



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Luiz Paulo Labrego de Matos

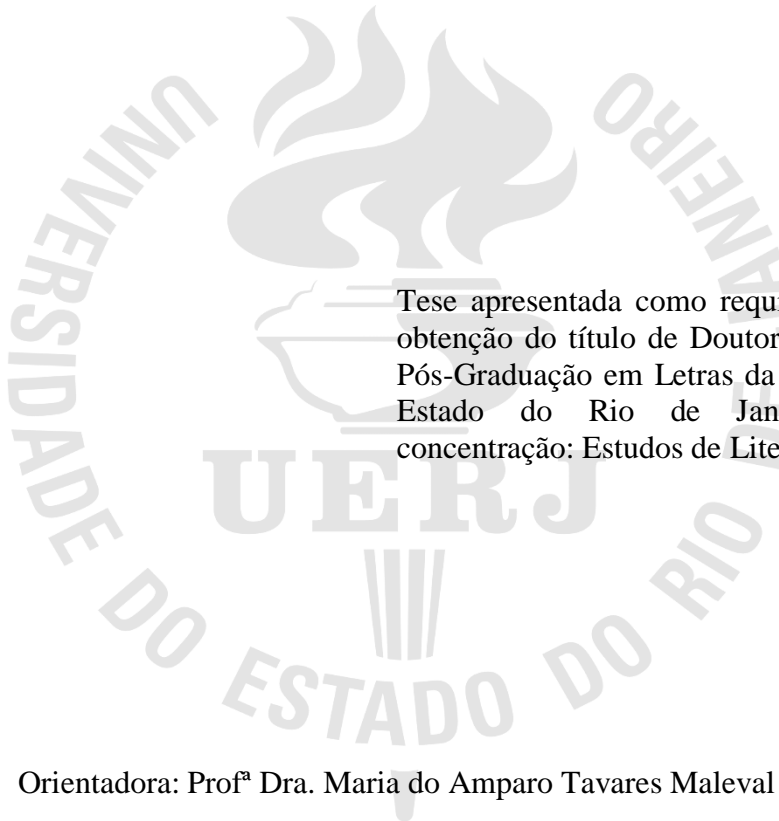
**A representação dos judeus nas cantigas medievais galego-portuguesas**

Rio de Janeiro

2020

Luiz Paulo Labrego de Matos

**A representação dos judeus nas cantigas medievais galego-portuguesas**



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientadora: Profª Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

M433 Matos, Luiz Paulo Labrego de.  
A representação dos judeus nas cantigas medievais galego-portuguesas /  
Luiz Paulo Labrego de Matos. - 2020.  
192 f.: il.

Orientadora: Maria do Amparo Tavares Maleval.  
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Letras.

1. Literatura medieval - Teses. 2. Literatura portuguesa - História e  
crítica - Teses. 3. Poesia galega - História e crítica– Teses. 4. Trovadores –  
Teses. 5. Judeus na literatura - Teses. 6. Judeus - História - Portugal - Teses.  
I. Maleval, Maria do Amparo Tavares. II. Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82"04/14"(=411.16)

Bibliotecária: Eliane de Almeida Prata. CRB7 4578/94

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese,  
desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Luiz Paulo Labrego de Matos

**A representação dos judeus nas cantigas medievais galego-portuguesas**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 15 de maio de 2020.

Banca examinadora:

---

Prof<sup>ª</sup> Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval (Orientadora)  
Instituto de Letras – UERJ

---

Prof. Dra. Cláudia Maria de Souza Amorim  
Instituto de Letras – UERJ

---

Prof. Dr. Henrique Marques Samyn  
Instituto de Letras – UERJ

---

Prof<sup>ª</sup> Dra. Lenora Pinto Mendes  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>ª</sup> Dra. Nina Barbieri Pacheco  
Universidade Católica de Petrópolis

Rio de Janeiro

2020

## DEDICATÓRIA

Ao meu Diogo  
Como se dissesse água  
*(José Saramago)*

Terror de te amar  
num sítio tão frágil como o mundo

Mal de te amar neste lugar de imperfeição  
Onde tudo nos quebra e emudece  
Onde tudo nos mente e nos separa.  
(...)

Que nenhum deus se lembre do teu nome  
*(Sophia de Mello Breyner Andresen)*

Cresci em um lar feminino. Fui orientado por uma professora.  
Dedico o meu trabalho às mulheres.

## **AGRADECIMENTO**

Meu primeiro e eterno agradecimento será sempre dedicado ao Diogo. Ao seu lado, eu alcancei os livros.

Obrigado, professora Maria do Amparo, por aceitar caminhar comigo nessa judiaria.

Agradeço aos membros da banca por aceitarem mais essa atividade avaliativa dentre tantas que vocês já possuem. Ao Henrique, pelo exemplo de ser humano; a Nina, pela astrologia; a Lenora, pelas músicas; a Claudia, pelos abraços nos corredores e nas manifestações.

À Nathalia, pela revisão dos primeiros capítulos e por me ajudar a domar o monstro da informalidade que habita em minhas mãos. Gostaria de me achar tão incrível intelectualmente quanto você me acha.

Obrigado, Vinícius, por me fazer sentir a poesia plenamente na época da produção do projeto de doutorado. Você sempre será um poema lindo na minha história, um amor que se acabou antes do fim.

Em cada época, certa representação do mundo e das coisas, uma mentalidade coletiva dominante anima, penetra a massa inteira da sociedade. Essa mentalidade que dita as atitudes, orienta as opções, arraiga os preconceitos, o que inclina os movimentos de uma sociedade é eminentemente um fato de civilização (...) ela é fruto de heranças remotas, de crenças, medos, inquietações antigas, não raro quase inconscientes, na verdade o fruto de uma imensa contaminação cujos germes se perdem no passado e se transmitem através de gerações e gerações de homens. (BRAUDEL, 2004, p.42)

As disputas identitárias contemporâneas se manifestam como intolerância ao diferente, à diversidade étnica, ao estrangeiro, ao imigrante, ao refugiado e às minorias. O sucesso de um líder nacionalista ou religioso fundamentalista, numa rede social, no púlpito da igreja ou no palanque eleitoral, depende de quantos muros ele ou ela pode levantar com o recurso do discurso de ódio. Uma pedagogia de ódio muito eficiente forma grupos violentos que agem com muita visibilidade em todo o tipo de media, justamente quando se acreditava que já se teria superado as condições que resultaram nos genocídios do século XX (VOSS, 2017, p. 307).

## RESUMO

MATOS, Luiz Paulo Labrego de. *A representação dos judeus nas cantigas medievais galego-portuguesas*. 2020. 192 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

O trabalho analisa a construção imagética dos judeus na lírica medieval galego-portuguesa, tendo em vista a sua situação marginal. Para tanto, trabalha com os poemas satíricos e com as cantigas de Santa Maria em constante diálogo com a História, a Sociologia, a Geografia e o ordenamento jurídico relativos a esses marginalizados. Por meio desses campos do saber, formula-se um conhecimento amplo acerca dos judeus na Baixa Idade Média ibérica para então refletir sobre a presença da minoria nos poemas.

Palavras-chave: Cantigas Medievais Galego-Portuguesas. Trovadorismo. Idade Média.

Literatura Portuguesa. Judeus em Portugal. Judeus na Espanha.



## ABSTRACT

MATOS, Luiz Paulo Labrego. *The representation of Jews in medieval Galician-Portuguese songs*. 2020. 192 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

The work analyzes the imaginary construction of the Jews in the Galician-Portuguese medieval lyric, in view of their marginal situation. To this end, it works with satirical poems and the songs of Santa Maria in constant dialogue with History, Sociology, Geography and the legal system related to these groups. Through these fields of knowledge, a broad knowledge about Jews in the Iberian Middle Ages is formulated to reflect on the presence of this minority in poems.

Keywords: Medieval Galician-Portuguese songs. Troubadour. Middle Ages. Portuguese Literature. Jews in Portugal. Jews in Spain.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
1	<b>O TROVADORISMO GALEGO-PORTUGUÊS</b> .....	21
1.1	<b>As cantigas de escárnio e maldizer: censura cômico-burlesca</b> .....	22
1.1.1	Autores e cantores .....	25
1.1.2	Aspectos temático-semânticos das cantigas de escárnio e maldizer .....	30
1.1.3	Os gêneros satíricos e as suas principais vítimas .....	35
1.1.4	As cantigas podem ser levadas ao pé da letra?.....	50
1.1.5	O moralismo como entrave para os estudos das cantigas de escárnio e maldizer.....	51
2	<b>AS CANTIGAS DE SANTA MARIA</b> .....	53
2.1	<b>Autores e cantores</b> .....	54
2.2	<b>Aspectos gerais e temas recorrentes das cantigas de Santa Maria</b> .....	64
3	<b>OS JUDEUS EM PORTUGAL: HISTÓRIAS, LEIS E INFLUÊNCIAS</b> .....	78
3.1	<b>Os judeus na sociedade portuguesa</b> .....	79
3.2	<b>Judeus e cristãos: uma relação instável</b> .....	83
3.3	<b>A cultura judaico-portuguesa</b> .....	90
3.4	<b>As comunas judaicas</b> .....	92
3.5	<b>Os judeus na economia portuguesa</b> .....	99
3.6	<b>Das normas</b> .....	103
3.6.1	Concílio de Coiança .....	103
3.6.2	Concílios de Ladrão .....	105
3.6.3	Ordenações Afonsinas .....	110
4	<b>OS JUDEUS NO REINO DE AFONSO X: <i>LAS SIETE PARTIDAS E FUERO REAL</i></b> .....	119
4.1	<i>Las Siete Partidas</i> .....	122
4.2	<i>Fuero Real</i> .....	132
5	<b>A REPRESENTAÇÃO DOS JUDEUS NAS CANTIGAS MEDIEVAIS GALEGO-PORTUGUESAS</b> .....	138
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS OU DA EXPULSÃO</b> .....	182
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	186

## INTRODUÇÃO

A cada lançamento de filmes, de seriados e de livros, o imaginário acerca da Idade Média fica mais em alta. Os seus monstros e as suas bruxas transpassam o pensamento ocidental hoje em dia, fazendo-se bastante presentes na sociedade, sobretudo entre os mais jovens. Parece que os estudos sobre o medievo clarearam um pouco mais as questões que versavam sobre o longo período da história europeia e trouxeram à tona o prazer de conhecer as raízes das sociedades do Ocidente.

Por outro lado, vale ressaltar que muitas das informações sobre a Idade Média veiculadas nesses produtos visuais e escritos deturpam o que de fato foi esse período da história europeia. Assim, caberia aos medievalistas verificar como e de que modo se configuravam os dez séculos subsequentes à queda do Império Romano do Ocidente.

No entanto, as pesquisas realizadas no campo da literatura portuguesa medieval em nosso país são praticamente escassas se comparadas aos estudos dos séculos posteriores. Em nosso estado, por exemplo, só há estudos medievais sistemáticos, na Área de Letras, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro e praticamente com apenas dois professores, a saber, Maria do Amparo Tavares Maleval, por quem fui orientado no Mestrado, e Henrique Marques Samyn.

Essa inquietude de ver as pesquisas medievalistas terminarem após a aposentadoria da professora Amparo, acrescida ao meu desejo de unir as minhas duas formações acadêmicas – Letras e História –, fizeram nascer em mim um leitor assíduo e apaixonado pela Idade Média Ibérica. Essa paixão certamente aumentou e amadureceu ao longo do Mestrado.

Nos dois anos de Mestrado, as leituras concernentes à Idade Média Portuguesa trouxeram aos meus estudos o ritmo do trovadorismo galego-português. As “coytas d’amor”, a “senhor” e os sodomitas são exemplos de elementos que alegraram as minhas pesquisas e ritmaram o meu desejo de seguir meus estudos em uma área tão esquecida academicamente.

Em tempos de intolerância religiosa e de fechamento das fronteiras europeias, pensar a questão dos marginalizados na Idade Média Ibérica não parece ser um tema tão distante quanto alguns possam inicialmente defender. A história das civilizações mostra que sempre houve grupos excluídos da vida plena em sociedade. Seja pela sua condição sexual, pela sua religião, pelo seu gênero ou pela sua etnia, as relações de poder vão se configurando e criam um imaginário social para validar tais práticas excludentes das minorias. A arte é uma boa

condutora de ideias para construção de um imaginário. Não foi diferente com a produção do Trovadorismo galego-português.

