



**Christiane Nunes Domingues**

**A cultura de tolerância entre cristãos, judeus e mulçumanos na Toledo dos séculos XII-  
XIII.**

**Jaguarão  
2015**

**Christiane Nunes Domingues**

**A cultura de tolerância entre judeus, cristãos e muçulmanos na Toledo dos séculos XII-XIII**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Curso de História-  
licenciatura da Universidade Federal do  
Pampa, como requisito parcial para  
obtenção do Título de Bacharel em História

Orientador: Dr. Edison Cruxen

**Jaguarão  
2015**

**Christiane Nunes Domingues**

**A cultura de tolerância entre judeus, cristãos e mulçumanos na Toledo dos séculos XII-XIII**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de História-licenciatura da Universidade Federal do Pampa, como requisito parcial para obtenção do Título de Bacharel em História

Trabalho de Conclusão de Curso defendido e aprovado em: \_/\_/\_

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Edison Cruxen  
Orientador  
(UNIPAMPA)

---

Prof. Dr. Letícia de Faria  
(UNIPAMPA)

---

Prof. Dr. Rafael da Costa Campos  
(UNIPAMPA)

Dedico este trabalho a minha mãe, Elaine Nunes Domingues, que me deu total apoio nesta minha longa caminhada, e que, foi incansável para que eu tivesse êxito no seu término.

## **AGRADECIMENTO**

À minha família, em especial a minha mãe, Elaine Nunes Domingues, ao meu marido Ibis Brignol de Carvalho e meus filhos Maria Eduarda e João Victor que me apoiaram em todos os momentos desta caminhada.

Aos meus amigos, especialmente à Carlos Cardoso que compartilhou comigo, neste último ano, momentos de angustia, aflição e alegrias para que este trabalho fosse possível.

A todos os colegas de curso que contribuíram na minha evolução enquanto discente ao longo destes quatro anos de curso.

A todos os professores do Curso de História – Licenciatura que de alguma forma contribuíram para a minha formação acadêmica.

E ao professor Edison Cruxen, que aceitou a orientação deste trabalho, exercendo um excelente trabalho nas orientações, sempre se mostrando educado, atencioso e dedicado durante o percurso para a sua realização.

À todos vocês o meu muito obrigado.

“Tanto para os cristãos como para os mulçumanos, a tolerância é uma virtude nova; a intolerância um crime novo”.

(Bernard  
Lewis, 1990)

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo refletir acerca da existência da cultura de tolerância entre cristãos, judeus e mulçumanos na Toledo nos séculos XII-XIII. Para tanto, realizou-se a problematização do conceito de tolerância, a revisão historiográfica sobre o tema e a utilização de passagens do código de leis *Siete Partidas de Alfonso X El Sabio (1121- 1284)*. A utilização destas fontes visou possibilitar a compreensão de como o rei Afonso X pensava a existência e controle sobre as minorias religiosas dentro do seu reino, permitindo a constituição de relações de convivência, pacíficas ou não, entre as três religiões monoteístas, em um contexto tolerância religiosa-cultural limitada.

Palavras chaves: tolerância, Afonso X, As Siete Partidas.

## **ABSTRACT**

This paper aims to reflect about the existence of the tolerance culture among Christians, Jews and Muslims in Toledo in the twelfth-thirteenth centuries. To do so, we used the concept of tolerance questioning, the historiographical review of the theme and the use of passages from the “Seven Part Code the Alfonso X (1121-1284). The use of these sources aimed at enabling the understanding of how King Alfonso X thought the existence and control over religious minorities within its kingdom, by allowing the establishment of living relations, peaceful or not, among the three monotheistic religions, in a context of limited religious and cultural tolerance.

Key words: tolerance, Alfonso X, The Seven Part Code.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>Sobre o conceito de tolerância .....</b>	<b>12</b>
<b>2.1</b>	<b>A Toledo nos séculos XII-XIII .....</b>	<b>25</b>
<b>3.</b>	<b>Sobre os conceitos de fronteira, cultura e identidade.....</b>	<b>37</b>
<b>3.1</b>	<b>A legislação vigente na Toledo dos séculos XII-XIII .....</b>	<b>56</b>
<b>4</b>	<b>Aplicação das Siete Partidas no reinado de Afonso X.....</b>	<b>71</b>
<b>5.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES .....</b>	<b>85</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>89</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho consiste em uma revisão bibliográfica dos estudos historiográficos referentes a Cultura de tolerância entre judeus, cristãos e muçulmanos na Península Ibérica entre os séculos XII-XIII. Este tem como objetivo afirmar, contestar ou relativizar a tolerância na cidade de Toledo nos séculos referidos, onde a partir do tema proposto, bem como seus desdobramentos, através da análise de conceitos como tolerância, cultura, fronteira e identidade, possamos refletir sobre a natureza dos convívios e contatos entre estas três religiões.

O primeiro capítulo é destinado a abordar como a historiografia defini o conceito de tolerância, bem como suas ressignificações e transformações ao longo do tempo. Sob este viés de pensamento, temos o intuito de refletir, a partir da desconstrução do significado contemporâneo deste conceito e sua aplicação na sociedade medieval toledana, marcada pela pluralidade étnica, cultural e religiosa. Este espaço multicultural possibilitou convívios (nem sempre pacíficos) entre estas três religiões monoteístas. Também, neste capítulo, iremos tratar de alguns aspectos sociais, culturais e econômicos da Toledo medieval, com a finalidade de identificar características de uma possível tolerância para com as minorias religiosas (judeus e muçulmanos).

O segundo capítulo faz referência a definição dos conceitos de fronteira, identidade e cultura, a serem empregados neste trabalho. A análise destes termos nos permitirá entender como diferentes religiões conviviam neste complexo período que foi a Toledo dos séculos XII e XIII e de que forma se estabeleciam relações cotidianas, dentro de um espaço fronteiriço, repleto de trocas culturais. Dando sequência ao texto, propõe-se compreender a existência de um grande número de códigos legais, concomitantemente em vigência, sob o período de reinado de Afonso X (1252- 1284), que refletiam a fragmentação político-administrativa e jurisdicional de seus territórios. Para melhor compreender este contexto torna-se necessário recuar até o reinado Fernando III (1217-1252), com a finalidade de mostrar o panorama geral que se encontrava este território de Leão e Castela, tanto na sua diversidade jurídica quanto na sua pluralidade cultural. Esta visão nos proporcionará um melhor entendimento de como a política de unificação jurídica se desenvolveu e se consolidou sob o reinado de Afonso X.

Para fins de análise desta pesquisa, com o objetivo de contestar, afirmar ou relativizar a cultura de tolerância entre judeus, cristãos e muçulmanos, bem como a forma como estes são representados por estas legislações, serão utilizadas passagens das *Siete Partidas de Alfonso X* (1252-1284). Esta obra, se configura como um código de leis normativas a serem seguidas por toda a população, em particular na Toledo, dos séculos XII-XIII.

No terceiro, e último, capítulo, propõe-se analisar a forma que as *Siete Partidas* representam muçulmanos e judeus. Para tal fim, primeiramente será abordado o conceito de representação, para que posteriormente através da seleção de determinadas leis, contidas no documento referido, possamos compreender como Afonso X pensava o governo de seu reino e a manutenção das relações de tolerância entre as minorias étnico-religiosas e a população cristã.

Os capítulos que seguem, objetivam não o estudo exaustivo e análise do conjunto de leis contido nas *Siete Partidas*, mas um esforço de contextualização histórica sobre quais condições geraram esse documento e sua importância para compreendermos o complexo convívio entre cristãos, judeus e muçulmanos. Convívio este desenvolvido em uma cidade, em pleno período de Guerra Santa, também conhecida como Cruzadas. As reflexões que seguem, buscam esclarecer o funcionamento de uma cidade, que passando por diferentes períodos de ocupação (cristã, muçulmana, cristã... sempre com presença judaica) e encontrando-se na fronteira entre os territórios de litígio entre o Vaticano e o Islã, conseguiu, a partir das tradições de tolerância e de leis geradas pela monarquia, um equilíbrio de convívio, dentre aqueles que, a princípio poderiam ser inimigos irreconciliáveis. De qual tolerância estamos falando? A tolerância que podemos identificar em Toledo corresponde a que compreendemos existir em nossos dias? De que forma as *Siete Partidas* podem ser pensadas para uma melhor compreensão deste contexto? A partir de revisões bibliográficas, desenvolvida ao longo desta pesquisa, buscamos uma melhor compreensão sobre estas questões.

## 2 Sobre o conceito de tolerância

Atualmente a historiografia contemporânea muito tem escrito sobre uma possível convivência pacífica e até mesmo harmônica entre as três religiões monoteísta, cristãos, judeus e muçumanos, na Península Ibérica, nos séculos XII-XIII. Por outro lado, há também historiadores que afirmam que neste contexto existiu uma intolerância absoluta para com judeus e muçumanos. Ou ainda, nenhuma destas duas abordagens, mas um meio termo, onde seria possível uma relativização deste conceito para abordar a temática das relações entre eles, bem como as trocas culturais que surgiram desta convivência.

Para que se possa entender esta problemática, que tem como foco a cidade de Toledo, nos referidos séculos, se torna necessário discutir de que tolerância se está falando. Será que é possível aplicar o atual conceito sobre o tema nesta cidade medieval? Ou ainda, quais prováveis ressignificações, transformações, foi sendo incorporado à este termo ao longo dos séculos? E mais, como podemos observar a aplicação deste conceito, tanto nesta sociedade medieval como também nas legislações vigentes do período, que trazem em suas leis restrições acerca do convívio entre cristãos, muçumanos e judeus? Será que, o que estas leis determinavam era rigorosamente cumprido em Toledo?

Partindo destes questionamentos se pretende, neste primeiro momento, buscar definir o conceito contemporâneo de tolerância, para que a partir dele se possa desconstruí-lo, mostrando suas transformações e ressignificações ao longo do tempo. Posteriormente, serão abordados alguns elementos da sociedade medieval toledana, como aspectos sociais, culturais e econômicos, com a finalidade de que se possa identificar características de uma relativa tolerância para com estas minorias religiosas.

O termo tolerância ao longo do tempo sofreu um processo de ressignificação, onde no passado estava ligado a religiosidade e nos dias atuais vem sendo utilizado para designar atitudes de caráter benevolente, significando um ato de indulgência perante algo que não se quer ou não se pode impedir. No mundo capitalista em que estamos inseridos, o processo de globalização exerce um papel de progressiva mudança tanto na maneira como se dão as relações sociais quanto nas formas de pensar as sociedades nas quais a questão de religiosidade está intimamente vinculada ao cotidiano. Em se tratando da tolerância, ou a falta dela, percebemos como o mundo contemporâneo lida com a diferença das minorias, sendo esta vinculada não

somente a religião, mas também a culturas e etnias antagônicas à nossa. Pode-se perceber, ao analisar estas relações, encontros e desencontros entre estes “mundos”, onde os respectivos indivíduos de forma dialética vão construindo e desconstruindo estas relações. Esta reflexão pode levar alguns a pensarem sobre a possibilidade de uma cultura impor a outra os seus valores, suas hierarquias morais, sua forma de olhar e estar no mundo, o que muitas vezes nos induz a ideia que uma cultura poderá ser melhor que a outra pelo simples fato dessas possuírem valores diferentes dos nossos. (NATA, 2011)

Silveira (2013) aborda esta temática a partir do artigo *Limites da tolerância*, do filósofo alemão Rainer Forst onde, para ele, o conceito de tolerância exerce sobre o discurso político contemporâneo um papel central e ambivalente. Este autor, segundo Silveira, muito contribuiu no debate atual em torno da concepção da tolerância e, em muitos de seus trabalhos se utiliza como exemplo o dispositivo da Lei Educacional da Bavária, na qual refere-se ao uso de crucifixos, ou de uma cruz, nas salas de aula na rede pública alemã, este ato foi considerado inconstitucional pela Corte Constitucional Alemã. Silveira salienta que, a partir do fato ocorrido ocorreu um acalorado debate sobre o assunto, quem seria os intolerantes? O dispositivo em relação as minorias ou, estas minorias ao ostentar as cruces e crucifixos. Ao refletir sobre esta problemática, Silveira conclui que a própria concepção da palavra nos leva a pensar também sobre outras práticas dentre elas o respeito, a aceitação e a permissão. Nas palavras de Silveira: “Os medievalistas têm claro que esta não é somente uma questão central da atualidade, mas está na origem da construção da sociedade europeia”. (SILVEIRA, 2013, p.128) Nesta perspectiva, para a autora, a concepção de tolerância dos tempos modernos está ligada a elementos provindos do medievo, o espelho do tempo que nos afasta do objeto de pesquisa é o mesmo que nos aproxima de questões presentes nos anseios e frustrações humanas atuais.

Para Silveira (2013), no contexto medieval podemos encontrar muitas respostas para a questão de origem da relação inter-religiosa. Na historiografia da Península Ibérica medieval, o tema tolerância, possui trajetória própria e o debate sobre a relação entre cristãos, judeus e muçulmanos vem ganhando maior espaço em eventos acadêmicos e revistas especializadas. Desde o século XXI o tema foi retomado com vigor, como resultado da situação política

mundial de migração e confrontos políticos e ideológicos<sup>1</sup> que pareciam ter sido resolvidos na segunda metade do século XX.

Silveira (2013) então conclui que, a questão da convivência destas três religiões monoteístas é atual:

.....quando muitos políticos e cidadãos não conseguem olhar para um futuro de mescla, de inter-relações, de desenvolvimento de nova culturas a partir da convivência; quando a identidade europeia construída no calor dos nacionalismos dos séculos XIX e XX se vê ameaçada, é para as “origens” da Europa, para a Idade Média que os olhares se voltam. (SILVEIRA, 2013, p.128-129)

Em se tratando do foco deste trabalho, a tolerância (ou intolerância) religiosa no reinado de Afonso X, e a partir das reflexões de Silveira (2013), podemos ponderar que, existiu neste contexto, um conceito medieval próprio para a tolerância religiosa e que, tanto Afonso X quanto os seus súditos, cristãos, mulçumanos e judeus, “estavam imersos de todo pragmatismo deste conceito” (Silveira, 2013, p.130) na construção de identidades. Tema este que será abordado no próximo capítulo.

Silveira (2013) salienta que, ao se discutir a convivência destas três religiões na Península Ibérica, a tese de Américo Castro (1948)<sup>2</sup>, durante muito tempo, foi debatida, refutada, lembrada e até mesmo reavivada. A autora afirma que, o trabalho de Castro, assim como a questão da tolerância medieval, vai ganhando novas visões com as novas circunstâncias políticas e sociais de seus comentadores. O ponto de partida para a reflexão da autora é a ideia

---

<sup>1</sup> SILVEIRA, 2013, p.168 A autora destaca o debate sobre a questão da origem do espanhol. Esta pode ser encontrada no contexto do período medieval. A autora salienta o debate existente na historiografia entre Américo Castro e Cláudio Sanchez-Albarnoz, os quais, cada um em sua perspectiva buscavam compreender a origem do espanhol. “Não parece tão surpreendente que, a partir do início da primeira década do século vinte e um até o atual momento, o tema tolerância religiosa na Idade Média tenha voltado com tanto vigor, tendo em vista a atual situação política mundial de migração e confrontos políticos e ideológicos que parecem ter sido resolvidos na segunda metade do século vinte. A questão da convivência de cristãos, mulçumanos e judeus é atual [...], pois quando muitos políticos e cidadãos não conseguem olhar para um futuro de mescla, [...] é para as “origens” da Europa, para a Idade Média que os olhares se voltam.” (SILVEIRA, 2013, p.128-129)

<sup>2</sup> Ver CASTRO, Américo. **España em su Historia. Cristianos, Moros e Judíos**. 2.ed. Barcelona,1983 (1º edição em 1948, Buenos Aires); CASTRO, Américo. **Origem, Ser e Existir de los Españoles**. Madrid, 1959.

que Castro faz sobre a tolerância na Espanha medieval, a qual refere-se ao cristãos espanhóis que viviam sob a tolerância traçada pelo Islã. A autora salienta que, a visão de Castro sobre este contexto é muito criticada por autores no debate atual sobre o tema pois, a reflexão do autor se dá a partir dos trechos que poderiam fundamentar seu argumento, não considerando outros que possibilitam visões contrárias à sua. Porém, segundo Silveira (2013), não se pode negar na escrita deste autor a confluência das religiões abraâmicas no Corão, isto se dá, segundo a autora, pela condição histórica de ser considerada como sendo a “terceira irmã” a emergir no deserto e reconhecendo a revelação divina em seus antecedentes. Nas palavras da autora: “...o Islã compartilha personagens, histórias e princípios com o judaísmo e com o cristianismo, chamando-os “povos do livro”. E o reconhecimento do outro consiste em um passo importante para a convivência.” (SILVEIRA, 2013, p.133) A autora ainda afirma que, a atenção para especificidade medieval ibérica é o caminho a ser seguido para falar sobre o conceito de tolerância na Idade Média, pois “...estamos falando quase que exclusivamente de tolerância religiosa.” (SILVEIRA, 2013, p.133)

Sobre o surgimento da noção de tolerância, Silveira (2013) argumenta que a partir da leitura de Meyuhuas Ginio, pode-se contatar que este termo é moderno, onde sua aparição nas línguas europeias pode ser percebida depois da Reforma e suas lutas contra a igreja católica. Ainda segundo Silveira, esta mesma autora a firma que:

.....a palavra latina *tolerantia* aparece em Tácito, Sêneca e na Bíblia, na Epístola II aos Coríntios, mas não aparece nos dicionários de latim medieval. Lembramos, no entanto, de chamar a atenção para os pais da Igreja cristã, os quais já definiam *tolerantia* como uma virtude num momento de formação da Cristandade. *Tolerantia* teria uma função purificadora, através da qual o ato de suportar as adversidades do dia a dia purificaria o crente dos pecados. (SILVEIRA, 2013, p.133)

Ainda referindo-se ao surgimento deste termo, a autora afirma que, no aspecto das relações humanas, os canônicos utilizaram a palavra *tolerare* como sendo sinônimo para designar *permittere*, *sinnere* e *concedere*, porém ela salienta que, estes distinguem claramente de *approbare*. Silveira (2013) ainda ressalta que, a noção que mais se aproxima do conceito medieval de tolerância para falar desta convivência e da relação inter-religiosa ibérica é a visão de Tomás de Aquino, a qual para ela expressa a chave para o entendimento do conceito de tolerância na Cristandade do século XIII. Silveira, ao refletir sobre a *Suma teológica*, parte II-

III, na questão 10, artigo 11, a qual refere-se a pergunta se os ritos dos infiéis devem ser tolerados, a autora em sua reflexão afirma que a tolerância de Tomás de Aquino é pragmática: “...deve-se tolerar algum mal para que um maior seja evitado.” (SILVEIRA, 2013, p.134) Para ela, foi essa a tolerância praticada tanto por Afonso X, quanto por outros reis ibéricos, sejam eles cristãos ou mulçumanos, para governar o reino, tendo que lidar com estes três segmentos religiosos.

Por fim, a autora volta para sua reflexão inicial, sobre a obra do filósofo Forst<sup>3</sup> (2009), referindo-se a busca dos limites da tolerância, onde o mesmo sugere que estes limites podem ser encontrados a partir da intolerância. Para a autora, qualquer concepção que se tenha sobre o termo, sendo este medieval ou moderno, parte do pressuposto do condicionamento da existência de uma objeção, na visão dela, um mal, que é relevante suficiente para exigir a prática de ser tolerado. A indagação da autora, neste ponto é a partir desta percepção, qual seria então a diferença entre as visões sobre tolerância? Mais uma vez, Silveira (2013) recorre a Forst para responder esta problemática, onde, segundo ela, o mesmo distingue dois tipos para esta concepção: a de permissão e a de respeito. Para ela, é perfeitamente possível, identificar esta tolerância praticada por Afonso X, a partir da concepção de permissão. Silveira (2013) salienta que, esta seria “...uma relação entre uma autoridade ou uma maioria e uma minoria dissidente, “diferente”. (SILVEIRA, 2013, p.144) Esta tolerância, segundo ela, refere-se a concessão que a autoridade faz ao permitir aos membros da minoria viverem de acordo com suas crenças, com a condição que estas aceitem a condição da posição dominante da autoridade.

Contanto que a expressão de suas diferenças permaneça dentro da esfera privada e contanto que não reivindiquem status público e políticos iguais, eles podem ser tolerados tanto em termos pragmáticos como de princípio. Essa concepção como permissão seria aquela, clássica, encontrada em muitos documentos históricos e precedentes ilustrativos de política de tolerância (...) e ainda como a informa nossa compreensão do termo. (SILVEIRA, 2013, p.145)

Silveira (2013) ainda ressalta que, particularmente nesta problemática, encontram-se os dois pontos do paradoxo do medievalista que reflete sobre esta temática. Se têm por um lado,

---

<sup>3</sup> Ver FORST, Rainer. Limites da tolerância. Trad. de Mauro Victório Soares. Novos Estudos. 84(2009)



segundo ela, trabalhos historiográficos que criticam a tolerância de Afonso X, estes projetam para o século XIII suas concepções de tolerância como sendo um valor incondicional. A crítica que a autora faz é que, estes historiadores não refletem sobre uma concepção medieval de tolerância, e também não analisam as condições em que podem ser empregados este termo. Por outro lado, ao se buscar, tanto a concepção e a prática de uma tolerância medieval, a autora percebe que, “...os fundamentos para esta concepção moderna de tolerância são medievais, porque são condicionáveis e pragmáticos.” (SILVEIRA, 2013, p.145) A partir desta reflexão a autora conclui que:

A chave para desfazer esta paradoxo está em voltarmos ao contexto específico, tendo em mente a desconstrução da visão comum sobre tolerância como um valor incondicional. Isso significa que a tolerância praticada por Afonso X se distingue da concepção moderna, porque dependeu em forma e grau dos compromissos pessoais típicos do contexto medieval; desta maneira, os judeus e os mouros da corte de Afonso não eram tratados da mesma forma que as comunidades da mouraria e judiaria. Com esta chave compreendemos que as fronteiras da tolerância na Castela do século XIII são bem mais complexas que os limites apontados por Forst, ou seja, não podem ser explicadas apenas com a identificação do ponto de intolerância. As fronteiras da tolerância medieval são mais fluidas e abarcam o processo de desconstrução e construção de identidades. (SILVEIRA, 2013, p.145)

Sobre o conceito de identidade e fronteira, veremos no próximo capítulo como se dava estas construções, bem como a sua análise a partir do contexto medieval ibérico. Para complementar o pensamento de Silveira (2013), podemos recorrer a linha de pensamento de Campos (2012) onde, para abordar a temática das relações entre cristãos, judeus e muçulmanos na Castela medieval, salienta que existem opiniões divergentes entre os autores, porém em sua maioria estes concordam que durante algum tempo nesta região houve “uma certa” convivência entre os adeptos destas três religiões, e que proporcionou importantes trocas econômicas, culturais e artísticas entre estes grupos. Para entender este conceito, a autora propõe que se reveja o significado da palavra tolerância, historicizando este conceito, enfatizando que na atualidade quando se trata de tolerância estamos considerando-a como uma virtude, sendo empregada para contrapor o fundamentalismo religioso, mas que nem sempre este conceito foi pensado assim.

Para esta autora, a tolerância é um conceito moderno, derivado do latim, *tolerantia*, tendo sua origem no verbo *tolerare*, ao qual significa suportar, sofrer, levar um peso com

paciência. Já no período da Idade Média, este conceito qualificava a maneira de agir, como sendo considerada permissivas por partes das autoridades diante das atitudes sociais tidas como impróprias ou erradas. Ela ainda salienta que na Idade Média não se compreendia a tolerância como é conhecida hoje, pois cada grupo étnico-religioso se considerava na posse da verdade.

Para além, da definição do conceito tolerância, podemos destacar a visão de Lewis (1990), na qual traz uma análise sobre dois estereótipos que dominam a maior parte do que se tem escrito sobre o mundo islâmico se tratando sobre tolerância ou intolerância. O autor faz uma crítica, bem humorada, de como estas minorias são representadas no imaginário de algumas vertentes historiográficas. O primeiro, é representado por um guerreiro fanático, um cavaleiro árabe que emerge do deserto onde, segura uma espada em uma das mãos e o Corão na outra, e oferece à suas vítimas a opção entre os dois. Para o autor, esta imagem não é só falsa como impossível, pois segundo a tradição mulçumana, a mão esquerda é destinada para propósitos impuros, e que nenhum mulçumano, de agora ou daquela época, a usaria para erguer o Corão. Para que este estereótipo possa ser considerado como possível, teríamos que supor a existência de uma linhagem de espadachins canhotos. A outra se refere a existência de uma utopia inter-racial e inter-religiosa, na qual homens e mulheres pertenceriam a diferentes raças, segundo o autor, professando diferentes credos, que viveriam lado a lado, em harmonia constante, tendo igualdades em oportunidades e em direitos e trabalhavam juntos para o progresso da civilização.

