEUMER, Karl. *Historia de la legislación visigoda*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1944.

ZIEGLER, A. K. *Church and state in visigothic Spain*. Washington: Catholic University of America, 1930.

ANEXO I

Reconquista cristã da Península e Reinos Hispânicos (séculos VIII-XV) [mapa resumo]