O Trovadorismo data do século XII a meados do XIV. Sua valorização se inicia sobretudo na corte do rei português D. Afonso III e encontra o seu ápice sobretudo nas cortes de Afonso X, de Leão e Castela, e do seu neto, o rei D. Dinis de Portugal. A relevância de D. Dinis frente ao trovadorismo se dá, especialmente, por conta de o seu reinado ocorrer no momento de declínio desse modelo de poesia. Não à toa, suas terras serão o único centro de produção trovadoresca da época.

Obviamente, sabemos que não há uma data precisa que introduza um movimento literário, artístico ou histórico. Em se tratando de poesia trovadoresca, essa dificuldade em delimitar o início da sua produção e o seu término se torna tarefa ainda mais árdua. Por isso, o meu recorte está muito mais ligado à questão do tema do que à cronologia das cantigas. Além disso, vale lembrar que a própria configuração do território também não era tão rígida como a que conhecemos na atualidade, afinal, as fronteiras nacionais eram mais permeáveis antes da formação dos Estados Nacionais modernos.

Dessa forma, a produção das primeiras cantigas galego-portuguesas surge bem próxima à época em que Portugal começava a delimitar as suas fronteiras e, por isso, a impossibilidade de designar essa escola literária como exclusivamente lusitana. Antes disso, trata-se de produções líricas da Península Ibérica.

Tendo em vista os preceitos acima descritos, ou seja, a dificuldade de demarcação geográfica e temporal das cantigas, trabalharei com o conceito de poesia lírica galego-portuguesa e não somente restrita ao território lusitano que conhecemos hoje. Vale lembrar, ainda, que eram bastante comuns as idas dos trovadores portugueses às regiões fronteiriças ao reino lusitano, o que dificulta ainda mais a delimitação da nacionalidade dos poemas, muitos deles de procedência sobretudo galega, destacando-se a importância de Santiago de Compostela como centro de peregrinação por excelência no medievo cristão.

Essas cantigas medievais galego-portuguesas vieram a público, impressas, muitos séculos depois da sua criação, embora alguns Cancioneiros, como o da Ajuda e das Cantigas de Santa Maria, tenham sido elaborados no século XIII. Apesar dessa tardia divulgação, elas se constituem hoje em grandes facilitadoras do processo de compreensão da Idade Média na Península Ibérica. Nelas encontramos vestígios e rastros do que as civilizações portuguesa e espanhola foram e entramos em contato com elementos culturais e históricos que por muito tempo foram relegados ao esquecimento por serem considerados irrelevantes e com baixo conteúdo historiográfico ou literário.

No âmago desse esquecimento estão as cantigas satíricas. Silenciados por longos séculos, o riso e o escárnio foram desprezados pelos principais estudos sobre o trovadorismo. Os especialistas, envolvidos por questões morais, trataram dos temas do amor chamado cortês e da submissão à “senhor” e retiraram outros mais polêmicos e problemáticos de suas pesquisas. O mesmo ocorreu com os poemas em louvor à mãe de Jesus Cristo. Apesar do significativo número de trabalhos dedicados às cantigas de Santa Maria, poucos tocam nas questões relativas à construção da imagem marginalizada dos judeus.

Na contramão do que já foi estudado, a pesquisa desenvolvida no Doutorado teve por objetivo analisar a construção imagética dos judeus na lírica medieval galego-portuguesa em comparação com algumas normas jurídicas e eclesiásticas da Baixa Idade Média Ibérica, a saber, o IV Concílio de Latrão, o Concílio de Coiança, as Ordenações Afonsinas, as *Siete Partidas* e o *Fuero Real*. Para tanto, trabalhei com os poemas satíricos, com as cantigas de Santa Maria e com alguns preceitos legais da época, sempre em constante diálogo com a História, a Sociologia e a Geografia relativa a esses marginalizados.

Assim, a ideia foi dar voz<sup>2</sup> àqueles que foram silenciados por tanto tempo. Judeus, mouros, sodomitas, soldadeiras, entre outros, foram discriminados e alijados do processo que hoje designamos como cidadania plena. Não tinham direitos como os demais “cidadãos”, não gozavam de leis protetoras e ainda sofriam muitas perseguições e preconceitos. A arte, inserida nessa sociedade cristã de comportamento tido na contemporaneidade como misógino, racista e homofóbico, também reflete o pensamento da época em que foi produzida. Dessa forma, encontramos nos versos de algumas cantigas do trovadorismo ibérico rastros dessa situação de marginalidade respaldada pelos ordenamentos jurídicos e pelos preceitos eclesiásticos daqueles reinos.

Quais são as vozes silenciadas no canto dos trovadores medievais galego-portugueses? Quais foram as imagens dos judeus construídas nos versos do trovadorismo? Os versos retratam de fato como eram as relações políticas e sociais? As leis e os documentos oficiais conseguem retratar mais fidedignamente esses elementos? O contexto dos jograis e da literatura medieval não estaria mais habilitado a mostrar uma realidade que os textos normativos ignoram ou ocultam em virtude da sua função ideológica? Essas são as questões norteadoras da presente pesquisa de Doutorado. Certamente, a escassez de estudos sobre o

---

<sup>2</sup> Ainda que as nossas interpretações partam, em muitos momentos, dos silêncios e das leituras mais aprofundadas dos poemas, posto que as cantigas não foram escritas pelos grupos marginalizados.

tema traz à tona a importância e a importância de se pensar o lugar dos marginalizados nessa lírica.

Não há como termos absoluta certeza de boa parte das afirmações que possamos construir sobre a interação entre a Arte, o Direito e a História na Idade Média. Certos disso, nossa proposta vai muito além de encontrar verdades e se insere no campo de possibilidades de leituras e de interpretações. Os versos sobre o grupo marginalizado podem nos ajudar a entender a situação sociopolítica em que ele estava inserido, facilitando, assim, a análise desses textos produzidos tanto tempo antes da sociedade atual. As cantigas medievais trazem consigo um índice misterioso. Elas são parte desse passado ibérico em que se insere a história dos grupos marginalizados e de onde podemos retirar certos vestígios que facilitam a compreensão daquele contexto social.

Recolhemos, entre as 1680 cantigas profanas, 11<sup>3</sup> poemas que abordam a figura dos judeus. Já entre as religiosas, o número foi ainda mais expressivo, um total de 25 poemas sobre o assunto dentre as 420 cantigas de Santa Maria. Há de se ressaltar que, mesmo em menor quantidade, as cantigas profanas abordam certos temas, como relações sexuais entre judeus e cristãos, que certamente não entrariam nos versos em louvor à Virgem.

Nesse conjunto de poemas recolhidos, a proposta de pesquisa da presente tese de doutorado foi ouvir os ecos das vozes que foram emudecidas ao longo dos séculos. Trazer à atualidade um estudo que retire da marginalidade os grupos que foram alijados do “processo civilizatório” europeu. Tratou-se, portanto, de uma tentativa de entender o diálogo entre a história, o direito e a literatura, priorizando a experiência daqueles homens e daquelas mulheres e os processos de distinção e de individualização dos comportamentos e das identidades coletivas.

Não seria possível tratar ao mesmo tempo de literatura, de história e de ordenamento jurídico tempos atrás. As contribuições dos Estudos Culturais e da Escola dos *Annales* foram de suma importância na construção de uma nova perspectiva de diálogo entre os três principais campos de conhecimento e de produção humana abordados pelo presente trabalho.

A Literatura pode ser utilizada como fonte de pesquisa para os historiadores? Por outro lado, uma obra literária utilizada como fonte historiográfica ainda conservará as peculiaridades artísticas? Essas questões sempre saltam aos olhos dos estudiosos que trabalham com as duas áreas do conhecimento de maneira cooperativa. A linha que separa os

---

<sup>3</sup> Há mais uma cantiga, de autoria de Gil Peres Conde, *Quite-mi a mi meu senhor*, que cita o judeu em um verso. Não a abordaremos por julgarmos que ela não contribui na pesquisa sobre a realidade judaica à época.

dois campos do saber é tênue. Nesse sentido, entendemos que a contribuição dessa escola do pensamento historiográfico, a chamada Nova História, não poderia deixar de ser aludida no presente trabalho.

Sobre a Escola dos *Annales*, ela foi um movimento historiográfico surgido na França durante a primeira metade do século XX. Em 1929 é publicada a revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch, símbolo dessa nova corrente.

Anteriormente, a historiografia pautava a sua análise predominantemente baseada em fatos e em datas, de uma forma positivista, sem aprofundar temas estruturais e conjecturais. Foi necessário que os *annalistas* repensassem a historiografia para rever e para modificar a maneira como se trabalhavam os acontecimentos históricos. Por meio da incorporação de novos tipos de fontes de pesquisa, a História foi construindo um novo caminho de compreensão dos tempos passados.

A proposta inicial dos *Annales* era sobretudo combater essa visão positivista da escrita da história que perdurava desde o final do século XIX. Para os defensores de Comte, a História era relatada como uma crônica de acontecimentos, pautada nas questões factuais, sem pensar o fazer histórico como problema e como uma própria construção do historiador. Por se tratar do paradigma historiográfico mais frágil que havia à época, a Nova História irá atacá-lo mais diretamente, sendo menos crítico ao Materialismo e ao Positivismo.

Outro problemático aspecto contido no modo como o Positivismo tratava a História reside na ideia de neutralidade do historiador ao construir o saber sobre o passado. Para eles, seria possível apenas ler os documentos e a partir dessa ação fazer a História. Hoje, graças ao legado da Nova História, sabemos da impossibilidade de pensar qualquer produção intelectual, sobretudo no campo das Ciências Humanas, alijada da ideologia do mundo que cerca o seu autor.

Ressaltamos que aqui utilizaremos o termo Nova História em seu sentido ampliado, o que inclui tanto a Escola dos *Annales* propriamente dita como a corrente à qual, a partir dos anos de 1970, muitos se referem também como *Nouvelle Histoire*. O conceito de História total é o ponto discordante entre as primeiras gerações dos *Annales* e a Nova História. Por opção, decidimos que não caberia ao presente trabalho dissertar sobre a questão.

A Escola dos *Annales* marcou notavelmente a historiografia até hoje. Com ideias inovadoras e com parâmetros de interpretação do trabalho do historiador que eram pouco difundidos nos meios acadêmicos, apesar de já existirem críticas à História Factual ao longo da História da historiografia ocidental, os franceses se mostraram grandes pensadores das

Ciências Humanas e Sociais e atraíram um amplo número de adeptos às suas propostas historiográficas.

Por se tratar de um trabalho submetido ao Programa de Pós-Graduação em Letras, tendo a História sobretudo como disciplina para auxiliar a compreensão do contexto dos grupos marginalizados em foco, interessa-nos apenas alguns conceitos e não uma ampla exposição do que foi a Escola dos *Annales* ao longo do século XX. Assim, mais especificamente, trabalharemos com as contribuições dos *Annales* a respeito da interdisciplinaridade, da História-problema, da expansão das fontes históricas e da ênfase no aspecto coletivo.

A orientação interdisciplinar foi um dos itens mais valorizados pelos *annalistas*. Além do combate à História pautada em descrições factuais, a Escola dos *Annales* valorizou a interação entre as áreas do conhecimento acadêmico e ainda propôs uma certa assimilação de conceitos das diversas Ciências Sociais e Humanas.

Tal interação entre as diferentes áreas do conhecimento parece emergir em contrário à especialização científica supervalorizada desde o século XIX. Antes, era mais importante e mais estimada a pesquisa de um objeto absolutamente recortado do que um conhecimento mais ampliado e construído a partir da interação entre os campos do saber. Nesse sentido, a escola francesa se aproxima em muito ao enfoque dados pelos Estudos Culturais.

Assim, na luta contra a historiografia que visava basicamente à História Política para construir conhecimento acerca do passado, era fundamental o diálogo que emergia a partir do contato e da interação com os outros campos sociais e humanos como a Literatura, a Psicologia e a Sociologia.

Com isso, até a última geração dos *Annales* a interdisciplinaridade foi de suma importância ao se pensar no estudo e na construção histórica do passado. Os historiadores abriram os seus horizontes de estudo, ampliaram os seus objetos de pesquisas e inseriram novas fontes e novos problemas em suas análises.