Para Lewis (1990) estas duas imagens estão fantasticamente distorcidas, mas ainda assim revelam certos elementos verdadeiros, ou seja, seriam considerados relativamente recentes e de origem ocidental e não islâmica. Nas palavras do autor:

Tanto para os cristãos como para os mulçumanos, a tolerância é uma virtude nova; e a intolerância, um crime novo. Durante a maior parte da história de ambas as comunidades, não se valorizou a tolerância nem se condenou a intolerância. Até a época relativamente recente, a Europa cristã não prezava nem praticava a tolerância em si, e não se indignava muito com a ausência dela em outros povos. (LEWIS, 1990, p. 12)

Lewis (1990) destaca que, a acusação que se fazia sempre ao Islã era referente sobre a falsidade acerca da imposição pela força de suas doutrinas, vista como normal e natural. A

valorização da tolerância, do lado mulçumano, na qual hoje é muito reivindicada por apologistas, também tem sua origem no período relativamente recente. Alguns defensores do Islã, afirmaram que, no passado, sua sociedade oferecia condições de igualdades aos não-mulçumanos. Ainda segundo o autor, as sociedades islâmicas tradicionais não concediam essa igualdade pois, na ordem antiga, isto era considerado como um abandono de dever e não como um mérito. Para se conseguir resolver esta problemática, o autor propõe que algumas perguntas sejam feitas e que a partir de suas respostas se poderá então chegar a uma definição sobre como era a convivência destas minorias religiosas, judeus e mulçumanos, entre os cristãos.

A primeira de suas perguntas é quão tolerante foi o Islã no passado. O autor salienta que as respostas que podemos oferecer a esta questão depende das definições do que entendemos por Islã, e isto não é uma tarefa simples de se responder, e ainda, o que entendemos por tolerância.

Sobre o Islã, o autor destaca problemas que já nos são familiares, como o emprego da palavra a qual é assinalada com frequência para designar várias concepções diferentes. Para Lewis (1990) esta denota o que os mulçumanos compreendem como a revelação definitiva dada por Deus ao profeta Maomé e consignada no livro sagrado, o Corão. Este seria o Islã original: “...um conjunto de doutrinas e mandamentos que constituem a base e também o ponto de partida da religião conhecida por este nome”. (LEWIS, 1990, p.13)

Para além destas considerações, o autor salienta que, assim como a palavra cristianismo, o Islã ainda é empregado em um outro sentido, mais amplo, que indica como esta região se desenvolveu historicamente após a morte de seu fundador. Então, para ele, este termo abarcaria a teologia e o misticismo, juntamente com o culto e o ritual, a lei e a arte de governar, e tudo aquilo que representava o que pensavam os mulçumanos, ou o que faziam ou diziam em nome da sua fé. Ainda nas palavras do autor: “Nesta acepção, o Islã pode ser tão diferente do Islã do profeta quando, digamos, o cristianismo de Cristo – ou, poderíamos ainda acrescentar, tanto quanto o judaísmo do Talmud difere daquele da Torá, ou o judaísmo atual, daquele do Talmud”. (LEWIS, 1990, p. 13) Contudo o autor destaca que é bem provável que esta diferença entre estas concepções fossem menos radical no Islã do que no judaísmo ou no cristianismo, o que

segundo ele, isto se daria devido à grande diversidade das experiências dos fundadores destas três religiões.

Por fim, o autor reflete sobre o terceiro significado do termo no qual, o identificaria como sendo o contraponto da cristandade. Nessa visão, Lewis (1990) afirma que isto denotaria toda uma civilização e não apenas uma religião, levando em consideração que de acordo com os critérios de classificação do mundo Ocidental não seriam considerados como religiosos. Para exemplificar seu pensamento, Lewis analisa expressões como “arte islâmica” e “arte cristã”, onde a primeira exprime qualquer tipo de arte produzida no mundo islâmico e se caracteriza por peculiaridades não meramente religiosas e sim por qualidades culturais. Já a segunda, é a arte devota e eclesiástica, não abrangendo a arte produzida por cristãos e muito menos por não cristãos que vivem sob o mundo da cristandade.

Analisando este terceiro conceito sobre o termo Islã, o autor conclui que, o elemento religioso tem para o Islã mais peso em seu significado do que na cristandade, devido ao caráter centralizado e até mesmo difuso que a religião têm na vida e na cultura islâmica. Assim, o islã exprime a prática e não o preceito, e não mandamentos e doutrinas, mas o registro da história mulçumana que, seriam o registro de suas atividades.

Lewis (1990) questiona o que entendemos por tolerância, para ele, inevitavelmente quando nos propormos a definir este conceito, o determinamos e o avaliamos por comparação. O exemplo que o autor traz para exemplificar sua reflexão é de que, sempre é mais fácil demonstrar a superioridade de uma religião em relação a outra, ao se confrontar, segundo ele, a doutrina da primeira com a prática da segunda. O autor ainda salienta que, embora esta maneira de se analisar estas comunidades seja comum, não é muito útil. Pois para ele, é desonesto comparar a prática com a teoria de sociedades diferentes, e isto pode nos induzir a um erro, onde uma seria melhor e a outra pior ao compara-las. Ao elegermos esta maneira para se tentar definir o termo tolerância pelo modo comparativo exemplos como a cristandade, a inquisição espanhola ou os campos de concentração alemães, ficará fácil de provar que praticamente qualquer destas sociedades não são tolerantes.

Outra forma de comparação viciada, porém mais sutil, segundo Lewis (1990), consiste em confrontar épocas, lugares ou situações discrepantes, ou seja, comparar uma sociedade medieval com uma moderna, ou uma devota, onde a religião é profundamente importante, e a tolerância religiosa seria algo raro de se encontrar, pois nestas sociedades seculares, a religião é tido como secundária. Para o autor, é fácil ser tolerante nas questões que nos são indiferentes.

Lewis (1990) termina sua reflexão sobre o termo tolerância salientando que, para qualificar uma sociedade tolerante ou não, dependerá da definição que adotarmos para este termo. Nas palavras do autor:

Entendendo-se tolerância como ausência de discriminação, obtém-se uma resposta; como ausência de perseguição, obtém-se uma bem diferente. A discriminação sempre existiu, em caráter permanente e até necessário, inerente ao sistema e institucionalizada pela lei e na prática. A repressão, ou seja, a repressão ativa e violenta, foi rara e atípica. Sob o domínio mulçumano, os judeus e os cristãos normalmente não eram martirizados por causa de sua fé. (LEWIS, 1990, p. 15)

Ainda podemos recorrer a visão de Fernando Reboiras (2012) que, para além de se tentar definir o conceito sobre tolerância, busca refletir sobre a ideia que se fomentou nos últimos séculos, pela historiografia europeia onde, existe uma visão de uma Espanha como exemplo de fanatismo e intolerância religiosa. Para ele, o que é mais curioso, é que em paralelo a esta visão, há uma outra que se configurou nas últimas décadas uma imagem da Espanha medieval como exemplo de tolerância e convivência entre as três religiões (Islã, judaísmo e cristianismo). Reboiras afirma que o mais interessante do que a suposta tolerância ou intolerância para com estas comunidades é analisar como a historiografia aborda esta temática e através disto descobrir as razões pelas quais se levou a admitir este esquema interpretativo.

Para o autor, a Europa cristã não passa de um “belo ente de razão” (Reboiras, 2012, p.57) que ao longo do tempo teria sido forjada na cabeça dos historiadores como uma sequela de suas obrigações profissionais. Estes dividem e delimitam os acontecimentos históricos complexos em suas estruturas sociais e culturais a meros conceitos simples. Reboiras (2012) salienta que em resumo, a história da cristandade ocidental<sup>1</sup>. Até sua ruptura com a pretensa unidade pela Reforma protestante, é contada nos livros de história dos países da Europa central

como um jogo de cabo de guerra entre os dois poderes, civil e eclesiástico, ou seja entre o imperador e o Papa. Segundo Reboiras:

Uma história de conflitos que se centra numa área geográfica limitada à Alemanha, França e Itália. Tudo o que acontece em política fora desse reduzido espaço é considerado como periférico complemento desse conflito central. A história dos outros países europeus é estudada quase que exclusivamente em função desse confronto ou como mera ilustração dele. (REBOIRAS, 2012, p.58)

Para Reboiras (2012), se a história política segue este esquema, para a história cultural essa visão unitária da cristandade medieval parte como referência da Universidade de Paris. Esta universidade, segundo ele, era indiscutivelmente considerada o centro do pensamento cristão nos séculos medievais. Ainda segundo o autor: “Essa necessidade de querer ver a Cristandade Ocidental como algo compacto e perfeitamente delimitado já de per si reduz o horizonte de nossa visão da ciência e culturas medievais e impede-nos de ver a Europa medieval como algo mais complexo e diversificado” (REBOIRAS, 2012, p.58). Reboiras (2012) ao refletir sobre esta perspectiva salienta que:

Esse cenário, enormemente conflituoso no qual a cristandade teve de enfrentar-se com os inimigos da fé comum europeia seria, de acordo com essa concepção, mais impedindo do que forja para a pretensa unidade da cristandade ocidental. Tudo o que diz respeito ao sul da cristandade ficaria decididamente à margem do acontecer histórico que animou a formação da Europa. A Europa teria se formado num espaço interior e íntimo, enquanto tudo o que ocorria em suas margens seria algo acidental que emoldurou mas não determinou o devir histórico fundamental. (REBOIRAS, 2012, p.58)

Nos últimos trinta anos, segundo o autor, a pesquisa sobre a Idade Média e o pensamento medieval se afastou dessa ideia, não partindo mais da visão de uma cristandade medieval unida e compacta, sendo exemplo de estabilidade ideológica e harmônica e sim, abriu e ampliou o horizonte para a periferia europeia, e isto segundo Reboiras (2012) permitiu a atenção para aspectos menosprezados ou esquecidos pelo panorama anterior. O autor ainda salienta que:

Ocupar-se da história da Espanha interessaria somente para completar uma visão total do quadro europeu. Uma atitude deste tipo cria uma tendência interpretativa propícia a generalizações e simplificações pois o tratamento detalhado e diferenciado dos fatos que daria sua verdadeira dimensão real comprometeria as visões unitárias preconcebidas. (REBOIRAS, 2012, p.58)

Por fim, Reboiras (21012) conclui que, esta paradoxal confrontação destas duas visões antagônicas diante da realidade cultural e religiosa da Península Ibérica, onde para o autor, parece estar clamando por uma explicação de como uma sociedade exemplo de tolerância e convivência pacífica virou uma sociedade de intolerância e repressão ideológica. E, para além da constatação de uma tolerância ou a falta dela, se torna interessante descobrir as razões que se levou a admitir tal esquema interpretativo.

Reboiras (2012) afirma que, durante muitos séculos a Espanha foi considerada um território de fronteira na Cristandade Ocidental, se podendo dizer que era a única região que vivia em contato direto com outras religiões, e este convívio não foi só de caráter conflituoso, mas teve do século VIII ao XV, manifestações de convivência e de intercâmbio muito díspares.

Desde a diáspora moçárabes até os levantamentos mouriscos do século XVI o cristianismo espanhol teve de ensaiar, por pura necessidade, uma série de modelos de convivência entre os membros de várias religiões. Esses modelos eram reações a situações históricas e sociais muito variadas. As consequências de tais esforços tiveram necessariamente resultados muito diferentes. (REBOIRAS, 2012, p.59).

Esta tolerância, por vezes, pode ser entendida de forma ambígua, por isso vale ressaltar que, este convívio não estava fundamentado nas premissas do moderno conceito de tolerância, pois complicadas estruturas jurídicas e sociais dessa difícil convivência ofereciam uma ampla superfície para conflitos de todos os tipos. Reboiras (2012) define a tolerância nos dias de hoje e a compara como ela se fundamentou no período medieval afirmando que:

A tolerância religiosa tem hoje em dia seu fundamento, seja na indiferença religiosa, seja no respeito à dignidade e à liberdade da pessoa humana; ambos esses, conceitos alheios a uma visão medieval do mundo. Na Espanha medieval houve uma tolerância política que nunca foi ditada por reverência às outras religiões ou por respeito à liberdade do outro, mas, simplesmente, pela necessidade de integrar dentro do sistema político uma realidade social fática (REBOIRAS, 2012, p. 60).

Desta forma, segundo Reboiras (2012) “Esta tolerância não comportou uma mistura ou assimilação das religiões.” (REBOIRAS, 2012, p.60) Para o autor, os hierarcas das três religiões

lutaram eficazmente pela manutenção destas diferenças, ou seja, a igreja não se preocupava em fundamentar teoricamente a situação, pois por uma lado, segundo o autor, tirava todas as vantagens que esta circunstância lhe oferecia, e por outro, criava as condições para eliminá-las.

O autor ainda ressalta que, o grau entre estas três culturas eram muito diferentes uns dos outros. Isto quer dizer que, sob o domínio árabe foram os muçumanos e seus dirigentes que determinaram a estrutura cultural na Península Ibérica e sob domínio cristão, a cultura dos muçumanos, que era basicamente dedicada à ofícios agrícolas e artesanais, foi caindo paulatinamente. Sob a população judia, o autor salienta que, ao longo do tempo, esta população foi conservando um alto grau de cultura, desempenhando nesta sociedade pluri-cultural-religiosa, sob domínio cristão, uma função de “portadores de cultura” pois, exerciam, ainda segundo o autor, ofícios que exigiam um alto nível de alfabetização.

Assim, nas palavras de Reboiras (2012), podemos perceber qual era a situação dos judeus, bem como de sua cultura, no período medieval na Península Ibérica nos séculos XII-XIII:

A cultura judia registrou na Espanha medieval uma verdadeira época de ouro. Em suas aljamas não só se cultivavam as ciências relacionadas com o estudo da Bíblia, seu alto nível cultural motivou que numerosos judeus ocupassem postos chave na administração dos Estados cristãos e exercessem uma enorme influência nas finanças e estruturas administrativas dos mesmos. Houve judeus em outras partes da Europa, porém, viviam marginalizados e tiveram que esperar o século XIX para se emanciparem e se afirmarem dentro da sociedade. (REBOIRAS, 2012, p.61)

Reboiras (2012) a partir da análise do alto nível cultural desta minoria religiosa constata que existia um enorme déficit cultural nas massas cristãs. “...a cristandade espanhola era uma sociedade de fronteira, uma sociedade que tinha encontrado sua identidade na luta contra o infiel. A ideologia da classe dirigente estava ditada pelas armas e não pelas letras.” (REBOIRAS, 2012, p. 61) O autor, ainda ressalta:

Com o apoio de intelectuais judeus procedeu-se, principalmente sob Afonso X, o sábio, a uma tradução e assimilação do acervo cultural árabe. Esta ação não só proporcionou um enorme impulso para as estruturas jurídicas dos



reinos hispânicos, mas também para a literatura e as artes plásticas. (REBOIRAS, 2012, p. 61)

O autor ainda salienta que, de um ponto estritamente cristão, esta cultura que vinha sendo desenvolvida sob influência da ciência, tanto árabe quanto judia, não estava em sintonia com os ideais unitários da cristandade. “A ordem social que se impunha na Espanha era um escândalo do outro lado dos Pirineus.” (REBOIRAS, 2012, p.61) Ele ainda afirma, que isto pode ser constatado, principalmente, na maneira de como eles tratavam os judeus, que era criticado dura e constantemente por Roma, pois na Espanha, tanto a convivência, quanto ao trato para com eles, não eram regulados pela rigidez que se impunha na Europa. Nos capítulos posteriores, veremos a partir da análise de documentos, referentes à esta época, como a legislação vigente nos séculos XII-XIII, representavam estas minorias, bem como demonstrar a aplicação destas na sociedade medieval ibérica.

Como se pode perceber, definir o conceito de tolerância não é uma tarefa das mais fáceis. Existe vários autores que refletem sobre o assunto, onde cada um deles traz argumentos e visões antagônicas interessantes de serem analisados. A partir desta inicial reflexão sobre o conceito de tolerância, neste contexto recheado de pluralidades, tanto culturais quanto religiosas, se faz necessário contextualizar o período e a cidade em que será empregado este termo. Demonstrando como estas minorias religiosas estavam inseridas nesta sociedade, salientando elementos como economia, estruturas sociais, formas de governo entre outros, no intuito de verificar as continuidades e rupturas existentes após o processo de “Reconquista” cristã.

## **2.1 A Toledo nos séculos XII-XIII**

Os antecedentes:

Para se compreender a Toledo nos séculos XII-XIII, torna-se necessário recuarmos um pouco no tempo com a finalidade de se fazer uma contextualização de como estava a Península Ibérica antes da “Reconquista”, para que depois se possa então fazer uma análise desta sociedade medieval.

Para se entender como estava em termos estruturais, sociais e culturais a Península Ibérica no processo de ocupação mulçumana no século VIII, podemos recorrer a visão de Menocal (2004), a qual salienta que esta região, como muito do que restou da Europa pós-românica, era um lugar cultural e materialmente árido, sendo governada por Roma durante quase seiscentos anos, tendo seu início, segundo a autora, por volta do ano de 200 a.c., dando continuidade a uma longa sequência de colonizadores e culturas mediterrâneas, sendo eles, fenícios, cartaginenses e gregos. Logo no início do século VIII, Menocal afirma que houve uma onda de conquistadores imigrantes que chegaram com todo ímpeto neste território. Os mulçumanos, na visão da autora, teriam se sentido seduzidos por esta região situada na extremidade ocidental do Mediterrâneo.

Outra autora que faz referência deste contexto é Carmem Lícia Pallazzo (2011), ao analisar estes deslocamentos salienta que, o califado da Síria mandou para lá tropas árabes e berberes vindas do Marrocos tentadas pelo que se dizia ser um reino visigodo extremamente rico. Segundo a autora, o primeiro contingente de conquistadores, em 711, cruzou o estreito de Gibraltar, estendendo assim o domínio islâmico ao ocidente. A autora afirma que este ano se constituiu um período de grande desenvolvimento para a Espanha, pois a população estava insatisfeita com a pobreza e com os altos impostos exigidos pelos reis visigodos, perseguindo os judeus com violência. Segundo Palazzo, esta população recebeu muito bem os mulçumanos que, depois de 711 continuaram a chegar nesta região em vários momentos, agora vistos não só como invasores, como também em correntes migratórias diversas.

Menocal (2004) nos traz mais detalhes sobre o descontentamento da população nesta região de domínio visigodo, onde salienta que algumas áreas da Península Ibérica passavam por um período de descontinuidade civil, ou seja, politicamente instável, religiosa e etnicamente fragmentado e culturalmente debilitado. Isto se dava, segundo ela, devido a extrema desordem política, na corrupção moral e na decadência dos últimos reis visigodos. Em uma análise mais profunda, Lowney (2007) argumenta que os visigodos, população que habitava a Península antes dos mulçumanos, haviam dado poucas razões para os espanhóis morrerem em defesa da Espanha, eles ganharam a antipatia dos judeus, que permaneceram nesta região neste período. Lowney afirma que estes governantes da Espanha certamente não teriam inventado o antissemitismo mas o teriam aceitado com fervor. Ainda segundo o autor, sua legislação proibia

os judeus a casarem com cristãos ou possuir escravos desta religião, declarava ilegal a prática das festividades religiosas judias, e ainda os oferecia a dura escolha entre a conversão, o exílio ou a escravidão. O autor argumenta que, os visigodos também ganharam a antipatia dos nobres espanhóis, pois teriam sido incapazes de estabelecer com êxito o princípio da monarquia hereditária, onde a cada morte na realeza desencadeava uma luta por a sucessão ao trono. Estes foram alguns dos fatores da instabilidade política que os mulçumanos encontraram ao chegar à Península Ibérica.

Ao se referir a população existente nesta região, no referido período, Lowney (2007) salienta que no século VII, antes da expansão do Islã, havia nesta região apenas uma décima parte do que existe na atualidade ( por volta de 40 milhões de habitantes), sobre a parte intelectual, o autor afirma que a palavra escrita era um mistério para a grande maioria desta população, e que a educação organizada não existia, salvo segundo o autor, algumas escolas monásticas ou de catedrais que se ocupavam de dotar seus clérigos de habilidades essenciais para os rituais da igreja.

Com a expansão do Islã pós-711, segundo o autor, aconteceu uma revitalização na economia e na vida cultural graças ao desenvolvimento do comércio e os avanços tecnológicos sem precedentes na Europa, onde ainda segundo ele, a vida cotidiana se transformou a medida que novas espécies como algodão foram implantadas na agricultura juntamente com novas técnicas de irrigação.

Fazendo referência de como se estruturava a economia, Menocal (2004) coloca que, ainda nesse período com um enorme desenvolvimento econômico, se deu um significativo aumento populacional não apenas nas cidades, mas também no campo. A autora salienta que a agricultura se tornou fonte de prosperidade e as rotas pan-mediterrâneas, tanto de comércio quanto de viagens, na qual haviam sustentado a prosperidade romana e que, segundo a autora eram vitais para o intercâmbio cultural foram refeitas e expandidas. Vale a ressalva, que os mulçumanos nunca chegaram a ocupar toda a península, as regiões montanhosas da costa atlântica a noroeste dos Pirineus mantiveram-se na posse dos cristãos.

A autora afirma que Al-Andaluz crescia e florescia com uma identidade bem distinta. Os mulçumanos, com sua nova língua, seus novos costumes e sua nova religião, constituíam, segundo Menocal (2004) mais ou menos um por cento da população total na primeira geração de conquista e colonização, e que dentro de poucas gerações, houve uma impressionante taxa de conversão ao islamismo, tanto por cristãos e populações pagãs, bem como por parte de muitos grupos étnicos mais antigos. Segundo a autora, essa conversão era por vezes estimulada e desejada, ou também pragmaticamente forçada pelo grande número de vantagens civis asseguradas a qualquer mulçumano, segundo Menocal (2004), sendo ele descendente de uma tribo de prestígio, ou apenas convertido na véspera. Então, segundo a autora, por toda península revigorada, o árabe foi adotado pelas comunidades das duas outras religiões, como a língua mais sofisticada e elegante. Deve-se levar em conta, segundo Menocal, que o novo estado islâmico não apenas permitiu que judeus e cristãos continuassem a viver lá, como também lhes oferecia proteção seguindo os preceitos do Alcorão.

Ainda segundo Menocal (2004), tanto a comunidade judaica quanto a cristã, em Al-Andaluz, dentro de pouco tempo haviam se “arabizado”. Para justificar sua afirmação, Menocal (2004) recorre a análise de um dos documentos mais famosos da época, o lamento de Alvarus de Córdoba, de meados do século IX, no qual refere-se sobre a queixa de que os jovens da comunidade cristã não sabiam escrever uma simples carta em latim, pois escreviam, ou aspiravam em escrever, odes em clássico árabe que competiam com as dos mulçumanos. O fato é, segundo a autora, que naturalmente a adoção do árabe nessas comunidades ocorreu por todo o mundo islâmico, nas palavras da autora:

Por princípio, todos os estados islâmicos eram (e ainda são) obrigados pelo Alcorão a não fazer mal aos Dhimmí, a tolerar a convivência de cristãos e de judeus em seu meio. Al-Andaluz foi além dessa postura fundamental de tolerância e tornou-se, desde o início, o lugar onde ocorreram relações inter-religiosas memoráveis e diferentes de quaisquer outras. Lá a comunidade judaica ergueu-se das cinzas de uma existência indigna de domínio visigodo, chegando a tal situação de prestígio que um emir que se proclamou califa no século X nomeou um judeu para ser seu ministro das relações exteriores. (MENOCAL, 2004, p. 42)

Para além da visão desta autora, podemos ainda recorrer a reflexão de Lowney (2007) onde salienta que, apesar da lei de tolerância que pregava o Alcorão, os cristãos e judeus viviam em um ambiente opressivo. Havia leis que proibiam tanto a construção de novas igrejas, quanto a reparação das já existentes e também estes estavam submetidos ao pagamento de um imposto pessoal especial, o jizya. O autor afirma que, estes cristãos, descendentes daqueles dos antigos colonizadores da Espanha, e que por vezes eram tolerados nesta sociedade, se viram,

segundo Lowney, degradados a ocupar o mesmo status social que os judeus. O autor ainda ressalta que, uma coisa era o que estava designado na lei, outra bem diferente era o que realmente acontecia, pois se de fato eram proibidas as construções de novas igrejas, como explicar o surgimento do monastério de Tábanos de Isaac<sup>4</sup>.