Apesar de não terem sido os *annalistas* os responsáveis pela criação da luta contra a História Factual – já havia desde o século XIX – podemos afirmar que será sobretudo a partir das ideias do grupo francês que o ato de contar a história sem a problematizar, narrando os fatos e expondo as informações, será fortemente contestado. Era mister repensar a história e inserir novos modelos de leitura e de questões. A ideia era problematizar aquilo que se lê e que se escreve acerca do passado que já não existe mais exatamente porque já passou.

A História passa a ser problematizada, aceitando que o que há são hipóteses, tanto sobre o que se encontra nos documentos e nos registros, quanto sobre o que se constrói a



partir dessas leituras. Os novos recortes de interpretações possibilitaram novas análises e, acima de tudo, uma nova relação com o conceito de verdade e de certeza quanto às informações contidas nos rastros desse tempo decorrido.

A seleção de fontes feita pelo historiador também não saiu imune à crítica dos *annalistas*: passa-se a ressaltar que essa triagem faz parte de um universo de escolhas desses profissionais. Percebe-se que não há uma absoluta neutralidade na elaboração do conhecimento histórico. Seleciona-se, exclui-se, apaga-se e a História vai sendo paulatinamente confeccionada.

Fica evidente que, sobretudo a partir do século XX, os historiadores começaram a enxergar o fato histórico de uma nova maneira. Tratou-se de reconhecer a influência das “mãos” desses estudiosos na seleção e no cuidado dos materiais sobre o tempo passado. O mote passa a ser problematizar as informações e os registros com os quais eles mantinham contato.

A proposta era desconstruir a tríplice égide que formava o modelo historiográfico no início do século XX: factualidade, narratividade linear e restrição temática imposta pela História Política. Com isso, os três elementos são substituídos progressivamente pela problematização tanto das leituras quanto das seleções dos registros feitas pelos historiadores. Essa desconstrução contou com a ajuda da expansão das novas fontes históricas, elemento fundamental para formação da incipiente historiografia que era proposta à época e que sobrevive ainda hoje.

A sugestão dos *Annales* era romper as barreiras impostas pela História Política que vigorava no meio acadêmico. Não era, no entanto, desconsiderar as contribuições que tal recorte de estudo poderia oferecer, mas destronar aquela que por muito tempo reinou soberana nas pesquisas historiográficas. Ampliar os campos de pesquisa, lançando luz a novas áreas e a novos documentos, era uma boa perspectiva para construir o estudo do passado.

Dessa maneira, os *annalistas* passam a propor o alargamento das possibilidades documentais para que o ato de construir o conhecimento historiográfico fosse paulatinamente ampliado às novas questões e metodologias que podemos encontrar em variados campos do conhecimento humano. Agora, qualquer vestígio que informasse acerca do tempo que não mais existe era valorizado como fonte da História. E por que não pensar os poemas medievais como ferramentas de estudo acerca do medievo ibérico?

Nesse sentido, a Literatura será encarada como fonte de conhecimento. Romances, crônicas, poemas, quaisquer escritos artísticos podem ajudar na compreensão desse tempo que já passou. Assim, a própria configuração do que é História foi abalada por essa modificação

da seleção documental, afinal, a História assemelha-se, de alguma maneira, à Literatura, já que ambas podem ser atividade ficcional e narrativa.

Contrariamente ao que propunha de início Marc Bloch, Lucien Febvre valorizava a importância do aspecto social quando tratava do indivíduo. Defendia esse *annalista* que era possível, a partir da observação do registro acerca do sujeito individualmente, interpretar traços sociais que existiam em determinada época. Tal proposta não recebeu grande aceitação e, paulatinamente, foi substituída pela visão coletiva de compreensão social que propunha Bloch e, mais tarde, Braudel. No entanto, para o presente trabalho ambas as contribuições, apesar de discordantes, serão de suma importância.

Se, por um lado, devemos ter em mente que os poemas trazem em si muitos elementos ideológicos que os poetas gostariam de passar, por outro, eles cantam figuras que não faziam parte do grande núcleo da corte e da nobreza. Assim, pessoas marginalizadas têm suas histórias cantadas em versos para além das normas jurídicas tão secas e tão sem melodia.

Vale lembrar que, apesar de ainda haver História factual sendo produzida nos dias atuais, é inegável a contribuição da Escola dos *Annales* na construção da historiografia que temos hoje nas Universidades. A partir dos modelos historiográficos propostos pelos franceses, foi-se construindo uma nova maneira de se pensar e de se tratar os vestígios dos tempos passados.

Ressaltamos aqui uma pequena contribuição dos Estudos Culturais para a presente pesquisa. A partir da leitura de alguns teóricos como Chris Barker, Tony Bennett, Maria Elisa Cevalco e Jonathan Culler, podemos retirar dessa área algumas contribuições na compreensão e no desenvolvimento da nossa análise. Assim como nós, eles adicionam uma peculiar ênfase na produção contextual, multidimensional e contingente do conhecimento cultural, na expectativa de refletir nos resultados da sua investigação a complexidade e o caráter dinâmico e mesmo paradoxal do objeto cultural com o qual trabalham.

Ao abordarmos os judeus, pensar a questão da cultura em um sentido mais amplo e em diálogo com as demais vertentes do conhecimento torna-se fundamental. Por isso a importância desse tipo de estudo. Trazer à luz esses personagens depreciados pelos poetas em seus versos e repensar as suas existências frente à realidade cultural da Baixa Idade Média ibérica é dar a possibilidade para que eles possam falar por si. Além disso, defendemos que o conhecimento não é nunca neutro ou um mero fenômeno objetivo, mas se trata de uma questão de posicionamento, ou seja, do lugar a partir do qual cada um se posiciona, para quem se fala e com quais objetivos discursivos.

Nessa promoção do diálogo entre as diversas áreas do conhecimento, sobretudo a Literatura, a História e o Direito, dirigimos nossa atenção ao estudo desse grupo marginalizado pelos trovadores ibéricos e procuramos revelar os discursos marginais não oficiais que foram silenciados pela História hegemônica dos vencedores. Trabalhamos, portanto, valorizando a complexidade do fenômeno cultural.

Dentre os diversos textos lidos ao longo da construção da presente tese, um chamou muito a minha atenção, já que abordava um tema curioso e que vinha ao encontro da análise do meu *corpus*. Trata-se do livro do pesquisador Rómulo de Carvalho, intitulado "O texto poético como documento social". Logo em seu primeiro capítulo, a obra aborda o trovadorismo lusitano e a sua contribuição na retomada dos aspectos sociais da época. Carvalho defende, assim como nós, que os cantos dos trovadores servem perfeitamente para que tenhamos contato com as comunidades portuguesas da Baixa Idade Média.

Essa proposta de trabalho com a poesia na tentativa de retirar dela informações sociais nas entrelinhas dos versos dos poetas é menos comum e menos recorrente em se tratando de estudos historiográficos e culturais. Normalmente, a pesquisa se insere nos documentos oficiais ou nas narrativas, contrariando aquilo que propunha a Nova História. No exame de textos literários, os estudiosos costumam optar pelos textos em prosa, sobretudo aqueles que têm uma maior extensão. Por esse motivo, defendemos que a nossa proposta de trabalho caminha lado a lado com a inovação do uso da fonte literária dos poemas como documento primário com vistas à contribuição historiográfica.

Desse modo, nos versos em análise, encontraremos alguns traços daquela sociedade medieval lusitana. Evidencia-se a relação entre os homens-ricos, os escudeiros, os cavaleiros e os infanções. Lemos casos de prostituição, de atividades guerreiras e de relações amorosas. Tudo isso é exemplificado no nosso *corpus* composto por documento poético. Na intenção de descortinar Portugal da época do Trovadorismo e Castela de Afonso X, a nossa pesquisa dará voz e visibilidade somente aos judeus para que o canto dos poetas traga informações e esclarecimento acerca da sua condição existencial.

Por falar em marginalidade, trazemos nessa introdução um breve recorte social do grupo pesquisado. Não se trata de esgotar o tema, mas tão somente de introduzir para os futuros leitores do presente trabalho um pouco do que seria a realidade dos judeus na Baixa Idade Média portuguesa. Quem sabe, assim, a leitura do restante da tese se torne mais atrativa para eles.

De maneira geral, os judeus estavam alijados do processo de cidadania plena. Sobre eles, recaiam regras de conduta e de comportamento bastante limitadoras e castradoras. A

exemplo disso, eles deveriam se vestir de modo que fossem prontamente reconhecidos quanto à sua origem étnica e religiosa, o que evitaria o contato entre os cristãos e esses marginais. Eles deveriam andar com uma estrela de seis pontas estampada na frente de seus peitos para facilitar a sua identificação e evitar esses possíveis contatos equivocados com a maioria.

Aos judeus, em boa parte da Baixa Idade Média, não era permitido demonstração de sua fé em espaços públicos. Além disso, não poderiam ter relações de dominação de qualquer espécie com um cristão. Eram eles, segundo a religião imperante, os verdadeiros culpados pela crucificação de Cristo e essa mácula tornava-os os grandes inimigos da cristandade medieval. Eram tidos como sujeitos inferiores, repletos de maldade, de avareza e desejosos do fim do Cristianismo.

Dessa forma, percebemos que, para além do cerceamento da liberdade de ir e vir, os judeus estavam encarcerados nessas vestimentas que delimitavam a sua ação na sociedade lusitana medieval. Tratava-se, portanto, do enclausuramento de seus corpos em roupa fechada.

Eles deveriam se confinar em locais específicos onde viveriam com os seus pares. As chamadas judiarias eram esses sítios onde os hebreus poderiam professar a sua fé e partilhar de sua cultura com os seus. Vale lembrar que, no século XIV, houve determinação real para que os judeus não saíssem de suas próprias casas depois do pôr do sol (toque da Trindade).

Por outro lado, a circulação era permitida em casos em que os serviços prestados por judeus fossem essenciais para os cristãos. Nesses momentos, essa minoria tinha livre passagem pela cidade sempre que estivesse oferecendo a sua mão de obra qualificada para tais fins.

De certa forma, o maior foco dessa perseguição da minoria era comandado pelos representantes do povo. Eram eles os responsáveis por levar a demanda da população até às cortes. Ali, imiscuídos por questões econômicas e financeiras, eles alegavam motivos religiosos para tolherem cada vez mais os direitos de existir em comunidade para os judeus.

Obviamente que toda essa realidade variava no lugar e no tempo. Houve épocas em que a tolerância foi maior e locais em que os judeus estavam mais assimilados às comunidades. E aqui reside o nosso trabalho. Como pode haver cantigas que cantam o contato entre as religiões e leis que proíbem essa relação? Esse diálogo entre os preceitos jurídicos, os poemas do Trovadorismo ibérico e as cantigas de Santa Maria trará à luz um mundo repleto de cristãos e de judeus.

E se, nos estudos sobre a Idade Média, alguém pretende encontrar uma certeza, uma verdade, possivelmente se frustrará. O sentido da sátira é mais facilmente perdido quando deslocado temporalmente da época em que foram escritas as cantigas, porque aqueles temas,

que antes eram perfeitamente assimilados por aqueles que os liam, podem perder por completo o nexos devido à diferença de contexto. Mesmo na época em que foram compostas as trovas, era fundamental que o leitor/ouvinte estivesse inteirado daquelas questões para que o sentido fosse completamente compreendido. Os jogos de palavras só são efetivos com a anuência do público. Além disso, as cantigas de Santa Maria também estão inseridas nessa época longínqua que deixou os seus rastros, mas que não pode ser entendida e nem tampouco estudada com assertivas estanques e rigorosas. A modalização do discurso se faz ainda mais necessária para esse tipo de pesquisa.

Nesse sentido de possibilidades e não de certezas, é que a tese propõe algumas interpretações sobre a questão dos judeus nas cantigas satíricas medievais galego-portuguesas e nas cantigas de Santa Maria. Mais uma vez, faltam verdades absolutas e sobram, graças a Javé, possibilidades de leituras. Na verdade, o importante não foi criar teorias assertivas sobre a questão. O extraordinário é resgatar temas que foram rechaçados ao longo dos estudos literários dominados por uma cultura cristã e que hoje poderiam facilitar a desconstrução de alguns axiomas que dominam nossos tempos. Desconstruindo a história contada pelos vencedores ao longo dos séculos, ouçamos o canto dos marginalizados medievais.

Nessa tentativa de descortinar a Baixa Idade Média ibérica, seguimos a nossa análise composta por quatro capítulos, em que, no primeiro deles, fazemos um levantamento das principais teorias e dos principais estudos acerca do Trovadorismo galego-português, especialmente aqueles que versam sobre as cantigas satíricas. Nele introduzimos ao leitor os conceitos e os debates fundamentais considerados mais relevantes. É mister que saibamos o que foi esse movimento literário para que os itens seguintes não fiquem suspensos no tempo e no espaço.

Nesse mesmo caminho, o segundo capítulo trata das principais características das cantigas de Santa Maria. Fazemos um levantamento dos estudos sobre o tema, ressaltando as suas contribuições históricas e literárias para o presente trabalho.

O terceiro capítulo focaliza o contexto histórico dos judeus no reino de Portugal. Tratamos sobre questões como a sua geografia, as suas vestimentas e a sua economia. Tudo na intenção de contextualizar a existência desse grupo minoritário para então, posteriormente, verificar quais traços convergem e quais divergem dos versos dos poetas. Aqui há uma análise específica do Concílio de Coiança, do IV Concílio de Latrão e das Ordenações Afonsinas, ressaltando tão somente os aspectos ligados aos judeus.

Para completar essas informações historiográficas, o quarto capítulo traz informações acerca dos judeus no reinado de Afonso X. A partir das *Siete Partidas* e do *Fuero Real*,

adentramos no universo judaico durante o governo do Rei Sábio. Ressaltamos que fizemos esse recorte histórico tomando como base a compilação das cantigas de Santa Maria, as quais foram reunidas sob a responsabilidade desse monarca.

Finalmente o quinto e último capítulo traz a análise das cantigas que versam sobre os judeus. Nele vamos nos deleitar nas interpretações que misturam normas jurídicas, conhecimento histórico e poesia. Através dessa viagem à Idade Média Ibérica, nascem as nossas considerações sobre a configuração da imagem dos judeus naquela época.

Dessa maneira, Clio, Têmis e Apolo bailam por entre os versos dos trovadores medievais e ajudam-nos a decifrar qual era a condição social desses sujeitos na Península Ibérica à época. Por fim, a conclusão informa-nos sobre a expulsão dessa minoria das terras ibéricas, bem como faz um breve levantamento dos objetivos alcançados pela pesquisa. Como dito outrora, longe de buscarmos as certezas engessadas e despoetizantes das ciências exatas, nossa intenção sempre foi ouvir o canto daqueles que foram tão longamente silenciados.

## 1. O TROVADORISMO GALEGO-PORTUGUÊS

Dentre todas as artes que se produziam na Idade Média Ibérica, destacou-se, no campo literário, o Trovadorismo. Abrangia poemas de amor, de amigo, de escárnio e maldizer e cantigas de Santa Maria. Esses cantos dos trovadores serviam para expressar sentimentos nobres e amorosos ou deboche social, e ainda, nas cantigas religiosas, exaltação a Deus ou, principalmente, à Virgem Maria.

Apesar de alguns toques do Romantismo mais tarde, o trovadorismo do século XII inventou o amor como o concebemos ainda hoje, segundo vários especialistas, referendados na atualidade por estudiosos como José António Souto Cabo, Maria Isabel Morán Vabanas e Yara Fratescchi Viera (MORÁN CABANAS; SOUTO CABO; VIEIRA, 2015). Inclusive está nesse sentimento o principal elemento motivador dos versos dos poetas da época. No entanto, não foi somente sobre o amor que os trovadores trataram. Eles abordaram assuntos diversos e, em seus cantos, podemos descobrir um mundo repleto de informações, no caso dos galego-portugueses, sobre a sociedade ibérica da Baixa Idade Média.

Por falar em informação, vale lembrar que a alcunha de cantiga galego-portuguesa se deve ao fato de ter sido nessa língua que os trovadores compunham seus poemas. À época, era ela quem carregava o estandarte de superioridade artística e estética frente aos demais idiomas da Península Ibérica.

Ressaltamos também que, muito embora tenha surgido no que hoje se conhece como o sul da França (Occitânia), o Trovadorismo ibérico conseguiu misturar à influência da comunidade vizinha muitos elementos absolutamente regionais e que faziam parte do imaginário e da experiência artística da Península.

Basicamente são os Cancioneiros que conseguiram conservar até nosso tempo as cantigas. São três os principais em que encontraremos recolhidos os poemas profanos: o da Ajuda, o da Vaticana e o da Biblioteca Nacional de Lisboa. Quanto ao corpus religioso, “possuem uma tradição manuscrita própria, composta de quatro códices da segunda metade do século XIII” (MORÁN CABANAS; SOUTO CABO, VIEIRA; 2015, p. 13).

São três os principais gêneros poéticos canônicos cultivados pelos trovadores ibéricos: cantigas de amor, de amigo e de escárnio e maldizer. De modo bastante simplificado, sem nos ater aos aspectos formais, faremos uma brevíssima explicação acerca dos gêneros a que essa tese não se propôs analisar em seu *corpus*. Focaremos, por questões óbvias, na apresentação mais detalhada das cantigas de escárnio e maldizer e nas de Santa Maria.

Assim sendo, as cantigas de amor são aquelas em que o trovador se dirige à mulher amada em uma completa submissão. O cavaleiro assume a posição de vassalagem frente à dama, prometendo sempre honrá-la e servi-la. A voz do eu-lírico, que é masculina e essencialmente sentimental, canta as belezas e as qualidades de uma “senhor” responsável por criar no trovador a coita de amor.

a *cantiga de amor* galego-portuguesa segue muito claramente o universo do *fin'amor* provençal (sobretudo o da fase mais tardia), num modelo que não é apenas formal mas que retoma também uma “arte de amar” que define, em novos moldes culturais e sociais, as relações entre o homem e a mulher, ou, na terminologia usada pelos trovadores à exaustão, entre o poeta *servidor* e a sua *senhor* (o chamado “amor cortês”, numa terminologia pouco exata, mas que se tornou tradicional) (LOPES, 2002).

Quanto às cantigas de amigos, a principal diferença existente entre elas e as de amor reside no eu-lírico. Naquelas quem canta é uma voz feminina. Um poeta que se metamorfoseia em mulher para falar sobre amores e encontros românticos. A variedade de temas também é bastante diferente dos encontrados nas cantigas de amor, o que leva os especialistas a defenderem que as cantigas de amigo eram mais populares e representariam um imaginário mais local da Península Ibérica:

Num registo bem mais popular ou burguês, a cantiga de amigo é um género autóctone, cujas origens parecem remontar a uma vasta e arcaica tradição da canção em voz feminina, tradição que os trovadores e jograis galego-portugueses terão seguido, muito embora adaptando-a ao universo cortês e palaciano que era o seu. Desta forma, a voz feminina que os trovadores e jograis fazem cantar nestas composições remete para um universo definido quase sempre pelo corpo erotizado da mulher, que não é agora a *senhor* mas a jovem enamorada, que canta, por vezes num espaço aberto e natural, o momento da iniciação erótica ao amor. (...) Compostas e geralmente cantadas por um homem (se bem que possa ter havido igualmente vozes femininas a cantá-las), as cantigas de amigo põem em cena um universo feminino alargado, do qual fazem ainda parte, como interlocutoras da donzela, a mãe, as irmãs ou as amigas. (LOPES, 2002).

O terceiro gênero é o que interessa ao presente estudo, bem como as cantigas de Santa Maria. Vejamos então quais são os traços mais fundamentais que perpassam as cantigas de escárnio e maldizer e as de louvor à Virgem.

### 1.1 As cantigas de escárnio e maldizer: censura cômico-burlesca

Antes de tudo, é importante ressaltar que a classificação das cantigas de escárnio e maldizer deve ser feita a negativo, já que são diversos e extensos os temas e modelos de suas poesias, compondo, assim, um conjunto de poemas absolutamente heterogêneos. Dessa



forma, “as cantigas satíricas são um conjunto indiferenciado de todas as poesias galego-portuguesas que não pertencem aos outros dois gêneros principais” (TAVANI, 1993, p. 138).

O próprio Rodrigues Lapa, renomado pesquisador desse gênero de poema, em sua segunda edição das *Cantigas d'escárnio e maldizer*, acrescentou mais três composições e justificou esse acréscimo exatamente a partir dessa dificuldade de delimitação das cantigas que fazem parte desse *corpus* satírico. De qualquer forma, o *corpus* de cantigas satíricas que temos hoje é considerado composto por 431 poemas (MARTINS, 1986, p. 27).

Esse grupo de poemas representa um quarto das composições trovadorescas ibéricas que chegaram aos nossos dias. Seus temas abordam desde relacionamentos amorosos moralmente condenados a grandes casos de covardia de certos nobres ibéricos. Em sua maioria, são sátiras morais e políticas que tratam de tipos sociais que à época faziam parte da compreensão popular local.

Trata-se, de qualquer forma, e na esmagadora maioria dos casos, de uma sátira pessoalizada, ou seja, dirigida a uma personagem concreta, cujo nome, de resto, surge geralmente referido logo nos primeiros versos da composição. Acrescente-se que, embora a Arte de Trovar não o refira explicitamente, nesta arte “dizer mal” trovadoresca (de bem “dizer mal”) o riso é igualmente um elemento fundamental. Tematicamente, as cantigas de escárnio e maldizer abarcam um vastíssimo leque de motivos, personagens e acontecimentos, em áreas que vão dos comportamentos quotidianos (sexuais, morais) aos comportamentos políticos, devendo muitas delas ser entendidas como armas de combate entre os vários grupos e interesses em presença. (MARTINS, 1986, p. 27)

De acordo com a fragmentária Poética que consta no Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa, as cantigas de escárnio e maldizer são aquelas em que o objetivo é “dizer mal d'alguém em elas” (LOPES, 2016, p. 591). Apesar de haver diferenças entre as duas formas de depreciar e de zombar, basicamente o gênero se presta a falar mal de alguém, residindo a diferença no modo como essa depreciação pessoal será feita. Através do riso, o trovador critica comportamentos sociais, religiosos e sexuais existentes na sociedade a qual recrimina.

Nas cantigas de escárnio, os trovadores “dizem-lho per palavras cobertas que hajam dous entendimentos, pera lhe-lo nom entenderem [...] ligeiramente; e estas palavras chamam os clérigos *aequivocatio*. E estas cantigas se podem fazer outrossi de meestria ou de refram” (LOPES, 2016, p. 591). Dessa forma, há a depreciação pessoal sem ser diretamente invocada a figura sobre a qual se recai a zombaria.

O maldizer é menos sutil e mais direto, ou seja, “som aquela[s] cantigas que fazem os trovadores [...] descobertamente e [em] elas entram palavras e[m] que querem dizer mal e nom haver[am] outro entendimento senom aquel que querem dizer chaam[ente]” (LOPES, 2016, p. 592). Algumas das cantigas analisadas nessa tese são bastante características desse

maldizer. Elas citam nomes e locais, bem como aspectos etnossociais. Em uma das cantigas que foi analisada no último capítulo, há um exemplo de nomeação do satirizado. Lá veremos o jocoso jogo contra Andreu.

A bem da verdade, essa separação entre cantigas de escárnio e de maldizer nem sempre ocorre. Os compiladores optam por colocá-las juntas devido exatamente à dificuldade sobre a classificação precisa de cada uma delas. Como em qualquer boa literatura, há vários traços que perpassam os cantos dos trovadores e, por isso mesmo, a sua definição torna-se mais árdua e, por que não, desnecessária: “de todos modos, no interior do cancionero non faltan algunhas tentativas de asignar unha colocación máis precisa a un texto determinado, dentro dun ou doutro subconxunto” (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 10).

No entanto, vale lembrar que os cancioneros e as antologias às quais temos acesso foram produzidos anos, e até séculos, de distância dos trovadores, ou seja, “cando se estaba perdendo, ou xa se perdera, a sensibilidade do público para identificar correctamente e sen dificultade o escarnio alusivo do escarnio nominativo” (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 11).

Ainda sobre essa dificuldade de definir e de separar as cantigas de escárnio das de maldizer, Rodrigues Lapa afirma que se trata de uma simples “pretensão escolástica, que não podemos aceitar incondicionalmente, por não recobrir a imensa variedade da nossa poesia satírica medieval, pelo que se refere à forma e ao conteúdo” (LAPA, 1965, p. X).