E por fim, sobre o surgimento dos judeus na Península Ibérica, Lowney (2007) afirma que nada se sabe com exatidão quantos ou o porquê esta crescente comunidade chegou a esta região. Segundo o autor, a única coisa que se pode afirmar é que eles chegaram muito antes que os mulçumanos e os visigodos e, praticavam seu culto na Espanha inclusive antes que os cristãos.

Para uma última análise, podemos recorrer visão de Dedeu (1992), onde este reflete sobre os últimos anos de Al-Andaluz sob domínio mulçumano. O autor salienta que em 1050, o país está inteiramente transformado. Segundo ele a Espanha é mulçumana, ou seja, dois terços meridionais da Espanha, onde ao sul, de uma linha que vai de Lisboa a Navarra, ao norte, a Espanha fria, segundo o autor, úmida, miserável, abandonada aos cristãos, e a Espanha meridional, rica e povoada e culta. Dedeu (1992) salienta que entre as duas, existia uma fronteira militar, pontuada por cidades fortificadas como Badajoz, Toledo e Saragoça, que ainda segundo ele estava duplicada por uma linha paralela na qual permitia aos exércitos que sobem do sul socorrer rapidamente qualquer ponto que esteja ameaçado.

Dedeu (1992) afirma que nesta Espanha mulçumana nem tudo são vicissitudes, a começar pela população que não tem homogeneidade. Nela, segundo o autor o Islã é tolerante, não forçando os cristãos a se converterem, mas o estatuto jurídico do cristão o situa em estado de inferioridade acentuada, onde segundo o autor, paga um imposto especial, não tem o direito de desposar uma mulçumana. Ainda segundo ele, exceto por raras exceções, os postos de comando lhes são vetados, mesmo assim, ocorrem as conversões, que são numerosas,

---

<sup>4</sup> Segundo o autor, nos escritos de Eulogio se menciona uma dezena de igrejas construídas em Córdoba e nos seus arredores nas décadas posteriores a conquista mulçumana da Espanha. Esta foram destruídas com medidas repressivas posteriores aos martírios. Ainda segundo o autor, Isaac entrou para um monastério sendo nomeado para um alto cargo do governo.

enfraquecendo dia a dia a comunidade cristã. Sobre os judeus, Dedeu(1992) afirma que são numerosos, imigrantes, vindo de toda parte, ou até mesmo sobreviventes das perseguições visigóticas. Seu estatuto, segundo o autor, é próximo dos cristãos e seu papel cresce na administração. “O Islã é majoritário. Mais ainda, a cultura é mulçumana: a organização social, os modelos familiares, os esquemas de pensamento são mulçumanos”. (DEDEU, 1992, p.35)

O autor salienta que, um pouco antes do ano 1.000 dos cristãos, Al-Andaluz se fragmentou em taifas<sup>5</sup>, em principados independentes e rivais, em permanente conflito. Dentro deste contexto, no início do processo de “Reconquista”, os reis cristão faziam exigências, não se pediam mais a proteção dos mulçumanos, Dedeu (1992) afirma que a impunham, cobrando verdadeiros tributos, as parias, o qual arruinavam os príncipes de Al-Andaluz e seus povos. Dedeu (1992) ainda afirma que, quem não pagasse era punido, em contrapartida, estes cristãos cumpriam a palavra e protegiam seus clientes contra quem quer que fosse, até mesmo em se tratando de proteger um mulçumano dos assaltos de um cristão. Dedeu (1992) ainda salienta:

Através de múltiplos contatos, duas sociedades se interpenetraram. Milhares de nobres e de soldados cristãos vindos do norte, amigos ou inimigos de acordo com as circunstâncias, viajavam e permanecem em terra mulçumana. Aprendem a língua do outro, observam seus costumes e seus gostos. (DEDEU, 1992, p.38)

Ainda segundo o autor, Afonso VI, rei de Castela, e conquistador de Toledo foi quem deu fim as taifas, pois mais do que expulsar os mouros, queria passar à frente dos outros reis cristãos, tendo necessidade sempre de mais dinheiro. Vale a ressalva, segundo o autor que, quase todas as taifas lhe pagavam tributo.

Sobre a Tomada de Toledo, esta foi tomada em 6 de maio de 1085, por Afonso VI. Nesse contexto, muitos mulçumanos fugiram dali, a comunidade mozárabe, segundo o autor, talvez a mais numerosa da Espanha, se apoderou de uma parte dos bens dos imigrantes e a comunidade judaica, em seu bairro reservado, estava inteiramente ali. Nas palavras de Dedeu (1992): “A capitulação era liberal: todos, inclusive os mulçumanos, conservavam os seus bens

---

<sup>5</sup> Segundo Cardaillac (1992) taifas em Al-Andalus são principados independentes que se formaram no início do século XI, depois da mudança do califado de Córdoba. Literalmente “facção”, “partido”.

e sua religião; as mesquitas seriam respeitadas; os impostos mantidos em seu nível anterior. O rei apoderava-se das possessões do soberano deposto e dos bens agora sem dono”. (DEDEU, 1992, p.38)

Para finalizar, o autor salienta que, nesse contexto, a igreja desperta, os papas apresentam-se pela primeira vez como elementos éticos, aglutinadores e diretores do ocidente, inclusive acima dos imperadores.

### **A “Reconquista”**

No século XII, na Europa, iniciou-se uma série de acontecimentos, onde segundo Menocal (2004), o território no qual havia sido anteriormente Al-Andaluz, se tornava cada vez mais opressivo. Este acontecimento, foi uma guerra de motivação religiosa entre cristãos e mulçumanos, e passou a simbolizar este momento histórico sendo denominado de Cruzadas. Segundo a autora, ao mesmo tempo em que ocorria estes embates, no interior dessas comunidades religiosas foram acontecendo mudanças estruturais, tanto em suas formas sociais quanto culturais, que segundo a autora foram tão grandes quanto aquelas. Para ela, a mais transformadora destas mudanças foi a rebelião de novas línguas vernáculas contra o latim, e também, ainda segundo ela, foi o período em que ocorreu o início do fim da participação islâmica e judaica na cultura medieval europeia, a qual vinha ocorrendo há vários séculos.

Menocal (2004) afirma que, a região de Al-Andaluz foi apenas um dos muitos alvos da Cruzada organizada por Inocêncio, papa de poder político inigualável, que segundo Menocal provocou enormes modificações no panorama cultural e ideológico na Espanha, que não se limitou apenas à Europa ou aos interesses cristãos. Segundo ela, já vinham ocorrendo guerras civis cristãos, ao longo de todo o século XII, onde dizimou estruturas políticas e sociais em cortes ligadas tanto ao norte da Espanha (Provença) quanto em regiões de Al-Andaluz.

Segundo Lowney (2007) enquanto a Espanha mulçumana se fragmentava, a Espanha cristã unia forças. Uma continuidade que pode ser notada é o pagamento de impostos. Segundo

o autor, os reinos cristãos acostumados a pagar impostos para evitar a invasão mulçumana haviam invertido a situação. Nas palavras de Lowney:

Los príncipes cristianos exigieron tributos anuales a sus Hermanos musulmanes, una práctica que continuaria, casi ininterrompidamente durante siglos. La retórica de la Reconquista puede haber mostrado a los monarcas cristianos de España profundamente comprometidos em la recuperación de la península para la cristandade, pero con frecuencia les resultaba más dedituable dejar intactos los pequenos estados mulsumanes economicamente importantes y cobrarles um tributo. (LOWNEY, 2007, p.125)

Lowney (2007) salienta que foi o reino cristão de Castela que mais se beneficiou com a repentina vulnerabilidade da Espanha mulçumana. Ainda segundo ele, a Espanha cristã, em 1085, guiada por Afonso VI, aproveitou a fragmentação de Al-Andaluz para sitiar e se apoderar de Toledo, uma das mais lindas cidades da região e antiga capital visigoda.

Segundo o relato de Quesada (1983), depois de sete anos de guerra em seu território, Toledo foi ocupada, e passou a ser governada pelo rei de Castela e Leão, Afonso VI, em 1085. Esta cidade, segundo o autor, conservava um valor simbólico no processo de “Reconquista” e restauração frente ao Islã. Ao que tudo indica, segundo o autor, esta região era mais apta no processo de repovoamento pois, era mais organizada e povoada. Segundo Quesada, os conquistadores que chegaram a esta região em 1085 encontraram não só uma população já instalada, como também construções, urbanas e rurais, aptas para o uso da população. Ainda segundo ele, as paisagens agrárias e tipos de cultivo estavam em pleno vigor, ao contrário do tipo de área encontradas por colonizadores entre Duero e Sistema Central, onde segundo Quesada, era uma região de terra arrasada e deserta, e que a iniciativa para o repovoamento teria que partir dos próprios colonizadores. Nas palavras de Quesada: “...las peculiaridades y permanências de la época islâmica hubieron de ser tenidas em cuenta y se integraron em el nuevo sistema social, de poblamiento y relación hombre/médio de diversa manera.” (QUESADA, 1983, p.75)

Ainda segundo o autor, as formas de povoamento e de construções não se modificaram, e Toledo continuou sendo a cidade principal. Outra continuidade que podemos perceber é sobre a economia agrária. Segundo o autor, estas grande paisagens, bem como o tipo de cultivo do campo toledano foi mais intensamente explorado que outras áreas de Castela nova, segundo as



tradições islâmicas e mozárabes. Quesada (1983) afirma que estes novos colonizadores tiveram que levar em conta algumas peculiaridades do sistema islâmico.

Então dentro deste contexto, como a cidade em questão, Toledo nos séculos XII-XIII, pode ser considerada ao mesmo tempo o centro da tolerância, entre estas três religiões e centro da “Reconquista”?

Para Cardaillac (1992) esta cidade, no período da Idade Média, e principalmente nos séculos referidos, é muito complexa, e se mostra sob aspectos aparentemente contraditórios. Ao analisar a população deste contexto, Cardaillac afirma que esta é bastante heterogênea, onde após a tomada da cidade pode-se distinguir múltiplos grupos ético-religiosos, para além das duas minorias religiosas protegidas, mulçumanos e judeus, haviam também segundo o autor, vários grupos cristãos, os mozárabes, os castelhanos, os francos e os novos convertidos. Ainda segundo ele, estas relações nem sempre são tranquilas e logo surgem problemas. Cardaillac salienta que porém, se instaura um *modus vivendi* a qual denomina-se tolerância.

Para exemplificar sua linha de pensamento, Cardaillac (1992) reflete como historiadores como Sánchez Albarnoz apresentam a Espanha medieval ligada ao contexto de reconquista e repovoamento. Historiadores como este citado acima afirmam, que para poder ocupar este solo e explorá-lo, se pedia a mouros que não emigrassem depois da reconquista e também, segundo esta corrente historiográfica, as comunidades judaicas eram acolhidas. A conversão de judeus e mouros não era exigida, mas pediam-se a eles que fossem súditos leais da Coroa.

Para Cardaillac (1992) a tolerância aparece sob a forma de um estatuto outorgado pelos governantes, onde estes desejavam desta forma facilitar a coexistência entre os membros das diferentes religiões. Para o autor, a Espanha pode ser considerada como o único país da Europa medieval, na qual estas minorias viveram juntas sem serem molestadas. Ele ainda afirma que a intolerância se manifestou ali mais tardiamente que em outros lugares, pois em outros países da Europa, os judeus foram expulsos muito antes do que em Castela. O autor, ainda salienta que a história social e cultural de Toledo na Idade Média, para além dos séculos que nos interessa, foi uma história de assimilação progressiva, inicialmente lenta, e depois precipitada dos grupos minoritários. Assim, sob este viés de pensamento, a tolerância ou a assimilação progressiva

enquanto *modus vivendi* pode ser compreendido pela permanência destas populações mouras e judaicas como uma necessidade pragmática de utilização de mão-de-obra no campo e também em outros espaços do reino. O autor conclui que:

....depois dessa época brilhante, aprofundou-se a noção de tolerância que, como às vezes aprendemos à nossa custa, só pode repousar sobre o respeito recíproco das comunidades e o reconhecimento de sua identidade. A história de Toledo nos mostra que da mistura do diálogo entre as civilizações pode surgir um enriquecimento mútuo. (CARDAILLAC, 1992, p. 14)

Na visão de Dedeu (1992), a Castela de Afonso VI, é uma potência regional dominante, e que a partir de 1085, com a tomada de Toledo, por mais de um século esta cidade será a fronteira da cristandade diante do Islã. Nesse contexto o intercâmbio cultural se faz, segundo o autor, entre castelhanos, francos misturados aos conquistadores e mulçumanos remanescentes. Para o autor, o contato entre os dois mundos é particularmente intenso na Espanha, sendo duradouro e não se restringindo apenas à guerra, mesmo se tratando no domínio político. A importância e a versatilidade fica à cargo, segundo o autor, dos jogos de aliança entre os soberanos das taifas e os soberanos cristãos. O autor argumenta que estes dois lados estão perfeitamente integrados a seus respectivos universos.

Nesse contexto, pode-se recorrer a visão de Montemayor (1992) o qual reflete como estava Toledo após a “Reconquista”. Ele salienta que logo em seguida de sua tomada, é incitado por seus soberanos a assumirem o título de imperadores. Segundo o autor, isto ocorre com o apoio do Papa onde, Afonso VII se afirmará acima dos reis cristãos, Fernando III será “o rei das três religiões” e mais adiante, Afonso X concretizará este ideal com a colaboração intelectual das três culturas.

Para o autor, com o Papa, o imperador se torna o outro sustentáculo do mundo ocidental medieval. Ainda segundo ele, na Espanha cristã, que durante muito tempo ficou à margem da Europa, esta ideia de império se transforma em um meio de reunir força contra os mulçumanos, que durante estes anos vai esta ideologia vai se refinando e fortalecendo.

O autor salienta que a tomada de Toledo dá uma nova dimensão a este sistema, onde esta apropriação juntamente com o seu passado de capital política e religiosa conferiria um outro estatuto ao monarca castelhano. Vale a ressalva, segundo o autor, que cada soberano, o interpreta em um sentido, mas de qualquer maneira Toledo é sempre uma peça chave nesse empreendimento. Ainda segundo ele, quatro foram os soberanos que levaram o sonho imperial tão longe quanto possível. O período em questão vai de 1078 a 1284. Durante estes séculos, segundo Montemayor (1992), o título de imperador é inseparável de Toledo e dos soberanos que a governam, entretanto, segundo o autor, muitas são as formas em que o império se reveste neste período, e ainda segundo ele, cada soberano dá, segundo a sua pessoa e seu ambiente, uma expressão e um conteúdo muito particulares. Montemayor afirma que pode-se destacar quatro imperadores que estão ligados especialmente a esta visão: Afonso VI, Afonso VII, Fernando III e seu filho Afonso X.

O período que nos interessa, particularmente, é Toledo nos séculos XII-XIII, governado por Afonso X. Segundo Lowney (2007) os contemporâneos o chamaram “el sábio” devido aos exércitos militares de seu pai. No entanto, segundo o autor, ele parecia menos preocupado pelas campanhas militares que por seu ambicioso projeto acadêmico que era reunir todo o conhecimento disponível que tivera o mundo sobre astronomia. Nas palavras do autor:

Alfonso aspiraba a ser empreendedor de toda la Europa Cristiana, un sueño que persiguió incluso cuando la rebelión en España casi le custo una porción de su próprio país. Luchó contra los ejércitos mulsumanes, y más adelante se alió com estos para atacar su próprio reino. Incluyó a eruditos judíos entre sus círculos más íntimos, aun cuando los injuriaba em su poesia. El reinado de Alfonso fue visionário y al mismo tempo plagado de equivocaciones, inspirado y la vez torpe; em última instancia, y em mucho aspectos importantes, significó um cambio para el mundo. (LOWNEY, 2007, p. 245)

Segundo Silveira (2013) além de rei guerreiro, Afonso X foi poeta e amante do conhecimento. A autora salienta que sua corte ficou conhecida pela reunião, convivência e colaboração de intelectuais provenientes de diversos lugares e credos. Silveira afirma que, principalmente nas traduções do árabe para o castelhano, judeus mouros e cristãos, trabalhavam juntos para construir um reconhecido espaço de trocas culturais na corte afonsina. Neste ambiente, segundo a autora, as trocas foram pacíficas e incentivadas pelo monarca patrono das artes. Porém, ainda segundo a autora, esta realidade “harmônica”, poucas vezes atravessou os muros do castelo, e o contato destas três religiões foi restringido, por vezes rechaçado, mesmo que, na maioria das vezes inevitável.

Por fim, para mostrar a grande complexidade desta sociedade, podemos recorrer a Lowney (2007), onde este salienta alguns aspectos/elementos desta sociedade sob o reinado de Afonso X. O autor afirma que este monarca para além se sua destreza política, tinha um programa cultural magnífico, podendo ser constatado na revolução das artes, das ciências, das leis e inclusive da língua que falavam os seus súditos. Ainda segundo o autor, os historiadores em geral criticam sua maneira de governar, elogiam suas qualidades acadêmicas e reconhecem que ele converteu a Espanha em um verdadeiro centro cultural.

Ainda segundo Lowney (2007), Afonso X redigiu um código de leis que foi consultado por muito tempo em todo o mundo, ainda segundo o autor, muito mais que qualquer outro livro de leis na História. Vale a ressalva que, estas leis, veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte. Para além disso, o interesse de Afonso X, perpassa a literatura, a poesia, as artes, a história, as religiões comparadas, e inclusive o xadrez e os desenhos reais, para o autor este programa cultural poderia parecer muito amplo, ou carente de sentido, porém estes variados interesses estavam unidos, segundo o autor, para uma visão de grande alcance, converter a Espanha em um reino mais unificado, mais culto e mais justo.

Como pode-se perceber, a Península Ibérica, mais precisamente Toledo, coexistem uma pluralidade de religiões, culturas e, identidades antagônicas entre si que por vezes estavam em estado de guerra, ou convivendo em uma limitada tolerância para com essas minorias. Para além do quadro geral mostrado anteriormente, no qual demonstra esta diversidade cultural-religiosa, existe códigos de leis que regem esta sociedade e estes indivíduos. O objetivo agora será, destacar quais as leis que estavam em vigor neste contexto, tentando entender como se deu o exercício da tolerância medieval no governo de Afonso X, considerando os debates anteriores, mas também buscar compreender a concepção de alguns conceitos como identidade, fronteira (cultural, religiosa e da tolerância) para melhor entender este contexto.

### 3. Sobre os conceitos de fronteira, cultura e identidade

Para poder se compreender como era a legislação vigente bem como a sua aplicação na Península Ibérica medieval, torna-se necessário abordar conceitos como fronteira, física e intangível, cultura e identidade. A análise destes termos nos permitirá entender de que forma as diferentes religiões conviviam neste complexo período que foi a Toledo dos séculos XII e XIII, e também como estas relações eram estabelecidas, dentro deste espaço fronteiriço, o qual proporcionou diversas trocas culturais entre os diferentes grupos neste ambiente.

O termo fronteira pode ser compreendido em dois aspectos, o primeiro como um marco físico, geográfico que tem por finalidade demarcar regiões e para além delas os limites políticos, sociais, econômicos e culturais de cada população. O segundo, aqui primeiramente denominado intangível é a zona de encontro entre diversas segmentos, sejam eles de ordem cultural, religiosa ou identitária, onde neste espaço podemos constatar o entrelaçamento dessas comunidades através da compreensão de como estes indivíduos, de diferentes povos, conviviam nesta região, bem como as trocas culturais que ocorreram neste ambiente e período.

Segundo Calado (2007) no período medieval, mais precisamente na “Reconquista cristã” entre os séculos XII e XIII, o autor salienta que esta fronteira física pode ser entendida a partir do conceito de “Marca”. Segundo ele, isto quer dizer que, este é um espaço o qual divide dois grupos, o Islã e os cristão, e ao mesmo tempo recebe influência desses mesmos corpos sociais os quais estão demarcados nesta linha fronteiriça. O autor ainda ressalta que, esta fronteira entre mulçumanos e cristãos, pode ser considerada um espaço territorial e social que engloba indivíduos de diferentes religiões, sociedades ou civilizações, nesse contexto acarretaria uma área de fronteira bastante heterogênea, e ainda segundo ele “...só se conseguem conhecer, com alguma clareza, as elites, os grupos sociais que viviam em sua maioria em centros urbanos, onde estariam concentradas as principais atividades industriais, comerciais e administrativas.” (CALADO, 2007, p.54) O autor ainda ressalta que, a “Marca” pode significar o entendimento do espaço onde um grupo social utiliza seus conhecimentos adquiridos em ocasiões específicas, como em situações de guerra, pois estas populações fronteiriças estão habituadas à este espaço, rigoroso, onde sofre influência de duas comunidades beligerantes. Para além destas considerações, Calado ainda afirma que, os embates pela conquista e

povoamento não possuíam “...uma integração territorial segura e jurisdicional do ponto de vista administrativo, sob uma das monarquias conquistadoras.” (CALADO, 2007)

Ainda seguindo esta linha de pensamento sobre a fronteira física, recorreremos a visão de Zlatic (2013) salienta que, para se compreender a importância da fronteira no mundo contemporâneo, torna-se necessário abordar o debate historiográfico sobre os elementos que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a formação dos limites fronteiriços no medievo ibérico. Nessa perspectiva, pode-se entendê-lo através de uma concepção rígida ou, mostrando a permeabilidade contida nestas zonas limítrofes.

Segundo Zlatic (2013), as primeiras noções de fronteira que nos são apresentadas partem da geografia, a qual mostram os limites fronteiriços do globo terrestre como a nossa cidade, os estados do Brasil, os países do mundo. Com isso, segundo o autor, passamos a perceber este globo como uma grande imagem sendo formada por pequenos espaços, onde as cores se alternam e se separam por uma grossa linha preta. Assim, nesse pensamento, Zlatic argumenta que, tomamos consciência dos limites políticos, econômicos, sociais e culturais segundo o qual os homens se dividem. O autor salienta que, posteriormente à esta visão, os conceitos como o de globalização e o fim das fronteiras globais nos são apresentados e, ao mesmo tempo, assistimos as disputas por limites territoriais entre Israel e Palestina ou, a Catalunha que querem sua emancipação e independência frente à Espanha. O autor argumenta que, diante deste quadro de disputa territoriais, ondas de imigrantes que chegam aos Estados Unidos e a Europa questionam tanto a rigidez destes limites quanto lançam um desafio “[...] o convívio de diferentes culturas e a relação entre o eu e o outro.” (ZLATIC, 2013, p.486)

Zlatic (2013) aponta que, a partir desses exemplos citados, é possível constatar que a fronteira é um tema de constante interesse e estudo por parte dos estudiosos sobre o assunto. O autor ainda ressalta que, por mais que a configuração fronteiriça da política global seja uma realidade recente, ou seja, esta é constatada a cerca de duzentos anos, historiadores tanto da Idade Moderna e Contemporânea quanto aqueles que estudam o período antigo e medieval, dedicam seus estudos propondo teorias explicativas para dar conta do nascimento dos limites

fronteiriços, nesses períodos históricos, evidenciando assim, segundo o autor, a sociabilidade entre os povos situados em cada um dos lados estabelecidos por eles próprios.

Zlatic (2013) argumenta que, diante desse contexto, para compreender esta problemática, se deve abordar a construção da fronteira peninsular medieval através de alguns pontos, dentre eles pode-se destacar a identidade religiosa, a qual é tida, segundo ele, como determinantes entre os conflitos entre cristãos e mulçumanos durante o processo da Reconquista, e o limite da naturalidade entre os reinos cristãos, os quais foram se estabelecendo, ainda segundo o autor, a partir de ações diplomáticas- militares entre os monarcas. “Ao mesmo tempo, pretende-se apresentar a permeabilidade a pouca rigidez dos limites fronteiriços naquele período, os quais possibilitavam relações entre inimigos, sejam elas de cooperação ou de violência belicosa.” (ZLATIC, 2013, p.486)

Para além da fronteira física, podemos recorrer a uma outra visão dentro deste contexto cultural e social, partindo da concepção da fronteira, como algo móvel, permeada de simbolismos. Esta fronteira segundo Junior e Chiappini (S/D) é considerada sem um “território” pré-estabelecido, “[...] uma construção imaginária constituída e passível de ressignificações.” (JUNIOR e CHIAPPINI, S/D) Os autores ainda ressaltam que a partir destas considerações, podemos afirmar que o termo fronteira é carregado de um imaginário que está fortemente vinculado a noção de território e territorialidade. Para além desta concepção, Junior e Chiappini afirmam que a jornada do termo ao longo dos séculos XX e início do XXI foram pautadas na tentativa de desvincular a noção do termo fronteira como algo ligado de maneira indissolúvel e indissociável de um dado território. Nesta visão, ainda segundo os autores, os estudiosos do tema abordam este conceito como base para análises do imaginário, onde mais do que marcos físicos ou naturais, são entendidas como sendo simbólicas. Estas segundo Junior e Chiappini são produtos para a representação de um mundo, segundo eles paralelo, o qual por meio de sinais os homens se percebem e se qualificam a si próprios. Assim, nesta concepção, a fronteira é impregnada de mobilidade. Nas palavras dos autores:

Nesse sentido, a fronteira é uma zona de articulação entre diferentes culturas, etnias, povos e modos de vida que deseja e ensaja o contato e a transculturação. A sua riqueza consiste em possibilitar os processos

de intercâmbios entre os homens, e entre os homens e o meio em que vivem. (JUNIOR e CHIAPPINI, S/D)

Junior e Chiappini (S/D) ainda refletem que este termo pode ser explorado como metáfora quando relacionado ao seu lado conceitual, não podendo ser entendida somente pelo modo que delimita, e sim também, como algo que se revela, se define no seu interior, sendo metáfora e conceito ao mesmo tempo. Portanto, a partir destas considerações, os autores salientam que, devemos pensar em uma concepção que busque abordar a compreensão tanto das “percepções” quanto de suas “representações” sobre ela no tempo e no espaço, no intuito de demonstrar seus sentidos sociais que estão presentes em seu significado.

Outra autora que reflete a fronteira como um fator simbólica é Souza (2014), onde afirma que neste contexto cultural e social o termo pode ser considerado um desdobramento da ideia de Nação. Nesta visão, a autora salienta que esta concepção é encarada como sendo uma construção discursiva e por isso, podendo ser compreendida com implicações simbólicas. Para esta autora, a fronteira denuncia as tensões entre dois espaços, sendo eles o dentro e o fora, ou seja, o eu e o outro. Ainda segundo ela, nestas imbricações entre estes pares, se resulta em uma “zona híbrida” (SOUZA, 2014) onde nela ocorrem o contato entre dois polos. Souza ressalta que, tratar de fronteira é tratar de limites, demarcações, o para ela “[...] pressupõe o dentro e o fora, o mesmo e o diferente.” (SOUZA, 2014, p.476) Sendo assim, esta visão é proveniente de uma discussão sobre a diferença para se refletir sobre as formas de lidar com ela. Portanto, ela parte da concepção de fronteira como ordem simbólica, ao delimitá-la no seu plano cultural e social e a partir disto estabelecer os espaços onde cada indivíduo pode ocupar em relação ao outro grupo e sua cultura. Souza, citando Pesavento, ao refletir sobre o artigo “Além das fronteiras” (2002) afirma que estes limites simbólicos atuam na representação da realidade, sob a forma onde cada sujeito vivencia a sociedade, o grupo e a cultura, assim:

Sabemos todos que as fronteiras, antes de serem marcos físicos ou naturais, são sobretudo simbólicas. São marcos, sim, mas sobretudo de referência mental que guiam a percepção da realidade. Nesse sentido, são produtos dessa capacidade mágica de representar o mundo por um mundo paralelo de sinais por meio do qual os homens percebem e qualificam a si próprios, ao corpo social, ao espaço e ao próprio tempo. Referimo-nos ao imaginário, este sistema de representações coletivas que atribui significado ao real e que pauta os valores e a conduta. Dessa forma, as fronteiras são, sobretudo, culturais, ou seja, são construções de sentido, fazem parte do jogo social das representações que estabelece classificações, hierarquias, limites, guiando o olhar e a



apreciação sobre o mundo. (PESAVENTO, 2002, p.35-6 apud SOUZA, 2014, p.476)

Assim, segundo Souza (2014) por este viés de pensamento, esta concepção de fronteira podem direcionar, ou até mesmo guiar identidades, construindo-as, atuando como mediadoras das relações e interconexões entre o eu e o outro. A autora reflete que, a dimensão simbólica da fronteira pode ser moldada a partir da alteridade, pois isto, segundo ela, pressupõe uma linha de mão dupla, ou seja, ao mesmo tempo que estabelece diferenças, dentro e fora, precisa da mesma para existir. Assim, este terreno é minado de ambivalências, e por esta razão, o lugar próprio para o diálogo entre estas diferentes comunidades. Assim na visão da autora:

A fronteira é o limiar dos espaços culturais e sociais, demarca suas portas de entrada, é o local em que ocorre o contato inicial com a cultura, marcando a passagem para o interior de um ambiente cultural. É como o patamar junto a uma porta: local onde ainda não se está de fato dentro do ambiente que a porta encerra, mas também não se está completamente alheio ao espaço resguardado pela porta. (SOUZA, 2014, p.477)

Assim, segundo Souza (2014), pensar neste sentido, este limiar é carregado do simbolismo das fronteiras invisíveis, permitindo portanto, segundo a autora, o acolhimento e a rejeição simultaneamente, os quais ocorrem a todo momento pelas mesmas motivações. Então, ainda segundo ela, paradoxalmente, ela divide e permite a união. Antes de nos adentrarmos na fronteira como lugar de trocas culturais, de interações e mobilidades culturais, torna-se necessário refletir sobre o que entendemos, definimos por cultura, para a partir de então compreender como ocorriam estas trocas culturais.

Junior e Chiappini (S/D) salientam que o termo cultura possui uma trajetória marcada por ressignificações em seu sentido ao longo do seu percurso histórico. Os autores afirmam que esta palavra tem sua origem no latim, no início do século XVI designando “cultivo da terra”. Eles argumentam que o sentido figurado do termo cultura começa a se impor a partir do século XVIII, sempre carregando consigo um complemento como “cultura das artes” ou “cultura das letras”. Porém, ainda segundo Junior e Chiappini, progressivamente este, aos poucos, se liberta destes complementos, acabando por ser empregado para designar a “formação”, “a educação do espírito” (JUNIOR E CHIAPPINI, S/D) A partir do século XX, segundo os autores, ocorreu uma mudança radical na forma de compreender o termo, esta se dá através das abordagens da

etnologia e da antropologia e de outras áreas do conhecimento, que agora não mais veem a cultura como sendo algo singular e sim passa a ser percebido como universal e seu entendimento no plural.

Para Junior e Chiappini (S/D) atualmente as concepções que se tem sobre cultura dão conta deste caráter plural tanto do termo quanto do conceito, e para além disto, abarca sua complexidade e importância nas sociedades, sendo configurado como um padrão de significados que são incorporados nas formas simbólicas. Estas podendo incluir ações, manifestações verbais e outros, a partir dos quais, ainda segundo os autores, os indivíduos se comunicam entre si e partilham suas próprias experiências.

Sobre Toledo e transmissão da cultura intelectual, Quesada (1983) salienta que a situação de fronteira destas civilizações permitiu a esta cidade um papel importante e decisivo nesse contexto como um lugar de ‘transmissão de cultura’. Isto se deu, segundo o autor através das traduções do árabe para o romance e deste para o latim. Como consequência deste processo surgiram numerosas obras tanto de filósofos quanto de cientistas, mulçumanos e gregos, onde o autor salienta que até o século XII a Europa ainda não havia conhecido. Ainda segundo o autor, a importância destes centros de tradução, em especial o de Toledo, possibilitou a continuidade e quantidade de obras traduzidas o que proporcionou um grande impulso intelectual na Espanha medieval.

Quesada (1983) ressalta que nestes lugares trabalharam como tradutores judeus e moçárabes, ambos conhecedores do árabe, também trabalharam clérigos castelhanos os quais, traduziam as obras e passavam seus resultados aos seus respectivos países. No entanto, segundo o autor, não é certo que tenha realmente existido a escola de tradutores de Toledo, porém isso não diminui a relevância deste trabalho. Nesse contexto, segundo Quesada, desde 1160, Toledo se converteu no principal centro de traduções em solo ibérico. A partir do século XIII, segundo o autor, esta atividade se renova com o patrocínio do rei Afonso X, o sábio, que se utilizou de rabinos judeus, de mulçumanos, juntamente com clérigos cristãos na tradução do árabe para o castelhano com maior frequência que o latim. Outra autora que reflete sobre influenciar ou ser

influenciado a identidade cultural do idioma é Silveira (2013). Esta salienta que em Córdova, no ano de 855, sob o domínio mulçumano, o latim seria para os moçárabes mais do que um elemento litúrgico, segundo ela, este se tornou a expressão social e cultural da identidade destes cristãos frente ao árabe,”[...] o idioma do mulçumano e meio de expressão da alta cultura em Andaluzia.” (SILVEIRA, 2013, p.2) Isto significava, segundo a autora que, o moçárabe que almejasse uma ‘melhor educação’ tanto na escrita da poesia local quanto da leitura dos textos precisava dominar o árabe. Já em Castela, no ano de 1408, Silveira argumenta que, sob o domínio cristão, o caso é o oposto pois, dentro deste contexto o ‘mourisco’, em situação degradante, leva até as últimas consequências a tentativa de salvar sua ‘lei sagrada’ para as gerações que não mais conheciam o árabe. Silveira ressalta que:

Nem o latim nem o árabe. Ao longo do tempo, entre estas duas situações, é o romance que se torna o meio de comunicação desta península multicultural. Dialectos comuns aos cristãos, judeus e mulçumanos. Acima da fronteira religiosa que o latim e o árabe representavam, elevou-se a identidade de pertencimento a uma terra. (SILVEIRA, 2013, p.131)

Nesse contexto, segundo Silveira (2013), assim como os outros reis ibéricos, Afonso é uma peça chave no processo de transformação do romance em língua oficial. Ainda segundo a autora, a atitude de Afonso X pode ser compreendida como uma tentativa de verter o conhecimento ocidental e oriental para o castelhano. Assim, segundo a autora, podemos perceber a preocupação do monarca com a precariedade de conhecimento dos latinos, a partir da fundamentação da prática ao mandar traduzir textos astronômicos e astrológicos do árabe para o castelhano. A autora ainda reflete:

Observa-se, diferentes atitudes frente à mutua influencia advinda da coexistência das culturas na forma de confrontação, resistência, aceitação, bem como de entrelaçamento cultural. Influenciar e perceber a influência do “outro” naquilo que reconhecemos como “nosso” conduz-nos ao sentimento de perda de identidade e orientação, no entanto, adaptações, fusões e reconstruções são processos inevitáveis nas zonas de fronteiras, sejam elas espaciais ou culturais. Ali, onde a separação entre o “nosso” e o “d’outro” são exigidas, emergem também questões à volta do reconhecimento, da aceitação ou do rechaço e, finalmente, a questão das fronteiras da tolerância. (SILVEIRA, 2013, p.132)

Por fim, e não menos importante, faremos um arrazoado sobre o conceito de identidade, para poder compreender como estes indivíduos conviviam para além deste espaço fronteiro,

onde ocorriam trocas culturais a todo momento, e deste modo as identidades eram sendo influenciadas dentro deste contexto.

Faria e Souza (2011) para analisar o conceito de identidade refletem sobre o pensamento de Ciampa (1987) onde o qual entende a identidade como uma metamorfose, ou seja, em constante processo de transformação, e ainda segundo ele, como sendo o resultado entre o entrecruzamento das histórias das pessoas, seu contexto tanto social quanto histórico e seus projetos. A identidade, na reflexão destes autores, tem o caráter dinâmico, o qual se pressupõe a uma personagem, onde este é proveniente da vivência pessoal a partir da padronização da cultura, sendo fundamental para a construção da identidade. Os autores salientam que: “As diferentes maneiras de se estruturar as personagens resultam diferentes modos de produção identitária. Portanto, identidade é a articulação entre igualdade e diferença.” (FARIA e SOUZA, 2011, p.36)

Outro autor que Faria e Souza (2011) recorrem para compreender o conceito de identidade é Dubar (1997) o qual, concebe a identidade como sendo o resultado do processo de socialização. Na reflexão destes autores, sob a visão de Dubar, isto se dá a partir da compreensão do cruzamento dos processos relacionais que é a análise do sujeito pelo outro, onde segundo este autor, ocorre dentro dos sistemas de ação no quais os indivíduos estão inseridos, e também ocorre através da biografia, onde ainda na reflexão destes autores, tratam da biografia, habilidades o projetos das pessoas. Assim sob esta perspectiva: “[...] a identidade para si não se separa da identidade para o outro, pois a primeira é correlata à segunda: reconhece-se pelo olhar do outro.” (FARIA e SOUZA, 2011, p.36) Ainda segundo eles, esta relação entre ambas é problemática, pois não se pode vivenciar a experiência do outro e, só pode ocorrer dentro do processo de socialização.

Assim, ainda na reflexão de Faria e Souza (2011), sob a ótica de Dubar (1997), a identidade é sempre construída e nunca dada, onde a identificação sempre vem do outro, e segundo eles, também se pode recusar para se criar outra. Nesta visão, o processo de construção

de identidade é dada pela formação identitária pois entende que são várias as identidades a qual podemos assumir.

Para além destes autores trabalhados por Faria e Souza (2011), eles ainda recorrem o olhar de Bauman (2005), o qual entende a identidade em uma perspectiva sociológica, sendo o foco a pós-modernidade. Nesta perspectiva, segundo os autores, a identidade se revela como invenção e não como descoberta, assim, esta seria um objetivo, uma construção. Sua essência, segundo eles, se constrói através de vínculos que conectam as pessoas umas às outras e, sendo estes vínculos vistos como estáveis. Segundo Faria e Souza, nesta mesma linha de pensamento de Bauman (2005), Stuart Hall (2006) reflete sobre identidades culturais, sob esta perspectiva este conceito apresenta-se como aspectos de nossas identidades que vão surgindo a partir do sentimento de pertença à culturais tanto étnicas, raciais quanto linguísticas e religiosas, porém acima de tudo nacionais. Para além desta visão, Hall ainda salienta que, as identidades correspondentes a um determinado mundo social estão em declínio, visto que, segundo ele, a sociedade não pode mais ser compreendida como sendo determinante e sim dentro de um processo de mutação e movimento. Como consequência, segundo esta concepção, a todo momento surgem novas identidades em um processo de fragmentação do indivíduo, e a partir desta fragmentação não seria mais possível oferecer afirmações conclusivas sobre o que é identidade, pois este, segundo ele, é um assunto complexo e tem que se levarem consideração vários autores. “Em síntese para este autor, identidade, sociedade e cultura não se separam.” (FARIA e SOUZA, 2011, p.38)

Para além destas reflexões, podemos recorrer a visão de Laroche (2007) onde afirma que na Península Ibérica ocorreu o cruzamento de vários povos, e nela se deu numerosos intercâmbios comerciais com outras regiões. Para a autora, tanto o comércio quanto a convivência e os conflitos, transformaram, em maior ou menor grau, os peninsulares. A autora salienta que no período que marcou a união do império da Coroa de Aragão com a de Castela, a península estava no apogeu de sua própria afirmação. Porém, com a perda de poder político e também de suas colônias, em 1898, o império da Espanha foi desestabilizado e passou a buscar sua verdadeira essência para compreender quem era e o que havia acontecido. Este movimento de 98, segundo a autora, passou a buscar lugares, paisagens, tradições, línguas e figuras para caracterizar o “típico” espanhol. Nesse contexto, Laroche salienta que, os pensadores não se colocaram de acordo no que podia caracterizar este espanhol nem os fatores que determinavam a construção de sua identidade, tanto na sua maneira de viver quanto em seus valores, tampouco

em que momento da história se havia podido chamar este de “espanhol” e não de germânico, romano ou aragonês. Para a autora esta “hispanidade” é um conceito muito complexo pois, o povo espanhol se forjou ao longo do tempo e para responder tal problemática, na visão da autora, é preciso responder a pergunta sobre qual o papel esses contatos com outras civilizações tiveram dentro deste processo.

Larochelle (2007) questiona que o espanhol seria aquela que apenas havia nascido na península ibérica em qualquer momento da história ou quando nasceu o sentimento de pertença dele a este território? Outra problemática que a autora traz é que se antes da invasão árabe de 711 já havia uma essência espanhola ou ao contrário, tendo esta essência surgido após o ocorrido? E por fim ela ainda argumenta de que maneira o contato com o “outro” dentro deste contexto de dominação, de tolerância e intercâmbio favoreceu a construção desta identidade? Para tentar resolver a questão, a autora, analisa dois estudiosos do assunto que são Claudio Sanchez-Albarnoz e Américo Castro, os quais, segundo ela, escreveram as últimas obras de relevância sobre o tema no século XX.

Larochelle (2007) salienta que o tema “identidade espanhola” tem suscitado muito interesse de pessoas ao longo de toda a história. A autora ressalta que a geração de 1898 procurou buscar a “alma” espanhola no campo de Castela quer na sua paisagem, quer em sua língua e tradição. Para entender este contexto, Américo Castro, em 1848, escreveu uma obra denominada “*España em su historia: cristianos, morros y judios*”, segundo Larochelle, com esta obra Castro revolucionou tudo o que já se havia escrito sobre o caso espanhol. A autora afirma que o intuito de Castro era compreender como se formou e se desenvolveu o que hoje denominamos de forma hispânica de vida. Larochelle ressalta que a visão de Castro parte sob a ótica da Espanha moderna que começou com a invasão mulçumana, em 711, e que a “morada vital”, ou seja a maneira de pensar e atuar dentro de uma coletividade, seria o resultado, segundo ela, obtido com o enfrentamento com os árabes. Assim, entre os séculos VIII e XII se teria construído a consciência do ser espanhol. Nas reflexões da autora:

La España (711- 1492) marca una ruptura con lo anterior: el “español” se identifica como “cristiano” y convive con los judíos y los moros – hasta ocho siglos en algunas regiones – unas veces luchando unos contra los otros; y otras, tolerándose o intercambiando. Pero sin esa convivencia, el “español” no sería

lo que es ahora. Las influencias se reflejan em esferas muy diversas: em la arquitectura, la ciência, el léxico, la literatura, la música, etc.. (LAROCHELLE, 2007, p.43)

Então, segundo Larochelle (2007) a imagem que Castro faz sobre o espanhol é de um “cavaleiro cristão” que necessita de algum prestígio tanto religioso ou quanto de honra. A autora ainda salienta que, segundo esta visão, este cavaleiro é orgulhoso e heroico, fundado no mundo da crença e não do pensamento. Porém a autora questiona de onde surge essa hispanidade? A autora argumenta que esta parte do conhecimento da ‘morada vital’ integrada pela presença de um grupo, consciente de suas dimensões coletivas e territoriais, de um passado vivo, assim:

Según Castro, eran pueblos estáticos e incapaces de evolucionar, de modificar sus tradiciones o crearse otras. El autor cree que no vale la pena buscar alguna “hispanidad” entre ellos, porque no hay nada que encontrar. ¿Y los romanos? No juzgó pertinente escribir ni un capítulo sobre ellos en España en su historia: cristianos, moros y judíos porque está seguro de que el “español” empieza en el 711. Afirma que los romanos de la Península eran romanos, ¡pero nunca “españoles”! Lo que sí admite es que lo que llamamos hoy “español” debe su existencia a las “ruinas” de todos esos pueblos. (LAROCHELLE, 2007, p. 44)

Larochelle (2007) salienta que na contramão deste viés de pensamento há Albarnoz (1962). Fazendo uma análise sobre suas reflexões a autora argumenta que para ele todas as lutas e invasões que ocorreram na península ibérica desde o período neolítico permitiram “[...]“crear en el español una singularísima contextura vital.” (LAROCHELLE, 2007, p. 44) Nesta perspectiva, segundo a autora, a história se daria sob o entrecruzamento da paz e da guerra, da cultura e de estilos vitais. A autora ainda afirma que Albarnoz não entende porque Castro não reconhece os mil anos que antecedem a invasão mulçumana, e crê que a chave para o contexto hispânico se encontra neste período pré-mulçumano, “[...]y que la Reconquista desvió la nación hispana de su verdadera naturaleza.” (LAROCHELLE, 2007, p. 44) então, sob esta perspectiva, o contato com os romanos permitiu ao espanhol afirmar-se como povo, e nesse sentido, segundo a autora, a língua adotada pela maioria desempenhou um papel unificador do mesmo.

Castro (2012) salienta que o problema da identidade do “espanhol”, para além destas duas visões de Américo Castro e Sanchez-Albarnoz, já preocupava toda uma geração anterior de historiadores e intelectuais, os quais buscavam compreender que homem era este espanhol e

sobre quais pressupostos estavam pautadas sua identidade. O intuito deste trabalho não resolver esta problemática mas, o fato é que estes autores tiveram grande influência no que foi produzido posteriormente sobre o assunto, e que contribuiu, de certa forma, para a compreensão da noção de convivência entre estas populações e que irão buscar pensar como se dava a relação entre cristãos, judeus e mulçumanos na Península Ibérica, no período da Idade Média. Para a autora, esta origem medieval da identidade espanhola é uma construção do século XX, Castro ainda ressalta que, esta tende a enfatizar as trocas culturais como evidência de um clima harmônico e aceitação das minorias religiosas, o que para ela é na verdade processos distintos onde a igualdade social não se equivale as trocas culturais.

Como já foi explicitado anteriormente, existem na historiografia vertentes que afirmam uma “suposta” convivência harmônica entre estas três religiões, outra que vai na contramão afirmando que estes grupos eram segregados, descriminalizados. E uma terceira que relativiza ambas visões e argumenta que podemos pensar este convívio partindo do pressuposto da relativização do conceito de tolerância, sendo este de certa maneira limitado. Seguiremos este último viés de pensamento para analisar estas trocas culturais bem como as relações travadas entre estes grupos.

Ainda segundo Castro (2012), ao refletir sobre a visão de Thomas Glick (1979) argumenta que este faz uma reflexão bastante pertinente ao analisar as trocas culturais no medievo. Segundo ela, este autor aborda esta questão de maneira muito clara, e chama a atenção para um equívoco, segundo ele, bastante comum entre os historiadores que refletem sobre este tema. O primeiro é que são fenômenos mutuamente excludentes tanto as trocas culturais quanto a crença sobre os conflitos étnicos, e a segunda seria a identificação de aculturação com assimilação. A autora argumenta que de acordo com o primeiro ponto, parte do princípio em pensar que o conflito e as trocas culturais se excluem mutuamente. Para ela, os historiadores que insistem no caráter conflitivo destas relações entre culturas subestimam o valor das trocas culturais, ou ainda segundo ela, buscam pequenos intervalos de calma no meio destes conflitos como explicação como estas se deram. Sobre o segundo ponto, Castro ressalta que, como Glick, esta vertente argumenta que estes fenômenos são distintos, um sendo cultural e o outro social, ela ainda salienta que não existe qualquer implicação direta entre eles pois, a redução da distância cultural não implica sobre a diminuição social. Assim a autora argumenta:



Um maior interesse por certos aspectos da cultura do outro grupo ou uma maior troca cultural nada tem a ver com uma maior aceitação do outro como um igual ou que a sua participação naquela sociedade, enquanto grupo, se dará nos mesmos termos que aquela vivenciada por quem estivesse de acordo com a norma, ou seja, os cristãos. (CASTRO, 2012, p.32)

Castro (2012) ainda argumenta que, o fato de na corte de Afonso X ter existido uma escola de tradutores em Toledo, ou o fato do mesmo poder contar com um grupo de intelectuais das três religiões, os quais auxiliaram na criação de obras de cunho diverso, e que isso por mais importância que tivesse no que se refere às trocas culturais, não implicam necessariamente, na visão da autora, em igualdade social ou ainda, que houvesse algum sentimento de identidade comum entre estes membros. Ainda sobre as reflexões da autora:

A diminuição de distâncias culturais, da qual este é um exemplo, não nos diz muito acerca da relação de poder e das formas de controle jurídico-institucionais que atuam de maneira diferenciada sobre as três confissões religiosas presentes no reino. Não nos informam nada sobre uma noção de comunidade partilhada pelos três grupos, como muitos querem alegar. (CASTRO, 2012, p. 32)

Castro (2012) salienta que, para além deste viés que enfatiza o caráter harmônico de convivência e clima de total tolerância, ainda existe outro que se utiliza de exemplos pontuais de membros das minorias étnico-religiosas que por desfrutarem de uma situação privilegiada são tratados como exemplos dessa tolerância e convivência. A autora ressalta que, existiam judeus ilustres na corte que atuavam nos mais diversos cargos e profissões como diplomatas, médicos, cobradores de impostos entre outros e que, segundo ela, por vezes acabavam sendo contemplados com algum tipo de privilégio e doações. Castro argumenta que estes são casos pontuais pois, a maioria dos judeus do reino não tinham estas mesmas possibilidades. Segundo a autora, isto não deixa de ser importante porque nos leva a pensar em outros fatores que atuavam na posição social desta sociedade, e também nos levam a refletir que as divergências sociais não ocorriam somente entre os grupos religiosos e sim dentro destes próprios.