Infelizmente, a Arte Poética chegou até nossos dias incompleta. É possível que tivesse muito mais para nos contar acerca das prerrogativas existentes em cada formato de canto do trovador. Não nos disse. Agora nos restou tão somente analisar os fragmentos desse documento e pensar sobre a maneira como os poetas trabalhavam seus poemas. Nesse abismo de informações mais precisas, talvez seja mais saudável e menos arriscado trabalhar com a problemática da classificação dos poemas de maneira unificadora. Por isso, a presente tese aborda as cantigas de escárnio e maldizer como poesia satírica *lato sensu*.

Sobre a Arte poética, ela chegou incompleta até os nossos dias. Nela é possível que houvesse os traços marcantes e definidores daquilo que se esperava de cada modelo de cantiga. Bem serviria como uma espécie de manual para os aspirantes a poetas à época e para os pesquisadores de cada gênero em tempos posteriores.

Essa função didática está presente em boa parte das poéticas vulgares do medievo (LANCIANI; TAVANI, 1995) e serviria como um guia prático para aqueles que gostassem de se aventurar no mundo da poesia. As regras contidas no Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa versam sobre alguns aspectos práticos da arte de poetizar, não se tratando, portanto, de um compêndio teórico sobre o assunto.

Mentres as Leys provenzais se propoñen mostrar como se constrúe un texto de índole trobadoresca, dirixíndose por tanto a quen pretenda a facer poesías, a Poética portuguesa só quere axuda-lo lector a recoñecer, nos textos elaborados polos poetas antigos, as fórmulas e as modalidades temáticas, métricas e tópicas que caracterizan os diversos grupos textuais. (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 22)

Nesse sentido, as descrições que restaram na Poética servem para nos auxiliar sobretudo na difícil separação entre cantiga de escárnio e cantiga de maldizer. Certamente foi essa a ideia do seu autor. Almejaria ele deixar para a posteridade os aspectos fundamentais para a distinção de cada gênero do trovadorismo.

Especialistas como Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (1995) destacam que somente a partir do século XIV é que começa a existir uma regulamentação orgânica da arte de trovar na Península Ibérica. Antes disso, eles defendem que o que havia era uma breve e superficial tentativa de organização de certos aspectos importantes de existir nas produções poéticas daquela época. Apesar disso, a Poética ainda nos serve como bússola quando navegamos pelos mares dos trovadores.

### 1.1.1 Autores e cantores

Quem compunha as cantigas e quem era responsável pela leitura e pelo canto desses poemas? Havia mulheres envolvidas nesse círculo poético medieval? Qualquer um poderia participar desses saraus literários da Baixa Idade Média galego-portuguesa? De forma geral, os principais autores “desta serie de textos líricos de carácter moralista, satírico, burlesco, paródico, son principalmente os trovadores, ós que non obstante se unen, aínda que en posición subalterna, non poucos xograres” (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 60).

Somado às categorias de trovadores e jograis, estaria presente também o segrel. No entanto, haveria alguma diferença entre eles ou todos poderiam compor e cantar os seus poemas livremente sem que houvesse qualquer diferenciação na criação e na manifestação artística de cada um? Obviamente que havia uma diferenciação social entre os três grupos: na “escala hierárquica dos poetas dos cancioneros, em baixo, estava o simples jogral; depois, vinha o segrel; e, no topo da classificação, dominava o trovador” (MARTINS, 1986, p. 47).

Certamente havia uma mistura entre os grupos de artistas e essa separação não era estanque e alheia aos processos criativos que envolvem a arte. Estudiosos como José D'AssunçãoBarros (1995) frisam que a distinção entre as três categorias tinha uma implicação

muito mais econômica do que propriamente literária. Ele acrescenta ainda que essa divisão é absolutamente artificial e de difícil demarcação, servindo-nos tão somente para pensar a relação de poder que havia até mesmo entre aqueles poetas.

Como dito, o jogral estaria na base da pirâmide. Ele era membro das classes mais baixas e costumava cantar as cantigas que os trovadores compunham com vistas a alguma remuneração para ajudar no seu sustento. Isso não significa que ele, envolto na arte poética, não fizesse também os seus próprios poemas. Vale lembrar também que a própria palavra jogral aparece antes mesmo do vocábulo trovador, o que evidencia a sua tradição frente às manifestações culturais peninsulares. Por vezes adorados, por tantas outras odiados, a “súa participación era considerada indispensable para o bo término de calquera reunión” (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 70). Afinal, para além das apresentações musicais, esses homens, devido às suas andanças, traziam consigo diversas histórias, lendas e “fofocas” que transpassavam os reinos e as terras por onde caminhavam.

A diferença entre segrel e jogral não é muito clara. No entanto, acredita-se que o primeiro poderia designar músicos mais bem-sucedidos do que o segundo. Afinal, andavam a cavalo e viajavam de vilas em vilas para apresentar a sua arte: “aos jograis e segréis davam os ouvintes alimentos ou dinheiro. E eles também faziam de escudeiros ou criados, junto dos trovadores mais endinheirados, quando andavam juntos” (MARTINS, 1986, p. 48).

É bem provável que houvesse uma subdivisão dentro dos segréis e jograis. Nem todos deveriam saber cantar, dançar, fazer acrobacia e recitar. Deve ter havido alguma especialização de cada artista, como ocorre hoje em dia. Para essa afirmação, não temos muitas informações. Trata-se de uma leitura um pouco mais da conjuntura que cercava aqueles homens ligados às artes.

Vale ressaltar ainda que uma das maneiras de se classificar um poeta como segrel ou jogral é pela não identificação patronímica em seu nome. Assim, essa ausência mostraria a sua origem plebeia. Uma outra forma é quando ele próprio se autointitula jogral nas rubricas de seu próprio poema.

A principal diferença estava entre os trovadores e as outras duas categorias. Em sua maioria, eles eram senhores da nobreza ibérica e compunham e cantavam seus próprios poemas. Participavam dos grandes círculos literários, mas sem necessariamente dependerem de alguma recompensa para poderem se manter alimentados e providos. Isso não significa que eles não apreciassem e desejassem o reconhecimento daqueles para quem poetizavam. Muitos nobres, inclusive, evitavam entrar em conflito com eles por medo de terem seus nomes mergulhados nas lamas do escárnio poético. Além disso, alguns assumiam o papel de

mecenas de outros poetas menores. No mais, foram eles os grandes mestres das cantigas de amor, o que evidencia a sua relação com o universo nobre.

Outrossi fez estes cantares aposto[s] a um jogral que  
diziam Lopo e citolava mal e cantava peor; e som estes

Foi a cítola temperar  
Lopo, que citolasse;  
e mandarom-lh'algo dar,  
em tal que a leixasse;  
e el cantou log'entom,  
e ar derom-lh'outro dom,  
em tal que se calasse.

U a cítola temperou,  
logo lh'o dom foi dado,  
que a leixass', e el cantou;  
e diss'um seu malado:  
[- Pera leixar de cantar,]  
ar dê-lh'alg', a quem pesar:  
nom se cal'endoado.

E conselhava eu bem  
a quem el dom pedisse,  
desse-lho log'e, per rem,  
seu cantar nom oísse,  
ca est'é, ai, meu senhor,  
o jogral braadador  
que nunca bom som disse. (LOPES, 2002)<sup>1011</sup>

Essa cantiga de Martim Soares ilustra um pouco do que foi dito acima sobre a diferença entre trovadores e jograis. Aqui a sátira é atirada contra o jogral Lopo, que tem na sua suposta falta de habilidade para a música e para o canto o principal motivo da zombaria. Lopo é tão sem talento, segundo o trovador da cantiga, que os demais pagam para que ele não toque e nem tampouco cante. Ele, por seu turno, exige alguma recompensa financeira para que não perturbe os ouvidos alheios.

Talvez Lopo não fosse tão ruim assim ou quiçá ele nem tenha existido na realidade. O interessante é perceber a relação de poder que há entre a superioridade do trovador e a inferioridade do jogral. Os versos refletem um motivo de zombaria que fazia parte daquele universo; afinal, há outras cantigas que abordam o mesmo tema.

---

<sup>10</sup> Todas as cantigas profanas foram retiradas de LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manuel Pedro et al. *Cantigas Medievais Galego Portuguesas*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Disponível em: <http://cantigas.fcsn.unl.pt>&gt;. Optamos por trabalhar na presente tese com a versão on-line da compilação das cantigas por praticidade. Era mais fácil termos constantemente acesso ao *site* do que aos dois pesados volumes. Vale lembrar que, ao final de cada nota de rodapé indicando o endereço eletrônico no qual é possível ter acesso à cantiga, haverá a localização do poema nos cancioneiros. Assim, fica determinado que A refere-se ao cancioneiro da Ajuda, B da Biblioteca Nacional e V da Vaticana.

<sup>11</sup> Disponível em <https://cantigas.fcsn.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1394&tr=4&pv=sim> Acesso em: 26 de março de 2020. B 1363, V 971.

Tratar dos artistas inseridos na arte do Trovadorismo sem citar as soldadeiras seria uma infração, no mínimo, misógina. Essas mulheres também partilhavam daquele universo e foram silenciadas ou mal faladas por muitos pesquisadores e pelos trovadores, pelos segréis e pelos jograis. Como afirma Henrique Samyn, eram

mulheres que acompanhavam, como dançarinas e cantoras, os trovadores e jograis galego-portugueses, cujo trabalho era desvalorizado pela sociedade patriarcal medieval: o nome soldadeira era também utilizado para designar as prostitutas, estigmatizadas e vistas como “mulheres caídas” (SAMYN, 2014, p. 39).

Assim, parece-nos que essas mulheres artistas foram silenciadas e mal faladas exatamente por estarem desempenhando uma atividade que não era permitida às “moças de boa índole”. Trazê-las aqui é um ato de resistência frente aos debates de cunho misógino que ainda perpassam a academia. Nessa abordagem com tendências machistas, citamos sobre as soldadeiras:

Mulheres algo errantes, ora em castelos, ora nas pousadas, ora nas festas dos grandes, inclusive nos paços dos bispos, viviam da paga do público e às vezes dum ordenado fixo, quando contratadas para a corte, por exemplo. Cantavam, bailavam, exerciam mesmo actividades histriónicas, segundo as ordenanças do século XIII. Mas ficavam, nos cancioneiros, sobretudo como mulheres de vida leviana (MARTINS, 1986, p. 102).

Na definição do pesquisador do século XX, Mário Martins, ainda há muito daquele moralismo misógino sobre o qual tratamos acima. Ele inicia a sua explicação acerca das soldadeiras de forma apenas descritiva. No entanto, com o correr das linhas, acrescenta, para além das informações históricas e literárias a que temos acesso, que tratar dessas artistas é bastante desnecessário e desagradável, afinal, “não há nada tão monótono como o vício” (MARTINS, 1986, p. 102) – ou seja, assume a postura dos trovadores frente à atividade artística dessas mulheres e opta por tratar suas condutas como algo condenável, como um vício. Mais uma vez, a realidade feminina foi silenciada e depreciada.

Nunca saberemos quais eram os dotes artísticos das soldadeiras. É fato que cantavam e dançavam e acompanhavam os jograis, sendo desses frequentemente esposas. No entanto, tendo elas esse contato tão íntimo com a poesia e com o universo do Trovadorismo, não teriam também composto alguma cantiga?

Conquanto a documentação disponível não nos permita saber se as soldadeiras efetivamente trabalharam, frequentemente ou eventualmente, também como prostitutas, essa associação é compreensível como produto de uma estigmatização que incidia sobre mulheres que gozavam da autonomia que lhes era propiciada por seu ofício e exerciam uma ocupação que envolvia a exposição corporal em atividades profanas. (SAMYN, 2020, p. 156)

Ainda sobre a condição econômica desses poetas, vale lembrar que havia artistas de todas as estamentos, exceto dos vilãos. Obviamente que estamos nos pautando pelos registros

e documentos literários com os quais temos contato. Nada impede que tenha havido algum aventureiro nas artes poéticas dentre eles. Afinal, cantar o amor, as suas desilusões e os problemas de seu tempo não são de exclusividade de nenhum grupo intelectualmente privilegiado pela condição financeira.

Além disso, os segréis e os jograis eram grandes andarilhos. Percorriam vilas e mais vilas oferecendo seus espetáculos de canto e de dança. Essa turnê à moda medieval era fundamental para que eles conseguissem algum sustento; afinal, ninguém gosta de escutar a mesma música e de ver a mesma dança por muito tempo. Por isso, esses artistas precisavam mudar de localidade para conquistar novos públicos. Nesse caminho, surge a enorme dificuldade que temos de delimitar a origem de cada um. Como percorriam vilas e reinos independentemente de sua nacionalidade, eles tinham contato com outros poetas que estavam nessa mesma situação de mobilidade. No mais, como escreviam em galego-português, ou seja, a língua de prestígio na Península, muitas vezes não há como identificar com precisão a origem desses cantores.

Era muito comum também algumas famílias nobres acolherem esses poetas em suas terras, assim como acontecia com alguns reis que apreciavam ter em seu território um trovador para seu próprio divertimento. Ali eles ficavam e recebiam uma remuneração fixa para prestarem serviços artísticos para os nobres e para a realeza. Há registro desse tipo de relação empregatícia na poderosa família portuguesa Sousa, nas cortes de Afonso II, Sancho II, Afonso X, Afonso III e D. Dinis (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 63).

Esse apoio das cortes reais facilitou a expansão e o desenvolvimento do Trovadorismo galego-português. Dentre tantos, Afonso X certamente foi o rei que mais contribuiu com os trovadores e os jograis. Além de ser o responsável pela compilação das cantigas de Santa Maria, o governante de Castela e Leão era também um grande poeta. Escreveu cantigas de todos os tipos, tendo produzido um número mais significativo de poemas satíricos. As terras afonsinas também foram “lugar privilegiado para a penetración na península das ensinanzas dos trobadores provenzais, moitos dos cales pasaron períodos máis ou menos longos canda o Rei Sabio”(LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 67). Certo é que esse contato com as tradições trovadorescas provençais facilitou o desenvolvimento das artes poéticas em toda a Península Ibérica.

Muitos textos de jograis e de segréis devem ter ficado para trás no tempo. Não eram considerados de grande habilidade ou dignos de reprodução. Dos trovadores sabemos mais, exatamente devido a essa relação econômica entre o Trovadorismo e os seus poetas. Lastimando essa possível perda, sigamos.

### 1.1.2 Aspectos temático-semânticos das cantigas de escárnio e maldizer

Antes de tudo, vale lembrar o aspecto realístico que as cantigas de escárnio e maldizer produzem acerca da sociedade em que foram escritas. Trata-se, portanto, de um mundo mais palpável e mais concreto do que os descritos pelos demais gêneros. No entanto, não percamos de vista que elas possuem “um realismo fortemente mediado pela función literaria, isto é, por un complexo de normas estéticas e éticas” (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 39). Além disso, “o autor satírico parte da observação e reflexão de/sobre seu tempo e tece-lhe comentários críticos” (SODRÉ, 2010, p. 14), o que nos ajuda a rastrear um pouco sobre o seu universo.

Assim, esse realismo passa distante daquele mais documental que encontraremos mais tarde no século XIX. Por esse motivo, apesar de defendermos que as cantigas satíricas nos reportam a uma sociedade com a qual não temos mais contato direto, elas não podem ser tomadas ao pé da letra, porque trazem em seus versos o descompromisso da literatura com o trato da história.

Nesse sentido, lembramos o caráter lírico e melódico dessas cantigas. São versos subjetivos, apesar do forte formalismo estético, em que os poetas tratam da matéria que selecionam como lhes agrada. Aliás, esta é a principal característica do gênero lírico: um maior subjetivismo. Infelizmente as notas musicais que provavelmente as acompanhavam não chegaram aos nossos dias; somente as cantigas de Martin Codax e algumas de D. Dinis têm esse agradável acréscimo, além das de Santa Maria.

Para além das notas que nos faltam, há ainda a ausência de descrição dos instrumentos que eram utilizados nos cantos profanos dos trovadores. Em certas miniaturas do Cancioneiro da Ajuda, podemos deduzir que a musicalidade era composta por um ou dois instrumentos tocados pelos jograis em festas ou reuniões nobres (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 44).

No sentido de compor o cantar mais realístico representado pelo jogo satírico, as cantigas de escárnio e maldizer se modelaram com pequenos traços narrativos em relação ao conteúdo, apesar de manter, obviamente, seu caráter lírico. Essa função narrativa costuma aparecer na primeira cobra (estrofe), no momento em que o poeta introduz o assunto do poema ao seu público:

primeira cobra – encarregada de expoñer rapidamente a anédocta e as eventuais ancoraxes ambientais – e un brusco e case total retorno á función lírica nas outras



cobras, destinadas a producir variacións paralelísticas a partir do tema exposto nos versos do exordio, ou reservadas á meditación moral e máis adoito á glosa satírica – xocosa, malévola ou amarga – sobre feito, sobre a acción, sobre o comportamento descritos no inicio. (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 45)

Por sabermos da dificultade de comprensión dos versos fronte à prosa, talvez os trovadores tivessem em mente facilitar a abordagem para que os seus interlocutores ouvintes adentrassem no universo da poesia jocosa. A ideia provavelmente seria introducir essa anedota de modo mais simples e inteligível para um grupo de pessoas com baixa ou nenhuma formação intelectual. Vejamos como isso funcionava na prática lírica:

Vi eu estar noutro dia  
 infanções com um ric'home  
 posfaçando de quem mal come;  
 e dix'eu, que os ouvia:  
 "Cada casa, favas lavam!"

Posfaçavam d'um escasso,  
 [e] foi-os eu ascuitando;  
 eles forom posfaçando,  
 e dixi-m'eu, pass'em passo:  
 "Cada casa, favas lavam!"

Posfaçavam d'encolheito  
 e de vil e d'espantoso  
 e em sa terra lixoso;  
 e dix'eu entom dereito:  
 "Cada casa, favas lavam!"(LOPES, 2002)<sup>13</sup>

Nesse esclarecedor poema de João Garcia de Guilhades, a primeira cobra (estrofe) serve como uma espécie de introdução acerca do tema da cantiga. Nela o poeta narra o que lhe sucedeu e evidencia o ditado popular que lhe serviu como mote: “Cada casa, favas lavam!”. Já de início, o espectador/leitor entra em contato com o motivo da burla. O trovador critica a penúria como alguns homens ricos se alimentavam e defende que, tanto entre os pobres quanto em casas ricas, a alimentação parecia ser a mesma, ou seja, composta por favas.

Vale lembrar aqui a função de um outro recurso que podemos encontrar em diversas cantigas, a saber, a *finda*. Ela não está presente na composição acima e tampouco possui papel narrativo ou introdutório de um assunto. Esse elemento aparece no final dos poemas e serve para que os trovadores deem seu parecer ou a sua sugestão moral derradeira. Ela é composta normalmente de um, de dois ou de três versos e ajuda os poetas a finalizarem o assunto a que se propuseram e, de certa forma, a avaliarem-no.

<sup>13</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1711&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1503.

Os poetas medievais também se utilizavam de um outro recurso bastante interessante para compor. Eles compartilhavam de um universo vocabular específico que, apesar de grande, restringe-se a um determinado número de palavras que se repete nos cantos satíricos. A esse grupo damos o nome de campo semântico, por assumir uma ligação direta com o jogo do riso.

São diversos esses campos semânticos. Podem tratar de aspectos físicos, de vestimentas, de relacionamentos amorosos condenados socialmente. Assim como podem ter sua origem nos outros dois gêneros de cantigas, sendo utilizados na sátira com função diversa daquela que exercia na de amor e na de amigo. O trovador, inclusive, por vezes faz uso inicial desse universo do canto amoroso para “enganar” o leitor/ouvinte e gerar o humor logo em seguida.

Moir'eu aqui de grand'afan  
e dizen ca moiro d'amor;  
e haveria gran sabor  
de comer, se tevesse pan. (LOPES, 2002)<sup>14</sup>

Nesse pequeno trecho da cantiga de Pero Gomez Barroso, o poeta sugere inicialmente que vai cantar uma cantiga de amor em que sua coita, seu sofrimento, será evidenciado como de costume. Engana-se o leitor que não entende que ele “mente”. O humor brota exatamente no momento em que o eu-lírico expõe que a sua morte não é sentimental, mas causada pela fome.

Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (1995) lembram, nessa perspectiva, que a fome e o pão fazem parte desse campo semântico composto por um universo relativamente limitado de vocábulos. Eles citam uma série de palavras que se repetem nos cantos satíricos dos trovadores, como catadura, feituraz, cabelos crespos, feiura, peer, mejar, tabardo, mouro e judeu. São muitos os exemplos que eles dão. Aqui cito uma pequeníssima parte só para ilustrar a declaração acerca dessa seleção de termos sobre a qual falamos acima.

Ressaltamos ainda a antítese e o paradoxo que há no jogo de opostos de muitos vocábulos que formam as cantigas de amor e de amigo em oposição às de escárnio e maldizer. Nas primeiras, há uma maior preocupação estética com o bem escrever e com o trato com sentimentos nobres; na segunda, o objetivo primacial é atingir o humor através do riso.

No entanto, vale lembrar que, mesmo com essa preocupação estética do trato com o objeto do poema, o universo das palavras que encontramos nas cantigas de amor e de amigo é

---

<sup>14</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1507&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1473, V 1084 C 1473.

bem mais reduzido do que nos poemas satíricos. Passeando por essa liberdade de trato com os assuntos, os trovadores parecem se sentir mais à vontade para introduzir expressões outras para além daquelas que rimam, que soam belas ou que materializam em versos os nobres sentimentos humanos. Eles querem fazer humor e despertar, mesmo que inconscientemente, a catarse do seu público. Para tanto, não abriam mão de palavras de baixo calão.

Nesse sentido, cabe aqui refletirmos um pouco acerca do papel da sátira. As cantigas de escárnio e maldizer vão muito além de um conjunto poético tão somente satírico. Elas carregam em seus versos traços que ultrapassam o riso e recaem, por vezes, em elementos de crítica social e comportamental. Defini-las exclusivamente como sátira “implica o risco de limitar e esquematizar um fenómeno poliédrico e dinâmico, instrumento transgressor” (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 45).

A sátira encontrada nessas cantigas denuncia um carácter antinormativo que condena e denuncia em seus versos as tensões políticas e morais que perpassavam aqueles povos. Ela se converte em um veículo de acusação das condutas libertinas e hipócritas, mas também serve de apelo para a construção de uma sociedade melhor através da recusa das infâmias e das deslealdades cantadas pelos trovadores e pelos jograis. O riso catártico brota em rostos que se comovem, para o bem ou para o mal, a partir de uma poesia de cunho realístico e crítico.

A ironia é um elemento que dialoga perfeitamente com a sátira. Através dela, os poetas podiam falar mal de tudo e de todos sem que as suas palavras soassem desencobertas, ou seja, de fácil compreensão. No entanto, essa característica dificulta por demais a pesquisa acerca da semântica dos poemas medievais, afinal, a ironia depende de um contexto para além dos versos que requer a participação ativa do seu espectador para que faça sentido e gere algum resultado. Do contrário, ninguém entende e tampouco ri da broma. E estando nós há tantos anos de distância daqueles trovadores, essa dificuldade se mostra muito presente ao lermos as cantigas de escárnio e maldizer.

Ademais, vale lembrar também a contribuição dos elementos obscenos às cantigas de escárnio e maldizer. São eles o reflexo da mentalidade daqueles homens (e não só) que compartilhavam de um universo que ria de temas escatológicos, misóginos, homofóbicos e iconoclastas. Trata-se, portanto, de um artefato inseparável desse tipo de poema e que se contrapõe ao belo e sublime mundo das cantigas de amor, em que imperam sentimentos como a paixão e o cavaleirismo.

O campo semântico do obsceno defínese por dúas series lexicais, unha formada por termos que evocan de forma explícita ou metafórica os órganos sexuais, e outra que ten que ver coas prácticas eróticas – realizadas tanto en réxime homo como heterosexual –, as correspondentes expresións inxuriosas e os efectos triviais secundarios. (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 99)

Dessa forma, parece-nos que os trovadores e os seus espectadores não se diferem tanto do universo que compartilhamos hoje em dia. Temas relacionados ao sexo e aos órgãos sexuais, por vezes, ainda fazem boa parte da população brasileira rir. No entanto, nos dias atuais, ninguém se arriscaria a dizer que o funk carioca, por exemplo, representa uma forma de arte muito próxima a certas cantigas de escárnio e maldizer. E, como outrora foram desprezados os poemas satíricos, hoje o ritmo carioca corre risco de ser criminalizado<sup>15</sup>. Vejamos então o quanto eram obscenas as palavras desses poetas:

Afonso Anes do Cotom

Mari'Mateu, ir-me quer'eu daqué, m,  
 porque nom poss'um cono baratar:  
 alguém que mi o daria nõn'o tem,  
 e algu[é]m que o tem nom mi o quer dar.  
 Mari'Mateu, Mari'Mateu,  
 tam desejosa ch'és de cono com'eu!