Assim, dentro deste contexto, Castro (2012) ressalta que, existe uma tendência em abordar a questão da inserção dos judeus, como um grupo homogêneo, em que prevalece as generalizações seja em termos de uma convivência harmônica total, seja em termos de

perseguição e intolerância absoluta. Isto, segundo a autora, não leva em conta que, embora a religião possa ser um fator de grande importância, não é somente ele o componente destas relações sociais, havendo nesse contexto outros elementos como status social, relações pessoais e de poder, relações econômicas e outros para caracterizar estas relações.

Para além de qual seria a identidade do espanhol, ainda temos outro questionamento que vem a ser sobre a identidade religiosa deste povo que, como podemos perceber foi influenciado pelo intercâmbio quer seja cultural, social e indenitário.

Sobre as fronteiras da identidade religiosa na Península Ibérica Medieval, esta foi perpassada, segundo Zlatic (2013), por um conflito que durou mais de sete séculos entre cristãos e mulçumanos. Para ele, esta realidade não pode ser entendida sem que se compreenda a importância que teve a Reconquista e com ela as construções identitárias, muitas vezes conflitantes, entre a Cristandade e o Islã para a formação destes reinos peninsulares. Contudo, Zlatic argumenta que, antes de se adentrar na oposição religiosa, torna-se necessário pontuar as abordagens historiográficas que se tem sobre o tema, demarcando as linhas interpretativas que marcam a historiografia nesse período. Para este debate, o autor recorre a visão de García Fitz (2009), o qual apresenta duas linhas interpretativas, a nacionalista, tendo como expoentes Ramón Menéndez e Claudio Sanchez Albornoz, e uma outra que contrapõe esta visão, que é representada pelas teses de Abilio Barbero e Marcelo Vigil.

A primeira, segundo Zlatic (2013), teve influência do nacionalismo do século XX, a Reconquista foi abordada através de um discurso unitário de nação espanhola, o qual se forjou um sentimento de unidade nacional a partir de bases históricas. Portanto, segundo o autor, este viés interpretativo, os conflitos existentes entre cristãos e mulçumanos ao longo deste período foram entendidos sob o prisma de união de todos os espanhóis dentro do contexto bélico, com a finalidade de expulsar o invasor árabe. Esta perspectiva, segundo o autor, está impregnada de um forte caráter catolicista. O autor ainda ressalta que, esse discurso a favor de uma identidade comum dos povos ibéricos não foi novidade no século XX, pois este, pode ser constatado no século VI a partir de Isidoro de Sevilha, o qual analisa a conversão dos visigodos ao catolicismo

católico através da busca na formação de uma imagem coletiva sendo pautada pela autoridade do soberano hispano-visigodo. Zlatic afirma que, Isidoro de Sevilha, no III Concílio de Toledo, iniciado em 589, apresentou argumentos para a elaboração de uma identidade goda, sendo esta, segundo o autor, o reflexo da unidade e paz, a qual após a conversão dos povos peninsulares era fortemente promovida pelo catolicismo. “Assim, o universo católico favoreceu o ideal político e identitário de uma única *gens* sob a autoridade de um príncipe cristão.” (ZLATIC, 2013, p.487)

A partir de 1960, Zlatic (2013) afirma que, se desenvolveu uma historiografia que contrapôs a leitura nacionalista da Reconquista, desta maneira, o autor salienta que o povo do norte peninsular não é mais visto como continuador político dos visigodos, segundo o autor, as lutas entre mulçumanos e cristão não são mais imbuídas de preceitos religiosos, mas sim por motivos socioeconômicos. Zlatic, ao analisar o pensamento de García Fitz (2009) salienta que, essas interpretações historiográficas são matizadas, pois as teses recentes sobre o assunto apontam que os reinos do norte peninsular sofreram um processo de romanização maior do que o pensado por Barbieri e Vigil. Zlatic, ainda refletindo sobre o pensamento de Fitz ressalta que, frente a esse empasse, pouco importa se aqueles povos eram herdeiros da pátria goda, sendo herdeiros legítimos, ou se isso foi uma construção posterior. Sendo um ou outro, segundo o autor, o que importa é “[...] considerar o discurso acerca de um passado uníssono da *Hispania* e sua contribuição para a formação de uma fronteira religiosa, profundamente hostil, entre cristãos e mulçumanos a fim de justificar os ataques e tomadas de terra aos árabes.” (ZLATIC, 2013, p.488)

Zlatic (2013) ainda recorre a visão de outro autor para abordar esta temática. O autor em questão é Emilio Mitre Fernández (1997), o qual faz parte da vertente de autores tardo-medievais, e que segundo Zlatic formularam uma concepção de fronteira medieval a qual as conotações espirituais suplantavam a relevância do aspecto político, pensamento este que orientou a Reconquista. O autor ressalta que, esta identidade cristã foi construída sobre a herança visigoda, estabelecendo uma linha fronteira entre a ortodoxia e a heresia. Nesta linha de pensamento, os mulçumanos eram identificados como inimigo, passando assim a ser o principal foco de ataque por parte dos reinos norte-peninsulares, a partir do século IX, e principalmente após o século XI. Nas palavras de Zlatic: “A ligação identitária com o passado

visigodo não ofereceu somente um recurso para o estabelecimento de uma fronteira religiosa, mas também uma justificativa para os ataques de cristãos a mulçumanos sob a justificativa de guerra justa.” (ZLATIC, 2013, p.488) o autor, refletindo sobre o pensamento de Fitz (2009) ainda acrescenta: “[...] os autores medievais determinam três causas que fariam da guerra uma ação legal: a recuperação dos bens roubados, a defesa da integridade territorial contra uma possível ou efetiva invasão e a vingança ante uma injúria.” (ZLATIC, 2013, p.488) Assim, nesta linha de pensamento, Zlatic argumenta que então, sendo os godos herdeiros das terras invadidas pelos islamitas, o ataque aos árabes ficaria entendido como uma vingança ao dano empreendido primeiramente por eles e que, estes enfrentamentos só chegariam ao fim com a expulsão do adversário religioso. Assim, segundo o autor fica subentendido que:

Portanto, os elementos identitários invocados pelos reinos norte peninsulares – enquanto herdeiros dos godos e representantes do cristianismo – foram determinantes para o estabelecimento não apenas de uma fronteira religiosa de permanente hostilidade frente ao inimigo mulçumano, mas também ofereceu os elementos que justificavam as ações de ataque sobre o adversário invasor. (ZLATIC, 2013, p.489)

Porém, no intuito de desfazer a imagem da fronteira rígida sendo entendida a partir de hostilidades religiosas, Zlatic (2013) recorre ao conceito de fronteira de María de La Paz Estevez (2012). Para esta autora, segundo Zlatic, fronteira é entendida, para além do espaço físico de contato, como um conjunto de atitudes e relações particulares. Este ambiente favorece o encontro entre distintas sociedades e culturas, assim, para Estevez, a fronteira é um produto dos grupos que a habitam, tanto nas suas formas de apropriação quanto nas suas formas de funcionamento, e onde os aspectos podem refletir uma dimensão material quanto cultural. Esta vertente historiográfica, segundo o autor, vê este contexto não apenas sob a ótica do conflito aberto como também, a trégua sendo constituída como limite fronteiriço. Assim, o autor ressalta:

Em períodos de suspensão de hostilidades poderia ocorrer o estabelecimento de acordo entre reis cristãos e mulçumanos, prática que atendeu as exigências políticas próprias à configuração fragmentada das taifas e da necessidade daqueles líderes buscarem fortalecimento junto à cristandade por meio de páreas, ou seja, o pagamento de tributos. (ZLATIC, 2013, P.490)

Tendo em vista que, a fronteira entre os reinos peninsulares não eram apenas religiosa, mas também econômica, Zlatic (2013) salienta que dentro deste contexto as páreas<sup>6</sup> tinham um triplo significado: um pagamento crescentemente pesado para os mulçumanos, um incremento de renda para os cristãos e uma tática de guerra que visava a desestabilidade social, política e econômica do inimigo. Outro elemento que pode ser ponderado na rigidez da fronteira religiosa, segundo o autor, é a presença de judeus e mulçumanos no interior das fronteiras cristãs. O autor traz como exemplo, o reinado de Afonso X, o qual foi reconhecido pela produção cultural ao longo de seu reinado, e o para o qual o conhecimento árabe teve uma grande importância. Nesse contexto, contudo, segundo o autor, embora por vezes mulçumanos e judeus figurassem junto ao monarca, não significa que em todo o reino foi assim. Segundo o autor, as mourarias e judiarias, existentes neste período e região, demarcavam os espaços de convívio entre as religiões, onde sob a ameaça de não receber a proteção régia as suas práticas religiosas caso não pagassem os impostos exigidos pelo rei. Assim, Zlatic argumenta:

Diante do exemplo das páreas e da tolerância religiosa, a concepção de uma fronteira religiosa rígida se abre a práticas que a fazem plástica, permeável aos elementos inimigos, mas sem que o conflito fosse sanado. Contudo, não se pode afirmar que houve uma incorporação irrestrita aos mulçumanos, mas sim, que sua aceitação no interior dos limites cristãos respondia a uma necessidade, seja ela tributária, apoio político ou mesmo de minar o inimigo a fim de conquista-lo mais facilmente. (ZLATIC, 2013, P.492)

A fronteira como elemento identitário pode ser compreendida, segundo Zlatic (2013) no contexto de progressivo, avanço e recuo, no qual os reinos cristãos suplantaram a presença mulçumana na Península Ibérica, onde os cristãos para consolidar seu domínio sobre os territórios conquistados, empurraram cada vez mais os mulçumanos em direção ao sul. Neste contexto, segundo o autor, a consciência de diferenciação foi justamente o que fez emergir a necessidade de estabelecer as fronteiras entre essas formações territoriais. O autor recorre ao pensamento de Fernández (1997) para estabelecer as três ordens de fatores que contribuíram para a emergência destas fronteiras. A primeira foi a necessidade que os monarcas tinham em estabelecer a abrangência territorial de seu poder, esta pode ser percebida através de acordos diplomáticos. A segunda, foi o desenvolvimento de uma política interna onde cada reino visava a centralização do poder régio. O exemplo para este fator pode ser entendido na forma da sistematização de formas linguísticas como fator de força aglutinadora no reino de Afonso X,

---

<sup>6</sup> Segundo Zlatic (2013) páreas são tributos.

ou seja, no reinado deste monarca ocorreu a afirmação de uma língua comum por meio da fundação da Universidade de Sevilha e a instituição do romance como língua intermediária. O terceiro fator foi a mudança no significado de conceitos como pátria e naturais, termos estes ligados ao pertencimentos dos indivíduos que compunham o reino. A saber, o primeiro termo pátria, a partir do século XIII passa a ser entendido como terra, e o segundo indicava a relação do povo entre si, e desses com o rei. Nas palavras do autor:

Portanto, a vitória sobre o inimigo mulçumano contribuiu para a ampliação dos domínios cristãos na Península Ibérica e a gradual consolidação e o estabelecimento dos reinos e seus governantes. A frente dessas formações territoriais, os monarcas feudais empreenderam a centralização e abrangência de seu poder, fator que, unido ao desenvolvimento da política interna e das noções de pertencimento, fizeram emergir as fronteiras, se afirmando como uma realidade ibérica a partir do século XII. (ZLATIC, 2013, p.493)

Segundo Zlatic (2013), para além da fronteira religiosa, os limites físicos entre os reinos, sejam eles estabelecidos via a acordo políticos ou militares, também tem que ser entendidos em sua plasticidade. O autor salienta que, autoras como Fátima Regina Fernández (2005) apontam que parte considerável das elites políticas peninsulares não levavam em consideração os marcos territoriais das monarquias feudais. O autor ainda ressalta que, para este mesmo viés de pensamento, o poder régio era constituído por vínculos estabelecidos entre os indivíduos “[...] a partir de preceitos essencialmente pessoais, traço de sociabilidade esse que, principalmente no nível das elites políticas, suplantou aquele de pertencimento a um grupo comum, formado a partir de sentimentos abstratos.” (ZLATIC, 2013, p.493), ou seja, essas elites políticas tinham concepções próprias de comunidade baseada por relações “solidário-linhagísticas”(ZLATIC, 2013) característica essa que pode ser encontrada no reinado de Fernando III, mais especificamente no período das três guerras movidas contra Castela Trastâmara. Nesse período o trânsito dos monarcas entre os reinos eram constantes, “[...] ignorando a fronteira, demonstra a pouca rigidez desses limites e a ausência do sentimento de pertença ao reino ostentado pela nobreza.” (ZLATIC, 2013, p.494)

Assim, segundo Zlatic (2013), a realidade ibérica não pode ser entendido fora do contexto da Reconquista, diante do avanço cristão e a expulsão dos mulçumanos, pois o papel dos municípios e daqueles que se consideravam vinculados a este espaço teve grande importância para a recuperação das terras tomadas dos árabes. Na visão do autor:

Os munícipes desempenharam a função de ocupar o espaço territorial deixado por uma fronteira móvel e defender o espaço do reino não apenas de um contra ataque mulçumano, mas também de uma possível invasão do próprio reino vizinho, haja vista que, mesmo com fronteiras delimitadas por acordos entre monarcas – Tratados de Badajoz e Alcañices -, não existia um horizonte de estabilidade rígida desses marcos limítrofes, sempre abertos às iniciativas das Coroas ou a ataques rápidos, desferidos a partir do outro lado da fronteira.”(ZLATIC, 2013, p.495)

Zlatic (2013) conclui salientando que, as poucas as fronteiras rígidas do medievo peninsular forma ficando mais rígidas, sendo marcado a partir de conceitos jurídicos que diziam respeito a pertença dos indivíduos ao local em que se fixavam, onde a partir de diversas formalidades que vinham sendo pautadas por categorias que demarcavam tanto a permanência quanto a habitação efetiva quanto a vinculação dos indivíduos daquela localidade. Contudo, o autor ressalta que, a partir do século XII, o sentimento de pertencimento a um núcleo regional passou a ser designado pelo ideário de naturalidade. Este ideário, segundo Zlatic, era voltado para a composição do reino enquanto uma nação, fenômeno este, ainda segundo o autor, que a partir da centúria seguinte, dissolveu a autonomia municipal a favor da integração territorial baseada em uma pretensa nacionalidade. Portanto, para o autor, tanto a pertença quanto a naturalidade a localidade foi um fator determinante para a manutenção das fronteiras do medievo peninsular, ainda carentes de rigidez.

Zlatic (2013) constata que, neste contexto, pode-se compreender que a Península Ibérica experimentou a construção de suas fronteiras a partir de duas concepções, o da identidade religiosa e o de naturalidade, ligada ao poder régio. Assim, segundo o autor, a plasticidade da fronteira pode ser constata a partir da análise nas relações entre Afonso X para com os mulçumanos e judeus, onde esta plasticidade pode ser observada a partir do limite construído pela religiosidade. Então, sob este viés de pensamento, o autor conclui que, o estabelecimento tanto da fronteira religiosa quanto a de naturalidade contribuíram para a construção de identidades.

### 3.1 A legislação vigente em Toledo nos Séculos XII-XIII

No início do reinado de Afonso X (1252- 1284), existia um grande número de códigos legais em vigência concomitantemente, além de uma fragmentação político-administrativa e jurisdicional de seus territórios. Para melhor compreender este contexto torna-se necessário recuar um pouco no tempo, até o reinado de seu pai Fernando III, com a finalidade de mostrar o panorama geral que se encontrava este território de Leão e Castela, tanto na sua diversidade jurídica quanto na sua pluralidade cultural. Esta visão nos proporcionará um melhor entendimento de como a política de unificação jurídica se desenvolveu e se consolidou sob o reinado de Afonso X. Para fins de análise desta pesquisa, no intuito de contestar, afirmar ou relativizar a cultura de tolerância entre judeus, cristãos e mulçumanos, bem como a forma como estes são representados por estas legislações, será utilizado as Siete Partidas como um código de leis normativos a serem seguidos por toda a população, em particular na Toledo, dos séculos XII-XIII. Num segundo momento, veremos como mulçumanos e judeus eram integrados, ou assimilados por esta cultura dominante, o que proporcionou a convivência desta minorias religiosas com os cristãos, a partir da análise de conceitos como cultura, identidade e fronteira, salientando que este convívio possibilitou uma “cultura de Tolerância”.

De acordo com Reis (2007), em 1252, Afonso X ascende ao trono de Castela com o título de “rrey de Castilla, de Toledo, de León, de Gallizia, de Sseuilla, de Córdoba, de Murcia, de Jahén, de Baeça e del Algarue”. O autor salienta que, que essa titulação revela uma identificação do monarca para com os territórios os quais estavam sob seu domínio, podendo ter sido estabelecido de forma direta, por meio de herança ou conquista, ou ainda segundo o autor, de forma indireta, por meio de laços de vassalagem. Esta titulação, segundo Reis, pode nos indicar também a grandeza do território pertencente ao monarca castelhano, bem como seu prestígio e poder. Para o autor, este fato coloca em evidência tanto a disparidade do território quanto o feito histórico da ação conquistadora da monarquia castelhana pois, quando Afonso X ascende ao poder, o território de Castela encontra-se organizada, política e admirativamente, em reinos independentes, com suas leis e instituições próprias, e tendo ampla autonomia, destas duas organizações em relação ao poder central.



A saber, sobre a extensão do reino de Castela, Reis (2007) afirma que este era o mais extenso e o maior dos reinos peninsulares sob o domínio de Afonso X, sendo formado por Castela-Velha, a extremadura castelhana, o reino de Toledo e, na Andaluzia pelos reinos de Córdoba, Sevilha, Jaén, Múrcia e Algarve. Como se pode perceber, este território é bastante amplo e, ainda segundo o autor, com uma grande diversidade populacional e cultural, isso segundo Reis não só explica a falta de articulação entre estes reinos como também, a posição de cada território perante à monarquia. Em relação a forma como foi se consolidando a monarquia castelhana territorialmente, o autor afirma que foi à base de tratados, acordos de rendição e conquistas, sendo estes um dos motivos da sua falta de integração. Reis ainda reflete:

Cada nova terra conquistada aspirava manter sua peculiaridade e se ligava à monarquia com fórmulas muito diversas, de modo que cada reino mantinha-se como um conglomerado de senhorios – nobiliários, de realengo, eclesiásticos e municipais – escassamente articulados, tanto econômica quanto politicamente, nos quais os monarcas tinham dificuldades para impor sua modesta supremacia. (REIS, ano, p.141)

Desse modo, Reis (2007) salienta que isto possibilitava uma estreita relação do poder do rei sobre os distintos reinos com a sua capacidade para manter sua chefia militar, esta união política ainda não acontecia no território da Coroa de Castela, e por isso, segundo o autor, essa realidade se traduz nas variadas titulações de Afonso X. Isso quer dizer, segundo Reis, que cada novo território era incorporada uma titulação ao nome do rei. Este fato evidencia tanto a força integradora do monarca castelhano quanto a desarticulação administrativa e legislativa dos diversos territórios que iam sendo integrados a Coroa. Em se tratando da legislação, Reis salienta que, em Castela, a afirmação do poder real dependia fundamentalmente de uma política de unificação, pois vale a ressalva que nesse contexto existiam uma pluralidade de códigos jurídicos existentes em Castela.

Sobre a multiplicidade de códigos legais neste território, Reis (2007) salienta que, no início do reinado de Afonso X, uma das principais características da monarquia castelhana, para além da fragmentação político-administrativa jurisdicional, era a pluralidade de códigos vigentes concomitantemente. Segundo o autor:

O entendimento desse emaranhado legislativo exige sua divisão em quatro grandes áreas: o direito vigente no território do reino de Leão: Leão, Astúria

e Galícia; o direito pertencente ao território do antigo reino de Toledo; os códigos legais vigentes em Castela, formados a partir da criação do grande condado; e o direito vigente nos territórios incorporados à Coroa de Castela durante o reinado de Fernando III: os reinos de Córdoba, Sevilha, Jaén, Murcia e demais territórios da Andaluzia. (REIS, ano, p.146-147)

No que diz respeito a legislação vigente no antigo reino de Toledo, Reis (2007) afirma que, no início do reinado de Afonso X, a trajetória foi não linear comparada a legislação vigente em Leão, ou seja, enquanto em Leão a legislação em vigor era o *Fuero de León*, o qual era derivado do *Liber Iudiciorum* (direito visigodo codificado), em Toledo, segundo o autor, era regido pelo *Fuero de Toledo*, resultado de uma fusão de uma pluralidade de leis, inclusive pelo *Liber*, que foram criadas a partir da conquista do reino por Afonso VI (1065-1109). Esta grande variedade de códigos legais vigentes no reinado de Afonso VI, obrigou os próximos monarcas, segundo Reis, a iniciarem uma política de unificação jurídica. Vale a ressalva que, ainda segundo o autor, esse primeiro esforço de unificação não abarcou a população mulçumana que seguiu com suas próprias leis, assim como os judeus.

Sob o território ao qual o pai de Afonso X governava, a legislação vigente nos territórios conquistados por Fernando III, é decorrente de códigos jurídicos adotados pelo monarca após a unificação de Castela e Leão, em 1037. Segundo Reis (2007), a partir desta união e da sua expansão durante a “Reconquista”, os monarcas passaram a conceder novos *Fueros* tendo como modelo o *Fuero de León*. Esta política, segundo o autor, deu início ao processo de surgimento das chamadas família dos *fueros*, ou seja, apesar das particularidades locais, estes *fueros* apresentavam uma certa uniformidade normativa. Com a criação da família de *fueros*, Fernando III, iniciou o processo de política de unificação jurisdicional, entretanto o monarca não viveu o suficiente para dar cabo este projeto. “Caberia a Afonso X a missão de concretizar a política de unificação legislativa esboçada por seu pai.” (REIS, 2007, p. 168)

Reis (2007) ressalta que o projeto de unificação elaborado por Afonso X deve ser compreendido a partir do contexto da consolidação territorial iniciado por seu pai, Fernando III, com a unificação dos reinos de Castela e Leão. Segundo o autor, a intenção de Fernando era criar um plano de unificação do direito à medida em que o território da Cora de Castela ia se ampliando em direção de Andaluzia. Segundo Reis, o passo significativo para este processo foi

a adoção do *Liber Iudiciorum*, o qual foi traduzido pela primeira vez para a língua vernácula como título *Fuero de juzgo*, para ser concedido à cidade de Córdoba, bem como à outras cidades da Andaluzia e do reino de Murcia. O autor ressalta que, no entanto, este primeiro esforço de fortalecimento político do poder real, que estava baseado na concessão de um código jurídico único às novas áreas incorporadas, não surtiu o resultado esperado pelo monarca. Reis ainda afirma que, a medida que iam se incorporando novas disposições, este fuero foi sofrendo modificações devido as necessidades e os interesses dos locais o qual era concedido. O autor ressalta que, Fernando III, consciente das dificuldades por esta diversidade de leis, idealizou a elaboração de um código jurídico que fosse aplicado em todo o território da Coroa de Castela, ordenando assim que todos os principais fueros fossem examinados e que deles fossem retirados o que tivessem de melhor. Em relação a Afonso, Reis afirma que, este por ter acompanhado e participado tanto da administração, quando na produção intelectual na corte fernandina, sabia dos entraves que esta multiplicidade de códigos impunham na governabilidade do monarca, estando assim igualmente de acordo com a vontade de seu pai.

O Sentenário então, era o código encarregado de dar fim a esta pluralidade de códigos de leis existentes e os conflitos decorrentes das diversas aplicações neste contexto. Segundo Reis (2007) seu conteúdo tem o caráter mais doutrinal do que propriamente jurídico, e ainda segundo o autor, por seu caráter moral e didático, o Sentenário assemelha-se aos chamados “espelhos de príncipes”, gênero literário originado na primeira metade da Idade Média. Este gênero, segundo Reis, se afirmou quando esses passaram a ser dedicados na educação dos príncipes, o qual se difundiu na época carolíngia. Ainda segundo o autor: No século XII os “espelhos de príncipes” adquiriram um caráter mais prático do que propriamente teórico, ou seja, foram escritos para serem empregados não apenas na educação do futuro príncipe mas ainda para serem utilizados pelos reis em exercício.” (REIS, 2007, p.173-174) Reis afirma que, Fernando III não viveu o suficiente para ver finalizado o Sentenário e, portanto, caberia o término da tarefa à seu filho Afonso X.