E foi Deus já de conos avondar  
 aqui outros, que o nom ham mester,  
 e ar feze-os muito desejar  
 a mim e ti, pero que ch'és molher.  
 Mari'Mateu, Mari'Mateu,  
 tam desejosa ch'és de cono com'eu! (LOPES, 2002)<sup>16</sup>

Fica evidente a obscenidade da cantiga do galego Afonso Anes do Cotom. Nela a sátira recai sobre o elemento da homossexualidade feminina e o riso brota por entre as palavras de baixo calão (cono, vulva), as quais não esperamos que estejam presentes em um poema.

Na cantiga seguinte, é a vez de Fernando Esquio proferir os seus vocábulos obscenos. Diz o poeta que enviou a uma abadessa um conjunto de presentinhos que ela irá adorar. Trata-se de uma caixa com quatro “caralhos franceses”.

Fernando Esquio

A vós, Dona abadessa,  
 de mim, Dom Fernand'Esquio,  
 estas doas vos envio,  
 porque sei que sodes essa  
 dona que as merecedes:  
 quatro caralhos franceses  
 e dous aa prioressa.

Pois sodes amiga minha

<sup>15</sup> Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/ecidadania/visualizacaoideia?id=65513>. Acesso em 23 de março de 2020.

<sup>16</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1607&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1583, V 1115.

nom quer'a custa catar,  
 quero-vos já esto dar  
 ca nom tenho al tam aginha:  
 quatro caralhos de mesa  
 que me deu ãa burguesa,  
 dous e dous ena bainha.

Mui bem vos semelharám  
 ca sequer levam cordões  
 de senhos pares de colhões;  
 agora vo-los darám:  
 quatro caralhos asnaes,  
 enmanguados em coraes  
 com que calhedes a mam. (LOPES, 2002)<sup>17</sup>

### 1.1.3 Os gêneros satíricos e as suas principais vítimas

Os temas e os personagens das cantigas de escárnio e maldizer são muitíssimo variados. Essas produções abordam diversos aspectos daquela sociedade do baixo medievo ibérico. Por isso são tão ricas em informações acerca daqueles povos e das suas condutas políticas, sexuais, religiosas, ou seja, do seu comportamento em sociedade. É um fato que não conseguiríamos abordar todos os temas de sátira que os poetas cantaram, nem é essa a proposta do presente trabalho. Neste item, trataremos dos principais motivos de escárnio e das suas principais vítimas.

#### a) A sátira política

De acordo com Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (1995), a concentração de poder nas mãos dos reis dificultava a proliferação de pequenos e dispersos reinos pela Península Ibérica. Com isso, os poetas se sentiam menos livres para cantar as críticas mais incisivas e mais mordazes contra os seus governantes, o que acaba por gerar cantigas mais voltadas ao ataque de pessoas menos privilegiadas. Por outro lado, os poemas direcionados aos temas políticos se nublam de metáforas, transformando-se em grandes exemplos daquelas palavras encobertas sobre as quais trata a Poética do Trovadorismo.

De forma bastante genérica e descomprometida em abarcar todas as variedades de temas, os trovadores cantaram em versos os ataques aos laços políticos que envolviam

---

<sup>17</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1629&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1604 bis, V 1137.

cavaleiros, reis, líderes religiosos e cortes reais. Vejamos alguns exemplos sobre esses assuntos.

Martim Moxa

Em muit'andando, cheguei a logar  
u lealdade, nem manha, nem sem,  
nem crezeria nom vejo preçar,  
nem pod'hom'i de senhor gaar rem  
se nom loar quanto lhi vir fazer,  
e lousin[h]ar e rem nom lhi dizer  
pero lhi veja o sal semear.

E quem ali, com'eu cheguei, chegar  
se[m] mentir, e nem tener mal por bem,  
quitar-s'-á en, com'eu vi mim quitar,  
mais nom com'end'eu vi quitar alguém  
(nem quem nem como, nom quero dizer);  
e vi alhur quem mentiral seer  
nom quer nem pode, nem bom prez leixar.

Mentr'ali foi, tal sonh'houvi a sonhar  
muitas vezes; e no sonho, vi quem?  
Vi a bubela a cerzeta filhar,  
e a[a] bubel'a crista que tem.  
E a cerzeta, o que quer dizer?  
Ou com'a pode bubela prender?  
Este sonho, quen'o pode soltar? (LOPES, 2002)<sup>18</sup>

O primeiro exemplo revela a complexidade da linguagem figurada da sátira política galego-portuguesa. Evidenciam-se nela as sombras que cobrem esse tipo de literatura quando alijado de seu tempo e de seu lugar. Ao encontro da leitura do pesquisador Rodrigues Lapa (1995), propomos que os versos tratam de uma disputa entre os mais pobres e os mais ricos. Os fracos, representados pela ave menor – a bubela ou poupa – e o mais forte na figura da cerzeta (garça).

Uma outra leitura possível estaria na imagem de tomada da crista como uma coroa, em que simbolizaria a perda da majestade do rei. É, sobretudo, uma crítica à perda de valores, como a lealdade, a destreza bélica, o senso e a religião, em oposição à falsidade, lisonja e venalidade que campeiam em tal sociedade. Trata-se, pois, de uma sátira político-moral, como de resto tantas outras, como as apresentadas a seguir.

Airas Peres Vuitorom

Rubrica:Esta outra cantiga é de mal dizer dos que derom os castelos como nom deviam a 'l-rei Dom Afonso.

<sup>18</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=922&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 915, V 502.

A lealdade da Bezerra, que pela Beira muit'anda,  
bem é que a mantenhamos, pois que no-l'o Papa manda.

Nom tem Sueiro Bezerra que tort'é em vender Monsanto,  
ca diz que nunca Deus diss[e] a Sam Pedro mais de tanto:  
- Quem tu legares em terra erit ligatum in celo;  
por en diz ca nom é torto de vender hom'o castelo.

Por en diz que nom fez torto o que vendeu Marialva,  
ca lhe diss'o arcebispo um vesso per que se salva:  
- Estote fortes in bello et pugnate cum serpente;  
por en diz que nom é torto quem faz traiçom [e] mente.

O que vendeu Leirea muito tem que fez dereito,  
ca fez mandado do Papa e confirmou-lh'o Esleito:  
- Super istud caput meum et super ista mea capa,  
dade o castelo ao Conde, pois vo-lo manda o Papa.

O que vendeu Faria, per remiir seus pecados,  
se mais tevesse mais daria; e disserom dous prelados:  
- Tu autem, Dominem, dimitte aquel que se confonde;  
bem esmolou em sa vida quem deu Santarém ao Conde.

Ofereceu Martim Dias aa cruz, que os confonde,  
Covilhã, e Pero Dias, Sortelha; e diss'o Conde:  
- Centuplum accipiatis de mão do Padre Santo.  
Diz Fernam Dias: - Bem m'est[e], porqueoferi Monsanto.

Ofereceu Trancos', ao Conde, Roi Bezerra;  
falou entom Dom Soeiro, per sacar seu filho d'erro:  
- Non potest filia mea sine patre suo facere quidquam:  
salvos som os traedores, pois bem isopados ficam!

O que ofereceu Sintra fez come bom cavaleiro,  
e disse-lhi o legado log'um vesso do Salteiro:  
- Sagitte potentis acute - e foi i bem acordado:  
melhor é de seer traedor ca morrer escomungado.

E quando o Conde ao castelo chegou de Celorico,  
Pachec'entom o cuitelo tirou; e disse-lh'um bispo:  
- Mitte gladium in vagina, com el nom nos empeescas.  
Diz Pacheco: - Alhur, Conde, peede u vos digam: Crescas!

Maldisse Dom Airas Soga a ãa velha noutro dia;  
disse-lhi Pero Soares um vesso per clerezia:  
- Non vetula bombatricom scandit confusio ficum;  
nom foi Soeiro Bezerra alcaide de Celorico.

Salvos som os traedores quantos os castelos derom;  
mostrarom-lhi em escrito [que foi bem quanto fezerom]  
super ignem eternum et divinitatis opem:  
salvo é quem trae castelo a preito que o isopem! (LOPES, 2002)<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1511&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1477, V 1088.

Essa talvez seja a composição mais contundente acerca da política. Trata-se de um violento ataque àqueles que permitiram ou colaboram com a deposição de D. Sancho II para entronizarem o seu irmão Afonso. O poeta – Vuitorom – era um grande defensor desse rei e, por isso, põe em seus versos a defesa de sua soberania. Ela deve ter sido escrita no final da guerra civil (1247) que opunha de cada lado do conflito os dois irmãos citados acima.

Nessa cantiga, o poeta critica os alcaides dos referidos castelos que foram entregues ao conde de Bolonha, futuro Afonso III, quebrando o juramento de lealdade para com o seu legítimo rei e senhor, D. Sancho II. Logo na rubrica do poema, o trovador já diz que “Esta outra cantiga é de mal dizer dos que derom os castelos como nom deviam a'l-rei Dom Afonso”. Além disso, o trovador dirige duras críticas a membros da Igreja Católica, apoiadores do golpe, aludindo a passagens da Sagrada Escritura.

Na próxima cantiga, que na verdade é uma tenção, de autoria provavelmente de Martim Moxa, encontramos pesadas críticas à relação de interesse de certos ricos homens com o rei. Segundo o poeta, esses privados, os quais deveriam aconselhar a sua majestade, só querem de fato enriquecer às custas dessa relação. Por outro lado, o trovador denuncia a situação de pobreza em que vivem as gentes. A ganância desses abastados não acaba nunca e tudo o que podem oferecer tem de ser recompensado com bons valores materiais.

Martim Moxa ou Anónimo

Rubrica: Esta cantiga foi feita em tempo del-rei Dom Afonso, a seus privados

- Vós que soedes em corte morar,  
desses privados queria saber  
se lhes há privança muit'a durar:  
ca os nom vejo dar nem despender,  
ante os vejo tomar e pedir;  
e o que lhes nom quer dar ou servir  
nom pode rem com el-rei adubar.

- Destes privados nom sei novelar  
senom que lhes vejo mui gram poder  
e grandes rendas e casas ganhar;  
e vejo as gentes muito emprobecer  
e com probeza, da terra sair;  
e há el-rei sabor de os ouvir,  
mais eu nom sei que lhe vam conselhar.

- Sodes de cort'e nom sabedes rem;  
ca mester faz a tod'homem que dé,  
pois à corte por livrar algo vem;  
ca, se dar nom quer, por end'escass'é;  
pense de dar, nom se trabalhe d'al;  
e se nom der, nom pod'adubar al,



ca os privados querem que lhes dem. (LOPES, 2002)<sup>20</sup>

Para finalizar o tema acerca da sátira de cunho político, vejamos uma cantiga de João Soares de Paiva. Nela encontramos claras referências ao conflito entre D. Sancho VII de Navarra e os reis de Aragão e de Castela. Trata-se mais especificamente da derrota de Alarcos em 1195. Nos versos, o poeta tenta “poñer em relevo o flamante título real do navarro, para despreza-la súa nobrez” (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 99). O monarca ainda é acusado de ser salteador de caminhos em incursões noturnas. O trovador chega a ameaçar o rei, afirmando que irá “destruir até burgo d'Estela”.

João Soares de Paiva

Rubrica: Esta cantiga é de maldizer e feze-a Joam Soárez de Pávia a 'l-rei Dom Sancho de Navarra porque lhi troub'host'em sa terra e nom lhi deu el-rei ende dereito.

Ora faz host'o senhor de Navarra,  
pois em Proenç'est el-rei d'Aragom;  
nom lh'ham medo de pico nem de marra  
Tarraçona, pero vezinhos som,  
nem ham medo de lhis poer boçom  
e riir-s'-am muit'em dura edarra;  
mais se Deus traj'o senhor de Monçon,  
bem mi cuid'eu que a cunca lhis varra.