No reinado de Afonso X, é marcado por um desenvolvimento da unificação do direito castelhano-leonês, isto se dava, segundo Reis (2007), pelo ambiente favorável na segunda metade do século XIII pois, o desenvolvimento, tanto econômico quanto cultural, possibilitou, segundo o autor, que o monarca se cercasse de burgueses e intelectuais, os quais foram de

grande importância na organização dos centros de saber alfonsinos. Um exemplo para poder elucidar este contexto é, segundo Reis, a renovação cultural que se deu a partir da revitalização da antiga escola de tradutores de Toledo, tema este que veremos de maneira mais detalhada posteriormente. O fato é que, segundo o autor, do esforço do monarca para superar tais entraves resultou no seu projeto de unificação jurídica, que era baseado em três obras fundamentais: o *Fuero Real*, o *Espéculo* e as *Siete Partidas*. A saber, segundo Senko (2014), o *Espéculo* (1254, 1255, depois de 1276) foi escrito na corte de Castela, e o qual apresentava um sentido universal das leis sendo utilizado no trabalho de juristas castelhanos e pelo rei Afonso X; o segundo, *Fuero Real* (1255), ainda segundo a autora, foi distribuído para as cidades que estavam sob o domínio político castelhano, ou seja, era um documento sintetizado do *Espéculo* direcionado para os nobres, esta obra também abarcava às leis consuetudinárias. Sobre as *Siete Partidas*, fonte a qual será utilizada neste trabalho, veremos mais detalhadamente a seguir.

Reis (2007) ressalta que, desde a década de 1950 as obras legislativas de Afonso X tem sido objeto de discussões entre historiadores, juristas e filósofos, e ainda hoje alguns aspectos permanecem em aberto, no qual no centro deste debate esta as datações destas obras. Nos deteremos nas *Siete partidas*, a qual é um dos focos do nosso trabalho. Em relação à datação das *Siete Partidas*, há um consenso entre os historiadores sobre o ano que começou a ser escrita, em 1256, entretanto em se tratando do seu término é impreciso, os historiadores apontam que estas foram finalizadas entre 1263-1265. O certo é que, segundo Reis, as *Siete Partidas* não entraram em vigor no reinado de Afonso X, e sim, ainda segundo o autor, em 1348 nas cortes realizadas em Castela, e foi Afonso XI que as promulgou no *Ordenamiento de Alcalá*, como sendo o estatuto legal vigente para todo o território da Coroa de Castela. Entretanto, quando analisamos a historiografia sobre a confluência das religiões, mulçumanos, judeus, e cristão, na Península Ibérica, mais precisamente em Toledo nos séculos XII-XIII, boa parte do que se tem escrito sobre o assunto, traz em suas análises sobre o contexto as *Siete Partidas* como sendo uma legislação utilizada para compreender esse contexto. Para tentar resolver esta problemática do porquê recorrer à esta obra para analisar o período em questão, sendo que esta só se efetivou no século XIV, buscamos a reflexão de Silveira para elucidar nosso pensamento.

Sobre as *Siete Partidas* Silveira (2014) salienta que esta é considerada como a mais completa obra legislativa do *scriptorium* alfonsino. Segundo a autora esta foi escrita em língua

romance, o castelhano, sendo baseada fontes de diferentes tradições e conhecimentos, como o da Filosofia, do Direito, da História e da mítica medieval. Silveira ainda ressalta que as *Siete Partidas* pode ser considerada um *Speculum*, um espelho de príncipes. Nas palavras de Silveira:

Para além dos tratados de filosofia, os *Speculas* ou Espelhos de Príncipes transcendem as discussões entre o poder temporal e espiritual, para concentrar-se na vida prática, administrativa e legislativa do reino. O *Speculum* é um gênero, cuja função é aconselhar o “príncipe”, de como esse deveria proceder e de como deveria ser a estrutura do reino. (SILVEIRA, 2014, p.69)

Silveira (2014) afirma que os governantes mulçumanos buscavam conselhos nesse livro, o dever essencial do “príncipe” de acordo com esse pensamento seria a justiça. A autora ainda salienta que os *Speculas* foram buscados no legado persa, o qual foi adaptado pelo islã, e foi construindo uma unidade entre os valores religiosos e políticos. A autora ressalta que o interesse por este tipo de literatura entre os reinos cristãos da Península Ibérica foi despertado a partir do século XIII, tendo como seus precursores na tradução destas obras para o idioma regional, Afonso X e Jaime I de Aragão. “Eles poderiam, dessa forma, encontrar conselhos de como governar e organizar um reino com grande diversidade cultural” (SILVEIRA, 2014, p.69) Também pode ser encontrados nas *Partidas* menções ao Direito Visigótico, e ao Canônico, e ainda segundo a autora, esta obra é constituída por sete partes, fazendo referência a como todas as coisas estão divididas no universo: o movimento, os planetas, as esferas planetárias, as zonas climáticas, os metais e as ciências.

Sobre a datação da elaboração das *Siete Partidas* Silveira (2014) ressalta que esta é controversa e ainda não se chegou a um consenso. Segundo a autora, há uma vertente na historiografia que considera a composição da obra entre 1256 e 1265, com uma refundição em 1272, e outra que diz que as *Siete Partidas* só teriam obtido sua identidade de tratado doutrinal em 1290 no governo de Sancho IV. Silveira afirma que a primeira publicação das *Partidas* foi feita em 1491 por Alfonso Díaz de Montalvo, e que foi seguidamente impressa até ser superada pela edição de 1555 de Gregório Lopez. Sobre a autoria da obra, Silveira (2014, p.71) esclarece o que significa a autoria do rei, o qual manda fazer uma obra a partir do entendimento de Afonso e seus colaboradores, isto segundo a autora quer dizer que o rei faz uma obra não por escrever com seus próprios punho, mas sim porque ele é quem estabelece os objetivos e assuntos das

obra, os reúne, os corrige e cuida para que sejam escritos na forma adequada. Silveira argumenta que: “Dessa forma, apesar de as *Siete Partidas* serem escritas por diversas mãos anônimas, a obra exprime ainda a visão de mundo e o projeto político de Afonso X, ou seja, Afonso se percebe como autor de suas obras legislativas...” (SILVEIRA, 2014, p.71) refletindo sobre este contexto onde, Afonso X participa efetivamente da elaboração desta obra, e esta é diretamente relacionada com o modo que o monarca pensava sobre as práticas culturais e com a maneira em que judeus, cristãos e muçumanos coexistiam dentro de um mesmo território, podemos assim considerar ela como sendo válida para analisar este contexto. Muito embora, não conseguimos através desta fonte ver sua efetividade no período referido. Assim, Reis (2007) através da análise do que a historiografia escreveu sobre o assunto afirma que “...que a obra legislativa de Afonso X está intimamente vinculada ao contexto do seu turbulento reinado, e isso explica o fato de que tal atividade esteja sujeita as conjunturas do momento.” (REIS, 2007, p.191)

Voltando para a análise da pluralidade jurídica, no reinado de Afonso X, como já foi salientado anteriormente, existiam vários códigos legais vigentes concomitantemente, então a saída encontrada para uma melhor governabilidade foi a elaboração de um direito novo que fosse capaz de homogeneizar as diferentes tradições jurídicas. Reis (2007) então ressalta que:

....o projeto alfonsino circunscreve-se no âmbito de um triplo objetivo: primeiro, assegurar o monopólio da criação do direito pelo monarca, ou seja, implantar uma legislação régia naqueles territórios que ainda não a possuíam. Para atingir este objetivo redigiu o *Fuero Real*; segundo, obter a unificação jurídica de todos os reinos, com uma fusão dos melhores *fueros* de Castela e Leão. O instrumento para isso seria a promulgação do *Espéculo*; o terceiro objetivo seria a busca da renovação jurídica, com base no Direito Romano e no Direito Canônico. A obra com a qual trata de atingi-lo são as *Siete Partidas*. (REIS, 2007, p.202)

Para Reis (2007) o grau de amplitude e aprofundamento legislativo apresentado nas *Siete Partidas* deve ser atribuído pelo tempo dispensado pelo monarca e seus colaboradores na elaboração dessa obra, o autor Ressalta que, as *Partidas* não tinham um caráter emergencial que possuíam o *Espéculo* e o *Fuero Real*, e isto teria permitido à eles um melhor manejo das fontes que serviram de base e também a uma redação mais criteriosa de suas leis.

Para compreender melhor as *Siete Partidas*, bem como seu contexto histórico, recorreremos a visão de Almeida (2007), a qual faz uma reflexão sobre o Direito e política. A autora ressalta que, estes são aspectos indissociáveis da vida humana e que, apesar da importância do direito na organização social, e em parte como reflexo desta, este campo por vezes é de difícil interpretação por parte dos historiadores. Almeida afirma que até bem pouco tempo atrás, o que predominava na historiografia era a pesquisa restrita ao estudo da marginalidade e criminalidade. Mais recentemente, surgiram novas abordagens, as quais valorizam a análise de códigos normativos, seja este em relação ao seu papel para a compreensão de determinados grupos sociais, seja ele, como instrumentos de política de monarquias. A autora propõe que, para refletir sobre essas fontes e o contexto histórico, não se deve olhar apenas para o seu aspecto punitivo, mas também para o seu lado normativo, como ordenamento social e sendo parte de um projeto político ou de comunicação entre as diferentes instâncias da vida pública. Para ela, esta concepção é válida para diferentes períodos históricos, Almeida ainda ressalta que, é ainda mais apropriado para o período em questão, a Idade Média. Sem nos aprofundarmos do debate da concepção medieval de direito e justiça, mas ainda assim tentando refletir como esta prática pode ser entendida no projeto de centralização política, recorreremos ao pensamento de Almeida para fazer uma análise.

Sobre o direito e a centralização política na Idade Média, Almeida (2007) afirma que este, parte do pensamento do direito consuetudinário, herdado dos germanos, e o qual tinha por finalidade organizar seus reinos no vácuo político deixado pela queda do império romano, com isso se modificou juntamente com as condições sociais. A autora ressalta que a partir da crescente hierarquização social e a degradação do campesinato, que era inicialmente livre, surgiram instituições e jurisdições feudais que se afirmaram, expandindo-se gradualmente na Europa a partir dos séculos IX e X. No entanto, segundo Almeida, nos séculos XI e XII, quando os novos embriões de estados nacionais começam a se organizar, “...eles tentaram concentrar poderes que muitas vezes estavam dispersos entre senhores feudais, como o de julgar.” (ALMEIDA, 2007, p.13) Para Almeida, Castela foi um dos reinos medievais mais precocemente centralizados, pois em grande parte a organização legislativa teve por base o direito romano. Este, ainda segundo a autora foi impulsionado com o surgimento das universidades europeias desde o século XII.

Almeida (2007) ao argumentar sobre os governantes medievais salienta, estes descobriram que contando com o descontentamento da população contra os desmandos dos senhores feudais, reforçaram o direito de apelação à corte do rei, com isso, ainda segundo a autora, esta apelação enfraquecia a jurisdição senhorial, o qual era um dos eixos de sustentação do feudalismo. Nesse sentido, Almeida enfatiza: “...a função real de velar pela **justiça**- uma das suas atribuições centrais e um atributo divino, concedido ao representante da divindade na terra – seria politicamente instrumentalizada para servir ao projeto de centralização monárquica.” (ALMEIDA, 2007, p.13-14) A autora ressalta que, esse processo foi bastante precoce em Castela, principalmente, devido à Reconquista, Almeida ainda ressalta, esta “guerra permanente”, colocava à disposição da Coroa, terras e homens, que os redistribuía. Ainda nas palavras da autora:

Esse contexto era propício para a utilização do ideal do *bem comum*, um conceito que ganhava importância devido a seu uso pela escolástica e à retomada de Aristóteles, que também tiveram influência sobre a Península Ibérica e o pensamento político de Afonso X. (ALMEIDA, 2007, p. 14)

Com já foi explicitado anteriormente, tanto o *Fuero Real*, quanto as *Siete partidas* podem ser vistas como parte de uma política centralizadora, que segundo Almeida (2007) era contrária aos interesses autonomistas da nobreza e a afirmação de um projeto nacional castelhano. Como consequência, segundo a autora, Afonso X teve que enfrentar uma parte da nobreza castelhana e sua oposição à tentativa de uniformização das leis empreendidas em seu governo, isto foi feito, ainda segundo Almeida, através da sobreposição da justiça real às jurisdições privadas e locais da nobreza. Ainda sobre o pensamento da autora:

Para isso seria preciso esperar pelas Ordenações de Alcalá, de Afonso XI, no século seguinte, quando a legislação afonsina e seu projeto de centralização política teria continuidade. Mas isso não diminui a importância da obra do rei sábio, que representava uma iniciativa pioneira de unificação jurídica em um reino europeu. Provavelmente consciente disso e da resistência que iria enfrentar, vemos o conceito de justiça – e o seu complemento, a noção do bem comum – ocupar a noção central na legislação afonsina, tornando-se a própria justificativa para a elaboração dessa obra. (ALMEIDA, 2007, p.14-15)

Almeida (2007) reflete sobre a justificativa da obra legislativa de Afonso X, ela salienta que possivelmente, já prevendo as reações adversas e conhecendo as dificuldades que outro soberano do século XIII, Frederico II de Hohenstaufen, imperador do Sacro Império, havia



enfrentado ao tentar implementar um código semelhante no reino de Sicília. Segundo Almeida, Afonso começa explicando e justificando a necessidade de sua obra legislativa baseado na preocupação com o bem comum e a justiça. A autora ainda ressalta que tanto no *Fuero Real* quanto nas *Siete Partidas* a justiça é apresentada como um atributo divino, o qual é concebido ao representante da divindade da terra, o próprio rei. Almeida ainda faz uma reflexão sobre a metáfora da sociedade medieval sendo considerada como um “corpo social”, tema este, segundo ela, recorrente na Idade Média.

Para melhor compreensão sobre a sociedade sendo entendida como um corpo social, podemos recorrer a visão de Silveira (2014) onde ela ao analisar a concepção de povo nas *Siete Partidas* salienta que, no desenvolvimento de uma identidade regional “...o povo seria gente da terra, “filhos” do rei. Uma explicação para o desenvolvimento de tal proposta seria, segundo a autora, pode ser encontrada no contexto da Reconquista. Nesse contexto, Silveira salienta que, a alta nobreza estaria mais ligada aos laços de sangue e vassalagem do que ao sentimento de pertencimento a um espaço. Assim, Silveira argumenta que, mesmo com o aumento do território ao sul e as reivindicação por terra, as antigas famílias desta área não permaneciam no território conquistado. Esse fato, ainda segundo a autora acarretou um problema no processo de repovoamento de Andaluzia, e conseqüentemente para as forças de defesa. Para este fim, havia a necessidade de associação do rei com a pequena nobreza de privilégios, que corresponde àquelas que receberam benefícios do rei por seus feitos. A autora ainda ressalta: “Em meio a este contexto de Reconquista e a oposição da alta nobreza frente ao poder real, a ideia de um corpo do reino, onde o rei é a cabeça do reino, o coração e a alma, toma maior relevância e sentido para o projeto da coroa castelhana de centralização de poder.” (SILVEIRA, 2014, p.77)

Então, pela representação organicista do reino, a partir da qual o rei é a cabeça, o coração e a alma, Silveira (2014) percebe a compatibilidade deste pensamento associativo com as ambições e práticas políticas de Afonso X pela centralização do poder. Esta política, segundo a autora trouxe problemas para o rei perante à nobreza, pois a maioria das leis estava a serviço desse projeto de centralização política. A autora ainda ressalta que, a alta nobreza castelhana revoltou-se contra ele em 1272, sob a alegação que este não seguia os antigos costumes. Essa argumentação da alta nobreza, fazia referência, a pretensão de Afonso X de terminar com o julgamento especial dos nobres, deixando este para seus alcaides, e também era referente a introdução de mudanças inspiradas no direito romano, o qual fundamentaria o caráter

centralizador da lei. Portanto, em harmonia com a metáfora do corpo e a definição de povo, segundo a autora, presente na Partida II, título X, lei I, a autora reflete que:

O povo não seria apenas a “gente miúda”, mas todos aqueles que chegaram àquela terra e convivem em uma comunidade. Sejam grandes, médios ou pequenos, todos são importantes. A peculiaridade desta definição de povo que é a naturalidade, não passa, necessariamente, pela origem, mas pela forma de convivência e de interdependência entre os membros daquela sociedade, bem como daqueles com a terra, da qual vivem. (SILVEIRA, 2014, p.78)

Nesta mesma linha de pensamento, recorreremos a visão de Conceição (2011) que tem por objetivo estudar as lógicas do discurso normativo aplicados a mouros e judeus na Península Ibérica, no final da Idade Média. A partir da análise de documentos, como as *Siete Partidas*, o autor pretende afirmar a proeminência do modelo corporativo adotado por esta sociedade, como sendo o referencial que orienta a argumentação tanto do exercício, quanto da submissão de poder. Esta constatação, segundo o autor, permite questionar as interpretações que insistem em descobrir nesse mesmo corpo jurídico o prenúncio da centralização do poder em bases “Absolutistas”. Ainda segundo Conceição, esta dinâmica política de sociedade corporativa possibilita compreender a existência de grupos sociais não-cristãos, como mouros e judeus, em uma perspectiva um pouco diferente daquela que enfatiza somente a segregação e a perseguição. Segundo o autor: “Trata-se de uma realidade mais complexa que revela, para além das leis restritivas – vestuário, moradia e penas -, direitos e reconhecimento jurídico daqueles que estavam “fora do corpo”, mas que acabavam sendo entendidos pela lógica corporativa.” (CONCEIÇÃO, 2011, p.3)

Conceição (2011) ressalta que a presença de mouros e judeus nos reinos cristãos medievais é um dos temas mais estudados pela historiografia, porém, ao mesmo tempo, segundo o autor, é o que mais sofre com a falta de rigor científico inspirando análises apaixonadas. Para ele, tais estudos, para além das soluções interpretativas, se constituem em problemas historiográficos. Ainda segundo o autor, as principais controvérsias decorrem de análises anacrônicas, as quais transpõe categorias e conceitos analíticos que são, segundo sua visão, inaplicáveis ao modelo de organização sociopolítico medieval. Conceição então, a partir da análise das *Siete Partidas*, procura demonstrar que, apesar de algumas análises evidenciarem a perseguição à mouros e judeus a partir de uma possível segregação racial da sociedade cristã, existe uma outra vertente historiográfica que vai na direção oposta, com o intuito de ressaltar

que em determinados momentos da Idade Média, estes grupos minoritários conviviam de maneira “tolerante” com os cristãos.

Sobre parte da historiografia que privilegia a presença dos judeus e mouros na Península Ibérica sob a faceta opressiva da qual os grupos eram objeto, segundo Conceição (2011), essa vertente detêm-se especialmente no princípio que afirma o monopólio de poder sobre todas as pessoas, o autor salienta que este tema foi importante para historiadores portugueses e espanhóis. Conceição, ainda argumenta que, este por construir um dos cerne da história medieval e moderna ibérica, era entendido como estratégia historiográfica ao afirmar a centralização do poder monárquico, como no caso da expulsão de judeus e mouros no final da Idade Média. Ainda segundo ele, esta vertente historiográfica, devido às suas concepções institucionalistas e promotoras da ideia de uma precoce centralização do estado, propõe a leitura de documentos medievais, selecionando trechos que aludem a exclusão e a segregação destes grupos minoritários, silenciando títulos referentes à jurisdição e ao direito dos infiéis. Vale a ressalva que, no último capítulo veremos mais detalhadamente as leis referentes à estes grupos.

Por outro lado, Conceição (2011) afirma que esta análise historiográfica, nos permite compreender outra faceta da questão, a qual considera como sendo relativa as medidas restritivas, afirmando que:

....serem estas medidas responsáveis pela existência da desigualdade da ordem social e política, mas que também contribuem para a manutenção da autonomia jurídica e administrativa da comuna judaica, paralelamente à reafirmação da segregação. Ao mesmo tempo em que a legislação determina a preponderância do modelo cristão naquele meio social, ela garante os direitos adquiridos e a esfera jurisdicional dos mouros e dos judeus. (CONCEIÇÃO, 2011, p.12)

Por outro lado, Conceição (2011) afirma que, esta mesma vertente historiográfica apresenta alguns sinais de renovação, o qual entende a sociedade como um modelo corporativo, considerando o poder régio na Idade Média sendo absoluto, porém em um sentido superior e não totalizante. Nas palavras do autor:

Ao monarca cabe o papel de garantir a cada uma das ordens o que lhe é de direito. Garantir o pleno funcionamento do corpo social, preservando as autonomias e fazendo justiça nos momentos em a harmonia do corpo é afetada. Isto nos leva a perceber que o papel do monarca estava mais ligado ao ato de fazer justiça, preservando os direitos adquiridos, que era a essência da política medieval. (CONCEIÇÃO, 2011, p.12-13)

Neste modelo corporativo, Conceição (2011) ressalta que a sociedade cristã é representada como um corpo, no qual, segundo o autor, cada parte deve cooperar de forma diferente para que o corpo funcione bem como um todo. Conceição ainda salienta que, nesta sociedade, as diferentes ordens agiam de forma diversa, e que a diferença era entendida como sendo parte de um modelo originário ou “natural” de organização social. Para o autor, o modelo cujo o exemplo fica visível era a dispersão e autonomia relativa das funções vitais do próprio corpo humano. Para complementar seu pensamento, Conceição conclui que, embora encontramos medidas que restringiam a presença de mouros e judeus no espaço público, contudo, eles eram compreendidos dentro de uma esfera jurisdicional, que segundo o autor, lhes garantia autonomia relativa em assuntos considerados importantes de sua identidade jurídica. Nessa perspectiva o autor afirma:

A convivência entre os grupos era uma realidade, mas não se pode dizer exatamente que fosse pacífica. Aliás, é bom lembrar que nem sequer a convivência entre cristãos era pacífica; tratava-se de uma sociedade guerreira e concorrencial. Ao mesmo tempo, é importante ressaltar que a tolerância não é sinônimo de respeito mútuo ou harmonia. As relações eram complexas e da mesma maneira que os cristãos abusavam do poder e cometiam crimes contra os judeus, os judeus também cometiam crimes contra os cristãos. (CONCEIÇÃO, 2011, p.15)

Como podemos perceber, desde o início de seu governo, Afonso X teve que lidar com uma série de questões para dar andamento no processo de unificação jurídica iniciado por seu pai, Fernando III. Para além desta questão, o monarca ainda teve que encontrar uma maneira para repovoar os territórios conquistados. Senko (2014) enfatiza necessidade do rei em verificar como este iria reordenar os mulçumanos e judeus que ficaram dentro de seu território. Senko, sintetiza a discussão sobre a importância e a função do trabalho jurídico de Afonso X ao longo do seu reinado salientando que, o projeto legislativo dirigido pelo monarca é parte fundamental de um amplo projeto político, o qual em sua essência visava a organização social e estabilidade do reino, isto se daria através da centralização política, e também, segundo a autora, a sua legitimidade não apenas como monarca castelhano, mas como imperador do Sacro Império

Romano Germânico. Nesse contexto, o que chama a atenção de Senko é o modo como Afonso X desenvolveu sua argumentação, a qual buscava “... fortalecer para si uma autoridade não apenas regional, mas essencialmente universal.” (SENKO, 2014, p.13) E ainda ela ressalta que, Afonso buscou no conceito de justiça sua propaganda política, nesse sentido, especialmente as *Siete Partidas*, o qual é considerado como síntese de seu pensamento sobre o tema, “...estaria orientada, em sua construção, para uma projeção nesse monarca de uma imagem de “rei justo”. (SENKO, 2014, p13)

Antes de nos determos em uma análise mais profunda das leis referentes a mulçumanos e judeus presentes nas *Siete Partidas*, recorreremos o pensamento de Feldman (2009) para analisar a presença judaica no mundo medieval Ibérica sob as normas gerais da Cristandade Ocidental. O autor parte da reflexão do significado da expressão legislação geral da Cristandade.

Trata-se de um termo genérico num mundo politicamente pulverizado sob um modelo de governo descentralizado que apenas começava-se a voltar-se na direção de uma centralização monárquica, a passos lentos. E em contraponto com este tímido renascimento do Estado, vemos um Papado forte e poderoso que tinha como modelo e referência um expoente como o hierocrata Inocêncio III. (FELDMAN, 2009, p.589-590)

Feldman (2009) então reflete sobre de onde provinha a definição de uma tendência geral na jurisdição sobre os judeus. Para ele, o olhar teológico-jurídico até o século XIII da Cristandade Ocidental sobre os judeus estava moldado a partir de duas tendências dominantes, onde ambas eram derivadas da concepção de S. Agostinho sobre a presença de judeus no mundo cristão. “Agostinho definira a condição dos judeus a partir do seu papel na recepção da revelação e na sua função de antecessores da Igreja.” (FELDMAN, 2009, p.590) Ainda segundo o autor, o bispo de Hipona, em toda sua obra desenvolve o conceito sobre o qual eles deveriam ser dispersos pela Cristandade, sendo submetidos aos poderes laicos e eclesiásticos e inferiorizados juridicamente. Assim, segundo Feldman, Agostinho constrói o conceito de povo testemunha, ou seja, uma reflexão teológica pela qual tenta resolver a questão de como os judeus conseguiram sobreviver nesse contexto apesar de sua situação degradante. “O bispo de Hipona analisa que seria para que, dispersos, possam fornecer o testemunho das Escrituras de Cristo.” (FELDMAN, 2009, p.590) O autor afirma que, alguns analistas consideram a condição de “povo testemunha” como sendo uma explicação para a presença judaica e sua tolerância no seio da Cristandade, sob um status de inferioridade. Feldman salienta que a linha teológica que Agostinho se insere diz respeito a qual aceita a presença de judeus no seio da Cristandade sob

a ótica de limitações e inferioridades, ainda que também adote uma postura não radical de evangelização destes.

Feldman (2009) ainda ressalta que, a construção agostiniana se formatou sob o poder legislativo baixo-imperial, sendo assim os judeus eram considerados uma religião aceita e protegida sob as leis do Império. Esta condição, segundo o autor, é anterior ao surgimento da Cristandade, ultrapassa o período de soberania imperial no Ocidente e penetra, segundo Feldman, na legislação bárbara. Nesse sentido, o autor argumenta que há uma forte influência agostiniana, e a qual pode ser percebida uma presença de média e longa duração da legislação romana imperial.

Outro fator dessa relação e dessa continuidade jurídica, segundo Feldman (2009) é o Papa Gregório Magno. Este em seu breve pontificado estabeleceu relações com as monarquias, definiu posturas e atitudes que, segundo o autor, tiveram médias e por vezes longas durações. O Papa não permitiu abusos nem transgressões que alterassem o status jurídico judaico, então ele mantém todos os direitos adquiridos por estes, mas não agrega nenhum mais. Entre ele e Agostinho há uma relação clara, que segundo Feldman é: “...ambos optam pela manutenção dos judeus sob a Cristandade num status jurídico de inferioridade na sociedade ampla, mas dotados de autonomia jurídica nos assuntos internos da comunidade judaica.” (FELDMAN, 2009, p.592) O autor ainda argumenta que, o Papa Gregório foi ostensivamente ativo na questão de posse de escravos pelos mercadores judeus, pois temia a conversão dos mesmos pelos seus senhores. Feldman ressalta que, ele tampouco aceitava as conversões forçadas de judeus, então nesse sentido, sugeria a evangelização através do convencimento e da pregação.

Feldman (2009) conclui que, a partir de Agostinho, existe uma legislação e uma postura fundamentada em suas ideias e também na legislação e opiniões de Gregório. Assim, segundo o autor, até pelo menos meados dos séculos XIII, na Cristandade Ocidental, se adotou uma regulamentação que era baseada na concepção agostiniana de História e na “tolerância” relativa para com os judeus, na condição de inferiores e pelo controle de sua influência em todos os âmbitos da sociedade, com isso evitando a contaminação da sociedade cristã. O que Feldman

defende é que pode haver uma continuidade e uma média e até longa duração, a qual pode ser vista através da “...persistência de uma legislação que se altera e muda em alguns detalhes, mas persiste na delimitação e controle dos judeus sob uma ótica fundamentada nos princípios agostinianos.” (FELDMAN, 2009, p.593) O autor ainda argumenta que, o desaparecimento da lei romana no Ocidente e o seu ressurgimento no século XII-XIII não alteram este panorama porque, em se tratando dos judeus, a legislação canônica preservou resquícios do status jurídico judaico sob a formatação agostiniana.

Como vimos anteriormente, para além das questões que Afonso X teve que lidar com a unificação jurídica em seu território, o monarca teve entraves tanto com as minorias religiosas, judeus e mulçumanos, como também com a alta nobreza. Levando em consideração as reflexões anteriores, observamos no próximo capítulo como estas minorias eram pensadas pelo monarca através da análise de leis específicas das *Siete Partidas*, a qual fazem referência de como estes indivíduos eram “assimilados” dentro do projeto de unificação jurídica no período em questão.

#### **4. As Siete Partidas no governo de Afonso X**

O intuito deste capítulo é analisar de que forma as *Siete Partidas* representam mulçumanos e judeus. Para tal fim, primeiramente será abordado o conceito de representação para que posteriormente através das leis contidas no documento referido possamos compreender como Afonso X pensava estas minorias, tanto na forma de uma relativa convivência, bem como este governava seu reino.

Sobre o conceito de representação Santos (2011) ressalta que esta palavra carrega em si vários sentidos em português. Segundo ele, é uma palavra de origem latina, proveniente do vocábulo *repraesentare*, a qual segundo ele significa “tornar presente” ou “apresentar de novo”. O autor salienta que, no latim clássico esta palavra é designada, quase que inteiramente, para tratar de objetos inanimados e “[...] não tem relação alguma com pessoas representando outras pessoas ou com o Estado romano.” (SANTOS, 2011, p.28) Para refletir este significado altamente complexo, Santos recorre a visão de Hanna Fenichel Pitkin (1967), onde a mesma em sua obra, segundo ele, faz um esboço de uma história das famílias de palavras, as quais estão relacionadas com o que conhecemos por representação, bem como demonstrar como o significado deste termo tem se tornado cada vez mais abstrato.

Santos (2011) enfatiza que nos séculos XIII e XIV, se tem a expansão da palavra “repraesentare” quando se diz que a pessoa de Cristo e dos apóstolos passam a ser representados pelo Papa e pelos cardeais. Outro exemplo que o autor traz é dos juristas medievais, os quais passam a utilizar o termo ao tratar a personificação da vida coletiva, passando assim o termo, segundo o autor, a significar “retratar”, “figurar” ou “delinear”. Já em meados do século XVIII, segundo Santos, um escritor que familiarizado com o direito romano e com o pensamento eclesiástico, pode, na concepção do autor, argumentar que o magistrado representa a imagem de todo o Estado. Isto quer dizer, segundo o autor que, essa representação, considerada do tipo imagético ou alegórico, é proveniente de metáforas cristãs aplicada a um magistrado secular. Ainda refletindo sobre algumas considerações etimológicas e filosóficas do termo, o autor recorre ao pensamento de Nicola Abbagnano, em seu Dicionário de Filosofia (2007), o qual indica que o termo representação pode designar “imagem” ou “ideia”, ou ambas as coisas. Esta linha de pensamento foi usada pelos eclesiásticos, segundo o autor, para se referir ao conhecimento como “semelhança” do objeto. Santos se utilizando do pensamento de Abbagnano argumenta:

Em primeiro lugar, a representação designa aquilo por meio do qual se conhece algo. Ou seja, o conhecimento é representativo; Em segundo lugar, por representar pode-se entender conhecer alguma coisa, após cujo conhecimento conhece-se outra. Nesse sentido, a imagem representa aquilo de que é imagem. E em terceiro lugar, por representar entende-se causar o conhecimento do mesmo como o objeto causa o conhecimento. [...] no primeiro caso, a representação é a ideia no sentido mais geral; no segundo, é a imagem; e no terceiro, é o próprio objeto. (SANTOS, 2011, p.29-30 apud ABBAGNANO, 2007, p.853)

Santos (2011) ainda se utiliza da visão de Carlo Ginzburg, este seguindo Roger Chartier, os quais destacam a ambiguidade do termo, que segundo eles, “[...] ora “faz as vezes da realidade representada, evocando a ausência; ora a torna visível, sugerindo sua presença.” (SANTOS, 2011, p.30) Nesse emaranho, tanto de autores que tratando sobre o assunto, quanto os vários sentidos dado ao termo, o autor ressalta que, tanto as dificuldades semânticas que podem ser verificadas a partir dos autores analisados por ele, podemos compreender que estamos diante de um termo polissêmico e, ainda segundo ele, sem significado fixo.

Sobre as representações sociais, Santos (2011) destaca que, os autores que trabalham sob este viés de pensamento partem do pressuposto de que as representações sociais são fenômenos humanos, podendo ser conhecidos e explicados a partir de uma perspectiva coletiva,



mas ainda segundo ele, sem ignorar o indivíduo. Isto, segundo Santos quer dizer que, trata-se de uma forma de conhecimento que tenta construir uma realidade comum a um conjunto social. Ainda segundo o autor, o conceito de representação coletiva foi introduzido pelo sociólogo francês Émile Durkheim, em 1898. Este autor, pretendia com este conceito, segundo Santos, explicar fenômenos como a religião, devendo esta ser pesquisada a partir de investigações que tivessem por objetivo o coletivo. Isto, segundo Santos refletindo sobre Durkheim, refere-se sob a concepção de que as regras que comandavam a vida individual são distintas daquelas que comandam a vida coletiva. Assim, Santos argumenta que para Durkheim, a representação coletiva é um novo conhecimento que pode favorecer uma recriação do coletivo, e não somente a soma das representações individuais. Assim nas palavras do autor: “[...] as representações sociais são sintetizadores das referências que os diversos grupos fazem acerca do que conseguem aprender de suas vivências sociais inseridos no tempo e no espaço.” (SANTOS, 2011, p.34)

Santos (2011) também recorre a visão de Roger Chartier (1990) sobre o conceito de representação social. O autor, refletindo sobre Chartier destaca que as representações sociais estão inseridas na história cultural, tendo como principal objetivo a identificação do modo como em diferentes lugares e momentos pode ser pensada e construída a uma determinada realidade social. Assim, Santos refletindo sobre Chartier argumenta: “As representações do mundo social seriam determinadas pelos interesses dos grupos que a forjam.” (SANTOS, 2011, p.34)

Por fim, recorremos a visão de Roger Chartier (2011) que salienta que, no decorrer dos anos, a noção que se tem de representação quase veio a designar por si só a História Cultural. Nesse sentido, o autor argumenta que torna-se necessário analisar algumas das críticas que são dirigidas pela historiografia dessa noção. A primeira crítica, segundo Chartier, é epistemológica, a qual é designada pelo pensamento de que se enfatizarmos demais as representações coletivas ou individuais, estaríamos nos afastando da simples e pura realidade histórica. Sob este viés de pensamento, Chartier reflete sobre Ricardo García Cárcel, o qual salienta que as representações substituem os mitos históricos ao conhecimento historiográfica, como consequência, segundo ele, os cidadãos da atualidade são submetidos as manipulações e prejuízos dos atores do passado. Assim, ainda segundo ele, as representações do passado são construídas a partir do decorrer do tempo, nos fazendo seus protagonistas. O autor ressalta: “[...]”

os historiadores precisam se libertar das representações ilusórias ou manipuladoras do passado e estabelecer a realidade do que foi.” (CHARTIER, 2011, p.15)

A segunda crítica é metodológica, Chartier (2011) salienta que, esta parte da ideia de que ao se definir as representações como objeto histórico fundamental, temos como consequência o esquecimento do comportamentos, o que Chartier chama de “comportamentos concretos e concretamente observados”, neste viés de pensamento, o autor destaca que neste caso é considerado como inútil o conhecimento da vida real. Sobre esta crítica, o autor ressalta que, a história das representações foi criticada como uma história sendo considerada idealista e que, ainda segundo ele, supostamente ignora os comportamentos, as ações como também as situações as quais se manifestam e se produzem estes acontecimentos sociais. Então, dentro deste contexto, o autor argumenta que, a defesa de uma noção de representação estigmatizada, considerada segundo ele, como relativista e idealista não é uma tarefa das mais fáceis porém, necessária pois, ainda segundo ele:

...não existe história possível se não se articulam as representações das práticas e as práticas das representações. Ou seja, qualquer fonte documental que for mobilizada para qualquer tipo de história nunca terá uma relação imediata e transparente com as práticas que designa. Sempre as representações das práticas tem razões, códigos, finalidades e destinatários particulares. Identificá-los é uma condição obrigatória para entender as situações ou práticas que são o objeto das representações. (CHARTIER, 2011, p.16)

Chartier (2011) parte sua reflexão a partir da definição do conceito de representação. Ele destaca que, uma definição antiga desta palavra é proveniente do Dicionário da língua francesa de 1690 onde a mesma indica duas famílias de sentido, e que ainda segundo ele, é aparentemente contraditória. O primeiro, segundo Chartier define representação como sendo uma imagem a qual remete a ideia e a memória de objetos que não estão presentes, e que a partir da representação nos os apresenta tais como são. Nesse sentido, segundo ele, uma imagem, uma coisa, uma pessoa ou até mesmo um conceito nos remeteria como este sendo capaz de representa-lo. Chartier afirma que, esta concepção está vinculada no sentido antigo e material da palavra, sendo entendida segundo o autor como a esfinge que é colocada no lugar do corpo do rei morto em seu funeral. Porém, Chartier destaca que existe ainda uma segunda ressignificação da palavra nos dicionários franceses do século XVII, no palácio, representação significaria a exibição de algo, ou seja, seria a demonstração de uma presença ou, ainda segundo o autor, a apresentação pública de uma pessoa ou de uma coisa, ambas constituem sua própria

representação. Para a língua castelhana, Chartier afirma que só aparece a primeira família de sentido, em *O Tesouro de la língua castelhana* de Covarrubias, publicado em 1611, traz o significado de representar como fazer presente uma coisa com palavras ou figuras, as quais se fixam em nossa imaginação. Chartier ressalta que em 1737, o significado se subdivide entre fazer presente e exteriorizar alguma coisa, que existe ou que é imaginada. Desta maneira, segundo o autor, ligam-se os dois sentidos da concepção da palavra. O autor argumenta, refletindo sobre outros autores que pensam sobre a definição do conceito de representação, que devemos levar em consideração procedimentos que asseguram o funcionamento reflexivo da representação que estão presentes em quadros, em molduras ou enfeites para os textos “[...] o conjunto dos dispositivos discursivos e materiais que constituem o aparato formal da enunciação.” (CHARTIER, 2011, p.20)

Sobre as representações e o mundo social, Chartier (2011) argumenta que, a partir do momento que é construído o conceito de representação, este nos permite, segundo ele, assinalar e articular a noção de mentalidade, bem como as diversas relações que os indivíduos ou os grupos mantêm para com o mundo social. Nas palavras do autor:

....em primeiro lugar, as operações de classificação e hierarquização que produzem as configurações múltiplas mediante as quais se percebe e representa a realidade; em seguida, as práticas e os signos que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um status, uma categoria social, um poder; por último, as formas institucionalizadas pelas quais uns “representantes”(indivíduos singulares ou instâncias coletivas) encarnam de maneira visível, “presentificam” a coerência de uma comunidade, a força de uma identidade ou a permanência de um poder. (CHARTIER, 2011, p. 20)

Nesse sentido, segundo Chartier (2011) enfatiza que, assim, a noção de representação mudou profundamente a compreensão do mundo social, ainda segundo ele, repensando as relações que mantem “[...] as modalidades da exibição do ser social ou do poder político com as representações mentais [...]” (CHARTIER, 2011, p.20) Assim, por este viés de pensamento, Chartier argumenta que, é possível compreender de que maneira os enfrentamentos ocorridos sob violência bruta, ou até mesmo na força pura, se transformam em lutas simbólicas que, ainda segundo ele, tem nas representações por armas ou por apostas. Chartier ainda argumenta que, para além do uso da representação historicamente situado, a noção de representação modificou a definição dos grupos sociais. Chartier refletindo sobre Pierre Bourdieu ressalta que, as lutas

de representação são entendidas como uma construção do meio social, e ainda segundo ele, isto se dá através de processos de adesão ou de rechaço as quais produzem, e ainda podem se ligar a incorporação da estrutura social, segundo o qual Chartier argumenta que, estão inseridos dentro dos indivíduos sob a forma de representações mentais, está sendo graças a violência simbólica.

Agora, nos deteremos em analisar como Afonso X pensava e representava as minorias religiosas, judeus e mulçumanos, em seu governo. Isto se dará através da compreensão das *Siete Partidas*, documento este já referido anteriormente neste trabalho. Primeiramente analisaremos a relação de Afonso X, para com judeus e mulçumanos no que tange à conversão destes grupos ao catolicismo, esta não sendo pela força e sim através de uma persuasão.

A saber, segundo Santos (2010) o Rei Afonso X (1221 – 1284) tornou-se conhecido pelo título de “O Sábio”, devido a sua grande paixão pelo estudo. Ainda segundo este autor, aconselhado pelos conselheiros das cortes, em 1265, ele outorgou um código de leis denominado “*Las Siete Partidas*”. Esta como já foi salientado anteriormente, é uma abrangente compilação legal, a qual contém as regulamentações legais para vida social como também, para a civil, comercial e religiosa de todos os habitantes da Península Ibérica. Santos ressalta que, embora este código legal incentivasse a conversão ao cristianismo, ele não foi plenamente implementado. Ainda segundo o autor, as autoridades eclesiásticas da época criticaram duramente o rei por sua fraqueza em converter tanto judeus quanto mulçumanos.

Santos (2010) destaca que, este código é dividido em sete livros, sendo o último o foco de nosso trabalho pois refere-se sobre as leis, que segundo o autor, perpassa desde crimes, calúnias, penalidades, punição e indenizações, como também traz as leis referentes a judeus e mulçumanos. Os outros livros, segundo o autor, tratam do código canônico, de imperadores, reis e todos aqueles que tenham algum senhorio, também abordam a justiça e sua administração, disposições sobre casamento, escravidão, lei comercial, herança, testamentos e outros assuntos recorrentes nesta sociedade e que o rei julgava ser necessário abordar em forma de lei.

No que se refere a conversão dos judeus, as *Siete Partidas*, na lei 6 traz:

Fuerza ni apremiono deben hacer en ningún modo a ningún judio por que se torne Cristiano, mas con buenos ejemplos y con los dichos de las Santas Escrituras y com los halagos los deben los cristianos convertir a la fe de Jesucristo, pues nuestro señor no quiere e 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 matase 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. Y si por ventura no lo matasen, mas lo hiriesen o lo deshonrasen, mandamos que los jueces del lugar donde acaeciére apremien a los que los hiriesen o hiciesen la deshonra de manera que les hagan hacer enmienda por ello. Y además, que les den pena por ello según entendieren que merecen recibirla por el yerro que hicieron. 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 de como fueron judíos en manera de denuesto. 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. (LAS SIETE PARTIDAS DE ALFONSO X EL SABIO, partida 7, título 24, lei 6, p.148-149)

Santos (2010) ressalta que, embora esta lei não estabeleça que os judeus não deveriam ser forçados a conversão, Santos faz uma ressalva salientando que, este fato não era novo pois o Papa Gregório Magno, 590 – 604, já tinha feito uma declaração sobre o batismo forçado, sendo declarado como algo sem validade legal. Santos ainda afirma que a progressiva “Reconquista” da Península aos mulçumanos forçou muitos judeus a aceitar o batismo. Santos destaca que isto era uma condição indispensável para permanecer em solo espanhol. Esta conversão, segundo o autor, não funcionou como um tipo de salvaguarda para os judeus perante os massacres cometidos pelos cristãos, estimulados pelo clero. A saber, ainda segundo o autor, estes massacres forma cometidos em razão das pregações contra os que mataram Jesus Cristo, e ainda segundo Santos era uma repetição do que estava designado nas *Siete Partidas*, onde se lê “os judeus descendem daqueles que crucificaram Nosso Senhor Jesus Cristo”. Ainda sobre a aplicação da lei 6, Santos salienta que, esta proibiu que os judeus oferecessem qualquer obstáculo caso algum decidisse se converter. Fica estabelecida na lei, segundo o autor, pesadas penas para aqueles judeus que de algum modo fizessem algo contra o converso, este por sua vez, ainda segundo o autor, herdaria, como ainda fora um judeu, tudo o que lhe fosse de direito.

Outro autor que faz referência a conversão de judeus ao cristianismo é Feldman (2009), este salienta que esta conversão é mais que um desejo, pois é apresentada como sendo quase uma pré- condição para a segunda Encarnação de Cristo, ainda segundo o autor, isto está presente na concepção teológica de muitos padres da igreja e de teólogos medievais. Portanto, segundo Feldman, devem ser estimulada e os conversos protegidos. O autor destaca que esta foi mais uma lei que ficou na teoria e não foi obedecida em 1391 pois, nesta época ocorreu uma onda de conversões forçadas, criando terror social nos reinos ibéricos. Isto, segundo Feldman, foi uma afronta e um descaso em relação à concepção de que as conversões se tratavam de um assunto de crença e só podiam ser feitas, segundo ele, através do convencimento, da pregação.

Em se tratando da conversão dos mouros, recorremos a análise de Macedo (2001/2002) onde salienta que, embora na sétima partida, o título reservado aos mouros reproduza em linhas gerais, as mesmas contidas para os judeus, Macedo destaca que ambas diferem quanto ao tom e intensidade em suas prescrições. Neste caso, o rei, segundo o autor mostra-se mais tolerante com a sinagoga do que com a mesquita. Isto se dá, segundo Macedo, devido talvez, a posição econômica que os judeus detinham no reino, ou ainda, ao papel que desempenhavam na corte afonsina. Quanto aos mouros, o autor afirma que, estes pertenciam a um grupo que foram vencidos recentemente pelas armas, e os quais seriam concorrentes ao credo do cristianismo. Macedo ainda argumenta que, conforme a orientação geral que era fundamentada a concepção cristã de justiça e verdade, o legislador prescreve quais as condições para que os mouros fossem convertidos ao cristianismo que, não poderia ser pela força ou por eventuais vantagens materiais oferecidas, então segundo o autor, teriam que ser de livre e espontânea vontade e sendo influenciado por boas palavras e pela pregação. Nesse contexto, Macedo ressalta que era proibido colocar qualquer empecilho para a consecução deste fim, e que se de algum modo se tentasse dificultar ou impedir aqueles que queriam aceitar o batismo cristão, a lei prescrevia penas severas.

Macedo (2001/2002) argumenta que, podemos perceber nesta matéria a influência do direito canônico e normas conciliares relativas a convivência dos cristãos com os infiéis, as quais segundo ele, são transpostas para a legislação temporal. Macedo, ainda destaca que, esta questão da conversão e do batismo daqueles considerados como infiéis, vinha sendo debatida desde o III Concílio de Latrão, de 1179. O autor ainda afirma que, era presumível, dentro deste

contexto, a pressão dos representantes cristãos sobre os adeptos das religiões, as quais segundo o autor, eram estranhas as suas crenças. Macedo traz a referência que na sétima partida, faz a alusão aos tornadiços, o qual os cristãos de nascimento designavam os mulçumanos convertidos ao cristianismo. O autor salienta que este termo era empregado pejorativamente aos adeptos da nova fé, sendo este o motivo pelo qual as ofensas vieram a ser reprovadas pelo legislador. Nas palavras de Macedo: “Ao converterem-se, os indivíduos nascidos e criados na lei corânica rompiam com sua ascendência, com seus parentes, com os costumes habituais de seus próximos, decisão que deveria ser enaltecida e não aviltada por palavras ou atos.” (MACEDO, 2001/2002, p.84)

Macedo (2001/2002) ainda destaca que por este motivo podemos compreender com certa facilidade, o legislador que, segundo ele, ao assumir a posição oposta nos itens, os quais são relacionados com o caso igualmente inverso, que é o caso dos cristãos que se tornavam mouros. Para elucidar esta questão, o autor traz o exemplo da complexa rede de relações nos quais estes indivíduos estavam inseridos, uma sociedade marcada pela pluralidade cultural. O autor assim argumenta:

Tratava-se de aspecto bastante delicado, uma vez que, na Espanha ao tempo de Afonso, o Sábio, encontrava-se vestígios ainda evidentes do *modus vivendi* anterior à Reconquista, quando a religião e a cultura eram orientadas segundo os padrões islâmicos e os cristãos, denominados moçárabes, faziam o papel de minoria. Tal aspecto dizia respeito aos indivíduos convertidos ao islã, denominados muladíes, e que numericamente constituíam o grosso da população. (MACEDO, 2001/2002, p.84)

Podemos também levar em consideração a não conversão forçada, tanto de judeus quanto de mulçumanos, mouros, ao pensarmos sobre sua importância no funcionamento do reino. Silveira (2013) argumenta que ao falar sobre as esferas fiscais, é necessário levar em consideração a herança mulçumana, pois segundo a autora, esta influenciou a política dos reinos cristãos ibéricos perante as minorias religiosas. Silveira ressalta que, sob o governo mulçumano, foram permitidos aos cristãos e a judeus a profissão de sua fé e costumes religiosos sob o estatuto dos *dhimmi*, que eram os protegidos, em contrapartida, Silveira salienta que esses deveriam pagar os impostos dos “povos do livro”. Este imposto, segundo a autora era o *djizyâ*, imposto per capite, e também, ainda segundo ela, o *Kharâdj*, imposto predial. Silveira afirma

que, esta permissão não era estendida aos pagãos descrentes, pois estes deveriam ser convertidos ou combatidos.

Silveira (2013) ainda ressalta que no século XIII, desta mesma maneira, judeus e mulçumanos pagavam seus impostos diretamente a Afonso X de Castela, e assim ficavam submetidos, bem como suas propriedades quanto à proteção do rei cristão. Assim, sob este viés de pensamento Silveira salienta:

A tolerância de culto, os impostos e a “proteção” àqueles que pertencem a outra religião são elementos convenientes para as circunstâncias da época, mas também fazem parte do costume da terra, neste sentido, na concepção de Afonso X, seriam reconhecidos como costumes legítimos, por serem praticados por muitas gerações. (SILVEIRA, 2013, p.135)

Outro argumento que podemos utilizar para a não conversão forçada de judeus, é pensar estes como parte fundamental na administração de Córdoba mulçumana. Isto, segundo Silveira (2013) é comprovado em diversas fontes da época, a autora ainda salienta “Aqueles que trabalhavam como artistas, médicos, diplomatas e vizires.” (SILVEIRA, 2013, p.135) A autora argumenta que, na Espanha mulçumana, muitos bispos cristãos puderam permanecer com suas comunidades, e isto, segundo a autora, assemelha-se à política que os reinos cristãos assumissem à medida que seus representantes avançassem, estabelecendo suas fronteiras ao sul. Assim a autora salienta: “Por um lado, o respeito ao costume e, pelo outro, as vantagens de permitir a presença dos não cristãos nas terras conquistadas, aproximaram as políticas praticadas por regentes mulçumanos e cristãos frente a suas respectivas minorias religiosas.” (SILVEIRA, 2013, p.136)

Outra lei que podemos destacar como o rei Afonso X representava e pensava esta minorias é a lei que fala sobre as vestimentas. Sobre as vestimentas do judeus a lei 11 ressalta:

Muchos yerros y cosas desaguisadas 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 señal cierta sobre sus cabezas, y que sea tal por la que conozcan las gentes manifiestamente 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. (LAS SIETE PARTIDA, SÉTIMA PARTIDA, título 24, LEI 11, p.150)

Feldman (2008) destaca a questão do uso do sinal distintivo, salientando a resistência ao uso destes nos reinos ibéricos. O autor ressalta que, imediatamente após o IV Concílio de Latrão (1215), ficou decretado o uso de roupas e sinais distintivos aos infiéis. O autor salienta que, em 1219, os judeus advertiram ao rei Fernando III que este colocasse em vigência este decreto eles iriam deixar seu reino, migrando assim para os reinos mouros. Nesse contexto, Feldman ressalta que, o rei obteve do Papa Honório, uma isenção temporária para a não utilização de roupas e sinais diferenciadores em seu reino. O autor ainda destaca:

A inserção da décima primeira lei no conjunto do título vigésimo quarto demonstra que mudanças ocorreram. O sinal diferenciador estava sendo instituído e legalizado, devagar e de maneira parcial. A lei traz alguns aspectos bem definidos: a punição de dez maravediz ou dez chibatadas aos judeus contraventores, a necessidade de separar os judeus e evitar a intimidade social, talvez até carnal, entre eles e os cristãos. Fica bastante tímida ao definir o sinal que os distinguiria: não fala do sinal infame ou da rodela amarela. (FELDMAN, 2008)

Podemos também recorrer a visão de Conceição (2011) o qual também faz referência as vestimentas das minorias religiosas. Ele argumenta que, o cristianismo é uma religião de ordenamento comportamental. Na sua visão, isto significa que esta não é somente uma religiosidade, mas também pode ser considerada uma conexão entre o plano material e o plano divino, a qual, ainda segundo ele, tanto seus preceitos quanto suas aplicações na sociedade medieval estão diretamente relacionados com o ordenamento de espaços públicos e privados, bem como para com a promoção de um modelo comportamental.

Conceição (2011) ressalta no que se refere as leis, estas estabelecem medidas de restrição do comportamento no que tange a separação de mouros e judeus dos cristãos. Assim, dentro deste contexto, Conceição destaca, a identificação negativa do outro, como sendo uma estratégia para reforçar o modelo cristão, o qual era pensado, segundo o autor, o modelo comportamental correto a ser seguido. Assim, o autor argumenta: “Portanto, negar a todo o momento a religião e o *modus vivendi* destes grupos é uma maneira de ordenar a vida dos

cristãos para estes perceberem o que é lícito ou o que não é lícito fazer.” (CONCEIÇÃO, 2011, p.26) Então, por este viés de pensamento, o autor destaca que o termo *vestimenta* é de extrema importância para a compreensão de como estes espaços públicos são ordenados, e onde se encontram mouros, judeus e cristãos. Assim, o autor ainda salienta que estes, que são considerados infiéis eram obrigados a andar em público devidamente vestidos, de maneira que se pudesse identificar quem era cristão e quem era o infiel. Vale a ressalva, como já foi explicitado antes que, no governo de Fernando III isto, em um determinado período não ocorreu.

Sobre o estatuto do *mudéjares*, Macedo (2001/2002) ressalta que a regulamentação de seus direitos e obrigações encontradas na última parte das *Siete Partidas* reconhecem aos mouros a manutenção de seu modo de vida. O autor ressalta que porém, esta fixa limites quantos as regras de convivência. A saber, segundo o autor, *Mudajalat* era o vocábulo árabe empregado para designar esse “estado jurídico de submissão mediante pacto de garantia.” (Macedo, 2001/2002, p.79) Macedo ainda destaca que, este vocábulo é proveniente de expressões *mudayyan* e *mudadjjan*. Este termo, segundo o autor, era aplicado aqueles que continuaram a viver em território conquistado pelos cristãos. Porém, o autor destaca que na Chancelaria real, na redação de documentos oficiais em latim ou em vernáculo, o termo para designar estes indivíduos era *moro*, *moiro* ou *mouro*.

Macedo (2001/2002) salienta que os mouros poderiam “guardar sua lei” desde que não afrontasse a lei dos Cristãos. O autor argumenta que, por isso eles não podiam construir mesquitas, não podiam realizar sacrifícios em público, nesse contexto, Macedo destaca que estes ficavam reduzidos ao exercício privado da religião. Sobre seus templos, o autor afirma que estes passavam a ser propriedade do rei, podendo ser doado a quem ele desejasse. Assim a lei 1, da sétima Partida do título dedicado aos mouros destaca:

“[...] y décimos que deben vivir los moros entre los cristianos en aquella misma manera que dijimos em el título antes de este que lo deben hacer los judios: guardando su ley y no denostando la nuestra. Por esto em las villas de los cristianos no deben tener los morros mezquitas que tenían ni hacer sacrificios publicamente ante los hombres. Y las mesquitas que tenían antiguamente deben ser del rei, y puédelas él dar a quien quisiere. (LAS SIETE PARTIDAS DE AFONSO X, sétima partida, título 25, lei 1, p. 151)

Macedo (2001/2002) argumenta que, os termos desta convivência, encontram-se claramente definidos na época da redação deste código legal. O autor argumenta que, na época de Afonso X, podemos perceber disposições relativas à fixação de bairros especiais dedicados a mouros e judeus, que são as mourarias e judiarias, nas cidades reconquistadas. Segundo Macedo, esta separação não se dava somente em relação as suas casas, mas também às feiras, aos estabelecimentos comerciais e outros espaços. O autor destaca que, em se tratando de suas crenças, o âmbito jurídico, reconhece um tratamento diferenciado, ou seja “[...]na fórmula do juramento especial reservada aos mulçumanos por ocasião dos pleitos judiciais, que deveria ser feita com base nos costumes próprios de sua crença e nos princípios estabelecidos em seu livro sagrado, o Alcorão.” (MACEDO, 2001/2002, p.81) Assim, segundo Macedo, se percebe o cuidado do monarca em preservar as especificidades culturais, condição esta imposta, ainda segundo o autor, pela situação das relações intra-culturais entre os mouros.

Sobre a “preservação da cultura” dos judeus, também está presente nas *Siete Partidas*, ao tratar sobre seus costumes. A lei 5, do título sobre os judeus salienta:

Sábado es día em que los judíos hacen sus oraciones y están quietos em sus posadas y no trabajan em hacer merca ni pleito ninguno. Y porque tal día como este son ellos obligados a guardar según su ley, no los debe ningún hombre emplazar ni traer a juicio em él. Y por ello mandamos que ningún juez apremie ni constriña a los judíos em el día del sábado para traerlos a juicio por razón de deudas, ni los prenda ni les haga otro agravio ninguno em tal día, pues bastante abundan los otros días de la semana para constreñirlos y demandarles las cosas que según derecho les deben demandar. Y el emplazamiento que les hiciesen para tal día no están obligados los judíos a responder. Y otrosí sentencia que diesen contra ellos em tal día, mandamos que no valga. Pero si algún judío hiriese o matase o hurtase o robase o hiciese algún otro yerro semejante de estos por el que mereciese recibir pena em el cuerpo o em el haber, entonces los jueces bien lo pueden recaudar em el día del sábado. Otrosí decimos que todas las demandas que hubieren los cristianos contra los judíos y los judíos contra los cristianos, que sean libradas y determinadas por nuestros jueces de los lugares donde moraren y no por los viejos de ellos. Y bien así como prohibimos que los cristianos no pueda traer a juicio ni agraviar a los judíos em el día del sábado, otrosí decimos que los judíos, ni por sí ni por sus personeros no puedan traer a juicio ni agraviar a los cristianos em ese mismo día. (LAS SIETE PARTIDAS DE AFONSO X, sétima partida, título 24, lei 5, p.148)

Feldman (2009) salienta que, dentro deste contexto, o tempo sagrado do Shabat, que vai da sexta ao anoitecer até o entardecer de sábado, e o qual é dia do descanso e da oração deve ser preservado. Então fica proibido neste dia, um cristão fazer queixas ou intimar judicialmente um judeu. Esta postura, segundo o autor, se deu através do amplo conhecimento que Afonso X

tinha em relação ao seu reino, e tendo ele em sua corte judeus em cargos como administradores, prestando serviços financeiros, médicos e tradutores de textos do grego e do árabe.

Podemos assim perceber, a partir da análise de algumas leis, das *Siete Partidas*, como Afonso X, pensava e representava as minorias religiosas. A convivência entre eles, embora limitada, proporcionava trocas culturais em diversos ambientes. A cultura de tolerância aqui defendida, não quer dizer que estes indivíduos possuem os mesmos direitos, mas na possibilidade da “conservação” de seus costumes e tradições, em um universo de pluralidades étnicas, religiosas, identitárias e culturais.

## 5 CONSIDERAÇÕES

A compreensão sobre o contexto histórico de Toledo, nos séculos XII-XIII, possibilitou identificar que durante seu reinado, Afonso X, “O Sábio”, se deparou com uma população diversificada pela pluralidade religiosa, cultural, social e indenitária. Para além deste quadro, o rei devia gerir diversos códigos legais vigentes, no mesmo espaço e tempo. Como então, governar este território com uma variada legislação e uma população heterogênea? Diversos autores, referenciados nesta pesquisa, dentre eles podemos destacar Cardaillac (1992), trabalham sob o viés de pensamento do *modus vivendi*, ou seja, entre os períodos de guerra e calmaria, estas minorias religiosas eram “toleradas”. Esta tolerância então, entendida sob a reflexão de Cardaillac, era um estatuto outorgado pelos governantes, que tinha por finalidade facilitar a coexistência entre os membros das diferentes religiões.

Para além deste *modus vivendi*, Afonso X, por ter acompanhado e participado tanto da administração, quanto na produção intelectual na corte de seu pai, Fernando III, entendia o entrave que esta pluralidade de legislações concomitantemente, gerava para seu governo. Para além do Sentenário e do Fuero Real, também obras do Sábio, que buscavam a unificação legal do reino, destacam-se as *Siete Partidas*. Reis (2007) identifica o grau de amplitude e aprofundamento legislativo apresentado nesta última obra. Características estas que podem ser atribuídos pelo tempo dispensado pelo monarca e seus colaboradores na elaboração da mesma, e por não ter um caráter emergencial, o qual possuíam os outros dois códices de leis. Isto permitiu a monarquia um melhor manejo das fontes legais anteriores que serviram de base e uma redação mais criteriosa sobre as leis do reinado.

Assim como argumentou Silveira (2013), as *Siete Partidas* é considerada a obra mais completa da corte afonsina, podendo ser considerada como *speculas* ou “Espelhos de príncipes” pois, os governantes buscavam nesta obra conselhos sobre o dever essencial dos príncipes, de acordo com o pensamento de justiça. Sob este viés de pensamento, os monarcas poderiam, encontrar conselhos de como governar um reino com uma enorme pluralidade cultural-religiosa. Isto mostra, a preocupação de Afonso X, que para conseguir governar era preciso, de alguma maneira, considerar as minorias religiosas existentes dentro deste contexto.

Neste ambiente, plural, para além dos períodos de guerra, e desta tentativa de centralização de poder através da unificação da legislação, existiam períodos em que indivíduos, das religiões judaica, muçulmana e cristã, coexistiam em Toledo, em uma relativa tolerância. Afonso X, tinha um ambicioso projeto acadêmico, que segundo Lowney (2007), era reunir todo o conhecimento produzido sobre astronomia que tivera o mundo até então. O monarca, conhecido como amante e poeta do conhecimento, contou com a reunião, convivência e colaboração de intelectuais, provenientes de diversos lugares e credos. Assim como Silveira (2013) salienta, esta contribuição se deu, principalmente na tradução do árabe para o castelhano, onde trabalhavam juntos judeus, mouros e cristãos para construir um reconhecido espaço de trocas culturais na corte afonsina. Vale a ressalva que este convívio “harmônico” poucas vezes atravessou os muros do castelo. Lowney, também destaca alguns elementos desta sociedade, o qual Afonso X, para além de sua destreza política, tinha um programa cultural magnífico, podendo ser constatado na revolução das artes, das ciências, das leis e inclusive da língua que falavam seus súditos.

Afonso X vale-se da contribuição intelectual das minorias (judeus e muçulmanos), permitindo que ocorreram trocas culturais, que constituem fronteiras intangíveis e simbólicas. Como salientam Junior e Chiappini (S/D), estas são produtos para a representação de um mundo, por meio das quais os homens se percebem e se qualificam a si próprios. Este viés de pensamento, permite compreender que esta fronteira simbólica possibilitou a articulação entre as diferentes culturas, bem como seus povos e sua maneira de vida. Dentro deste contexto, nos valendo do pensamento de Souza (2014), entendemos que a partir da concepção de fronteira, esta pode direcionar, ou até mesmo guiar identidades, construindo-as, atuando como mediadoras das relações e interconexões entre o eu e o outro.

Valendo-nos, ainda, do pensamento de Silveira (2013), salientamos que dentro deste contexto, é possível observar as diferentes atitudes, do monarca castelhano Afonso X, frente à influência mútua existente na coexistência das diferentes culturas, e que podem ser compreendidas sob o olhar de confrontação, resistência e aceitação, e até mesmo, entrelaçamento cultural. Nele, ocorrem fusões, adaptações e reconstruções, dentro deste espaço, surgindo assim, a separação “do outro” e do “nosso”, neste sentido, emergem questões sobre este reconhecimento, da aceitação e assim, a questão das fronteiras da tolerância.

Dentro desta complexa sociedade, que foi Toledo entre os séculos XII-XIII, compreendemos que devemos levar em consideração as ressignificações e transformações que o termo tolerância sofreu ao longo dos tempos. Conforme Silveira (2013), entendemos que é perfeitamente possível compreender a tolerância praticada por Afonso X, a partir da concepção de permissão. Sob este viés de pensamento, esta tolerância é vista sob a concessão que o monarca faz ao permitir que os membros da minoria vivam de acordo com suas crenças porém, sob a condição que estes aceitem a posição dele como máxima autoridade. Percebemos isto, em algumas leis das *Siete Partidas* onde, embora existam leis que restrinjam o comportamento destes indivíduos dentro do reino, os é permitido manter suas crenças e algumas de suas práticas culturais.

Assim, a tolerância medieval se dá através da construção e desconstrução de identidades, através do intercâmbio cultural que este ambiente proporcionou, ocorreram significativas trocas culturais e que, tudo isso só se tornou possível através da coexistência destas três religiosas dentro deste contexto, sob uma relativa e limitada tolerância, a tolerância medieval.

Esta tolerância medieval, nos possibilita compreender qual função ocupam mulçumanos e judeus dentro desta sociedade, que foi a Toledo dos séculos XII-XIII. Entendemos que esta tolerância nada tem a ver com aceitação, e sim, é baseada na permissão, concedida pelo monarca castelhano pautada por uma necessidade em que o mesmo tinha em dispor de mulçumanos e judeus em sua corte. Assim, Afonso X, necessitava desta minorias étnicas-religiosas, tanto enquanto agentes produtivos, tanto pela suas produções intelectuais, ou até mesmo para prover o equilíbrio e paz interna no seu reino.

Este complexo contexto medieval, nos possibilita refletir que, para além da compreensão da tolerância medieval que permitiu o convívio, embora limitado, destas três religiões monoteístas, neste tempo e espaço, haviam também diferenças dentro destas mesmas comunidades. Como se dava o convívio entre mulçumanos e judeus que viviam em mourarias e judiarias com aqueles que participaram no projeto intelectual de Afonso X? Como era o funcionamento social, legislativo dentro destes espaços reservados à estas minorias? Como era as relações do monarca castelhano com a Cristandade e com outras cidades em que o processo de Cristianização se deu de forma diferente? Quais as possíveis comparações que podemos

fazer entre as *Siete Partidas* e as outras obras legislativas existentes nos outros territórios onde a cristianização se deu de forma diferente?

Enfim, a partir da análise deste contexto medieval, vão surgindo vários questionamentos, o qual nos mostram quão complexa foi esta sociedade neste período. Estas possíveis reflexões, perpassam muitos caminhos que nos possibilitam refletir a tolerância, ou a falta dela nos dias atuais onde, um dos nossos maiores problemas encontram-se na convivência na diversidade.



## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Cybele Crossetti de. Legislar para o bem comum: Direito e centralização política em Afonso X. *Biblos*, Rio Grande, 21: 9-31, 2007.

CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. Situação legal dos judeus em Castela medieval: uma tolerância limitada. *Anos 90*, Porto Alegre, n.16, 2001/2002.

CARDAILLAC, Luis. Toledo, séculos XII-XIII: mulçumanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância/ organizado por Luis Cardaillac; tradução, Lucy Magalhães; revisão técnica, Francisco José Calanzans Falcon, Nelma Garcia de Medeiros – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

CASTRO, Anna Carla Monteiro de. Sobre identidade e trocas culturais na “Espanha” medieval. *Plêthos*, 2, 1, 2012.

CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. *Fronteiras*, Dourados, MS, V.13, n.24, p.15-29, jul/dez 2011.

CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. Fora do corpo: judeus e mouros nas Siete Partidas e nas Ordenações Afonsinas. *Defesa de graduação*, Universidade de Brasília, dez/2011.

DEDEU, Jean-Pierre. In: Toledo, séculos XII-XIII: mulçumanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância/ organizado por Luis Cardaillac; tradução, Lucy Magalhães; revisão técnica, Francisco José Calanzans Falcon, Nelma Garcia de Medeiros – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

FARIA, Ederson de e SOUZA, Vera Lúcia Trevisan de. Sobre o conceito de identidade: apropriações em estudos sobre a formação de professores. *Revista semestral de Associação Brasileira de psicologia escolar e educacional*, SP. V.15, número 1, janeiro/junho de 2011: 35-42.

FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: O judeu nas Siete Partidas de Afonso X. *História*, São Paulo, 28(1): 2009

FELDMAN, Sergio Alberto. Os judeus na reconquista castelhana até o reinado de Afonso X. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, julho 2011.

LAROCHELLE, Manon. Romanos, godos y morros en la construcción de la morada vital hispana: reflexiones desde el multiculturalismo y la interculturalidad. *Tinkuy*, nº5, octubre/2007.

Las Siete Partidas de Alfonso X El Sabio. [Pensamientopenal.com.ar](http://Pensamientopenal.com.ar)

LEWIS, Bernard. *Judeus do Islã*. ed. Xenon, Rio de Janeiro, 1990.

LOWNEY, Chris. *Um mundo desaparecido* – 1ª ed. – Buenos Aires: El Ateneo, 2007

MACEDO, José Rivair. Afonso, O Sábio, e os mouros: uma leitura das Siete Partidas. Anos 90, Porto Alegre, n.16, 2001/2002.

MONTEMAYOR, Julián. In: Toledo, séculos XII-XIII: mulçumanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância/ organizado por Luis Cardaillac; tradução, Lucy Magalhães; revisão técnica, Francisco José Calanzans Falcon, Nelma Garcia de Medeiros – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

MENOCAL, Maria Rosa. O ornamento do mundo/ Maria Rosa Menocal; tradução de Maria Alice Máximo. – Rio de Janeiro: Record, 2004.

NATA, Gil. Diferença cultural e democracia: Identidade, cidadania e tolerância na relação entre maioria e minorias. Teses-35, Lisboa, Dezembro de 2011.

PALAZZO, Carmem Lícia. Mulçumanos e cristãos em Al Andalus: uma identidade que transcende o corte entre Oriente e Ocidente. Univ. Hum., Brasília, V.8, n.2, p.1-17, jul./dez.2011.

SHERER JUNIOR, Charles e CHIAPPINI, Carolina Gomes. Fronteiras culturais: algumas considerações sobre o tema. In: Centro de estudos de literatura e psicanálise Ciro Martins. Disponível em: <http://www.celpsyro.org.br> Último acesso em 01/12/2015 às 23:15.

QUESADA, Miguel Angel Ladero. Texto de la conferencia publicada em Alicante en mayo de 1983 con motivo del ciclo que sobre la sociedade peninsular em la Edad Media organizaron el departamento de Historia Medieval de la Universidad de Alicante y la Caja de Ahorros Provincial.

REBOIRAS, Fernando Domínguez. A Espanha medieval, fronteira da cristandade. International Studies on Law and Education 12 set-dez 2012; CEMOrOc-Feusp/IJI-Univ.do Porto.

REIS, Jaime Estevão dos. Território, legislação e monarquia no reinado de Afonso X, o Sábio (1252 – 1284). Assis, 2007. 250f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Câmpus de Assis, Universidade Estadual Paulista.

SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. Acerca do conceito sobre representação. Revista de Teoria da História, Ano 3, número 6, dez/2011.

SENKO, Elaine Cristina. O projeto político de Afonso X (1252-1284) em seu trabalho jurídico: “Las Siete Partidas”. Rev. História Helikon, Curitiba, V.1, n.1, p.18-36, 1º semestre/2014.

SILVEIRA, Aline Dias da. Fronteira da tolerância e identidades na Castela de Afonso X. in: Fernandez, F. R. (coord). Identidades e fronteiras do medievo ibérico. Curitiba: Juruá, 2013.

SILVEIRA, Aline Dias da. A trama da História na concepção de povo de povo nas Siete Partidas. Revista Diálogos Mediterrâneos, número 7, dezembro/2014.

SILVEIRA, Aline Dias da. Fronteira da tolerância e identidades na Castela de Afonso X. in: Fernandez, F. R. (coord). Identidades e fronteiras do medievo ibérico. Curitiba: Juruá, 2013.

SOUZA, Mariana Jantsch de. Fronteiras simbólicas – Espaço de hibridismo cultural, uma leitura de dois irmãos, de Milton Hotoum. *Letrônica*, Porto Alegre, V.7, n.1, p.475-489, jan./jun., 2014

ZLATIC, Carlos Eduardo. As construções identitárias das fronteiras no medievo ibérico: rigidez e permeabilidade. *Revista Histórias e culturas*, Franca-SP, V.2, n.3 (especial), p.485-499, 2013.