Se lh'o bom rei varrê'la escudela  
que de Pamplona oístes nomear,  
mal ficará aquest'outr'em Todela,  
que al nom há [a] que olhos alçar:  
ca verrá i o bom rei sejournar  
e destruir até burgo d'Estela,  
e veredes Navarros lazerar  
e o senhor que os todos caudela.

Quand'el-rei sal de Todela, estrêa  
ele sa host'e tod'o seu poder;  
bem sofrem i de trabalh'e de pãa,  
ca vam a furt'e tornam-s'em correr;  
guarda-s-el-rei, com'é de bom saber,  
que o nom filhe luz em terra alhêa,  
e onde sal, i s'ar torn'a jazer  
ao jantar ou se nom aa cêa. (LOPES, 2002)<sup>21</sup>

## b) A sátira moral

<sup>20</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=892&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 888, V 472=1036.

<sup>21</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1361&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1330bis, V 937.

Esse tipo de poema é bastante recorrente no trovadorismo galego-português, na esteira do sirventês provençal. Encontramos diversas cantigas em que os poetas criticam a ausência das antigas virtudes e dos antigos costumes que foram substituídos pela arrogância e pelo abuso por parte dos nobres, dos cavaleiros e da sociedade em geral. Trata-se de um saudosismo de tempos em que o mundo não se encontrava na mesma desordem da época dos trovadores. Sobre esse desconcerto do mundo, encontramos mais sirventeses morais do que cantigas de escárnio e maldizer propriamente ditas.

Nesses versos sobre aspectos morais, encontraremos o ataque às condutas de certos médicos, de certos clérigos, de alguns fidalgos e de tantos juízes e advogados. Os cavaleiros também não serão poupados pela pena dos poetas. Vejamos na prática literária como isto se dava.

Afonso Anes do Cotom

Foi Dom Fagundo um dia convidar  
dous cavaleiros pera seu jantar,  
e foi com eles sa vaca encetar,  
e a vaca morreu-xe log'entom;  
e Dom Fagundo quer-s'ora matar  
porque matou sa vaca o cajom.

Quand'el a vac'ante si mort'achou,  
log'i [e]stando mil vezes jurou  
que nom morreu por quant'end'el talhou,  
ergas se foi no coitelo poçom;  
e Dom Fagundo todo se messou,  
porque matou sa vaca o cajom.

Quisera-x'el da vaca despender  
tanta per que nom leixass'a pacer;  
ca, se el cuidasse sa vaca perder,  
ante xe dera a si no [quinhom];  
e Dom Fagundo quer ora morrer,  
porque matou sa vaca o cajom. (LOPES, 2002)<sup>22</sup>

Nesta cantiga, vemos o poeta criticando a conduta sovina de certos ricos homens. O fidalgo não foi capaz de oferecer uma boa refeição para os dois cavaleiros que convidara para jantar em sua casa. Na tentativa de economizar carne, arranca apenas um pedaço da vaca e o bovino morre. Em vez de reconhecer o erro que cometera, Dom Fagundo afirma categoricamente que o problema era que a vaca estava envenenada.

Essa cantiga é evidentemente muito engraçada. Todos sabemos que não há como arrancar um pedaço de um animal e ainda assim ele continuar vivo e pastando. Aqui a sátira

<sup>22</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1604&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1580, V 1112.

ainda permanece absolutamente viva e o seu humor faz com que o riso salte aos nossos lábios com facilidade.

A seguir, vemos uma cantiga de Afonso X em que ele critica certas condutas de um deão de Cádiz. O rei trovador coloca em questão o gosto literário do religioso pelos livros árabes de temática erótica, o que reforça a crítica à imoralidade de líderes do catolicismo. Ele cria um universo imaginário acerca da imagem dos mouros, mostrando as críticas morais feitas por parte dos trovadores.

Afonso X

Ao daiam de Cález eu achei  
livros que lhe levavam de Berger,  
e o que os tragia preguntei  
por eles, e respondeu-m'el: - Senher,  
com estes livros que vós vedes, dous,  
e con'os outros que el tem dos sous,  
fod'el per eles quanto foder quer.

E ainda vos end'eu mais direi:  
macar [e]na Lei muit'haj[a mester]  
leer, por quant'eu sa fazenda sei,  
con'os livros que tem, nom há molher  
a que nom faça que semelhem grous  
os corvos e as anguias babous,  
per força de foder, se x'el quiser.

Ca nom há mais, na arte do foder,  
do que [e]nos livros que el tem jaz;  
e el há tal sabor de os leer  
que nunca noite nem dia al faz;  
e sabe d'arte do foder tam bem  
que, con'os seus livros d'artes que el tem,  
fod'el as mouras, cada que lhi praz.

E mais vos contarei de seu saber  
que cõn'os livros que el tem [i] faz:  
manda-os ante si todos trager,  
e pois que fode per eles assaz,  
se molher acha que o demo tem,  
assi a fode per arte e per sem,  
que saca dela o demo malvaz.

E com tod'esto, ainda faz al  
con'os livros que tem, per bõa fé:  
se acha molher que haja [o] mal  
deste fogo que de Sam Marçal é,  
assi [a] vai per foder encantar  
que, fodendo, lhi faz bem semelhar  
que é geada ou nev'e nom al. (LOPES, 2002)<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=497&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 493, V 76.

Sigamos agora com um exemplo de sátira contra o comportamento de certos médicos medievais. Parece-nos que, desde priscas eras, essa profissão visava bastante ao lucro e arrancava de seus pacientes certas quantias muito altas. Nessa jocosa cantiga, o poeta põe em questão a qualidade do trabalho do médico e acaba por concluir que os enfermos se curam pela vontade de Deus e não pela ajuda do profissional. Interessante pensar que muitos desses físicos<sup>24</sup> eram judeus, o que pode ter alguma relação com o desagrado da maioria com os serviços prestados.

Evidente é a crítica ao comportamento imoral desses profissionais da medicina. Gonçalo, assim como nós em tantos momentos, indiretamente, questiona a má-fé dos médicos que parecem se preocupar muito mais com o lucro do que com o bem que podem fazer aos seus pacientes. Mais uma vez, a Idade Média nos mostra o quanto certos temas permanecem atuais.

Gonçalo Anes do Vinhal

Quantos mal ham, se quere[m] guarecer,  
se x'agora per eles nom ficar,  
venham este maestre bem pagar,  
e Deu'los pode mui bem guarecer;  
ca nunca tam mal doent'home achou  
nem tam perdudo, des que el chegou,  
se lh'algo deu, que nom fosse catar.

Quiçá non'o pod'assi guarecer,  
que este poder nom lho quis Deus dar,  
[j]á que nom sabe que possa saar  
o doente, meos de guarecer;  
mais preguntar-lh'-á de que enfermou,  
come maestr'; e, se o bem pagou,  
nom leix'a guarir, polo el preguntar.

Ca vos nom pod'el assi guarecer  
o doente, meos de terminhar;  
mais, pois esto for, se quis[er] filhar  
seu conselho, pode bem guarecer:  
se se bem guardar, poilo el catou,  
bem guar[i]rá do mal, ca terminhou;  
e diz o maestre: - Se lhi nom tornar.

Ca o doente, de que el pensou  
por um gram tempo, se mui bem saou  
[e] se mal nom houver, [já] pod'andar. (LOPES, 2002)<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Na Idade Média, os físicos eram, aproximadamente, profissionais como os médicos de hoje em dia.

<sup>25</sup> Disponível em: <https://cantigas.fsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1429&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. V 1006.

Assim como a crítica a determinados comportamentos médicos nos parece tão atual, vejamos a cantiga seguinte em que o trovador condena os trabalhos prestados por certos juristas. Nada tão contemporâneo: nela Airas Peres evidencia que, por entre as brechas das leis, pode-se salvar um culpado até da pena de morte. A imoralidade que conduz a vida profissional de alguns advogados já se fazia presente em tempos medievais.

Airas Peres Vuitorom

Joam Nicolás soube guarecer  
de mort'um hom'assi per sa razom,  
(que foi julgad'a Foro de Leon):  
que nom devia de mort'a 'storcer;  
e socorreu-s'assi com esta lei:  
"que nom deve justiça fazer rei  
em home que [e]na mão [nom] colher".

E pois el viu que devia prender  
mort'aquel hom'assi disse-lh'entom:  
- "Ponho que fez aleiv[e] e traíçom  
e cousa já per que deva morrer.  
Dizede vós: se a terra leixar,  
que me nom achem i a justiçaçar,  
se poderám em mi justiça fazer?" (LOPES, 2002)<sup>26</sup>

No poema a seguir, é retratado um crime cometido contra um bispo e o seu companheiro de viagem. A cantiga relata um delito tipicamente medieval (LAPA, 1995), a saber, um roubo a grupos em fuga. Não é de interesse da presente tese se ater à análise mais aprofundada desses versos que, como vale ressaltar, são de árdua interpretação. Eles nos servem tão somente para finalizar a proposta de exemplificação dos variados temas morais que as sátiras galego-portuguesas abordaram na intenção de recriminar aqueles marginalizados das comunidades ibéricas.

Airas Nunes

O meu senhor o bispo, na Redondela, um dia,  
de noit'e com gram medo, de desonra fogia;  
eu, indo-mi aguisando por ir com el mia via,  
achei ãa companha assaz brava e crua  
que me decerom logo de cima da mia mua:  
azêmela e cama levarom-na por sua.

E des que eu nacera nunca entrara em lide;  
[e] pero que já fora cabo Valedolide  
escovardoas muitas fezerom em Molide.  
E ali me lançarom a mim a falcatrua;  
a meus 'scudeiros [em] cage o Churruchão [assua]

<sup>26</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1519&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1484, V 1096.

e até aos sergentes, ca som gente befua.

Ali me desbulharom do tabardo e dos panos  
e nom houverom vergonha dos meus cabelos canos,  
nem me derom por ende grã[a]s nem adianos:  
leixarom-me qual fui nado no meio da rua;  
e um rapaz tihoso, que há de par em 'strua,  
chamava-mi "minhana, velha fududancua!" (LOPES, 2002)<sup>27</sup>

c) A sátira dos costumes

Diferentemente do que ocorre na poesia provençal e no *vituperium* italiano, em muitos casos, a sátira galego-portuguesa recorre ao ataque pessoal para promover o riso de seus leitores/ouvintes. Não é difícil encontrarmos nomes de pessoas reais ligados a condutas moralmente condenáveis.

Dessa forma, é comum e recorrente esbarrarmos com muitos poemas galego-portugueses que ridicularizam “personaxes anónimos ou que, se ben nomeados, para nós seguen sendo descoñecidos, figuras concretas e ó mesmo tempo emblemáticas, prototipos humanos representativos de vícios, anomalias e desviacións de toda especie” (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 152).

Via de regra, os ataques são direcionados sobretudo às mulheres, em um comportamento absolutamente misógino e repressor. No entanto, há também as sátiras que abordam os sodomitas, os grupos étnicos e religiosos, os comportamentos sexuais de alguns clérigos e até mesmo a falta de compostura de certas pessoas ao se alimentarem. Vejamos nos próprios versos alguns exemplos que ilustram a nossa afirmação.

Lopo Lias

Rubrica:Estoutro cantar fez a ña dona casada que havia preço com um seu homem, que havia nome Franco.

A Dona Maria [há] soidade...  
a Dona Maria [há] soidade...  
ca perdeu aquel jogar [...]   
dizendo del bem; e el nom achou  
que nêum preito del fosse mover,  
nem bem nem mal, e triste se tornou. (LOPES, 2002)<sup>28</sup>

Esse primeiro exemplo coloca em questão a conduta de uma mulher frente ao seu casamento. Segundo esses poucos versos, ela é adúltera e sente saudade de seu amante jogral.

<sup>27</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=889&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 885, V 468.

<sup>28</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1387&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1356, V 964.

Logo na rubrica, o poeta explica sobre o motivo da cantiga, mas, ao longo do poemeto, não encontramos nenhuma outra informação muito esclarecedora acerca dos dois nomes envolvidos (Maria e Franco). Muito provavelmente esse canto está incompleto, o que dificulta a nossa interpretação; contudo, ainda assim, optamos por citá-lo tão somente para ilustrar o tema do adultério.

Sigamos no universo do feminino. A próxima cantiga trata da suposta prostituição a que algumas mulheres se submetiam. Apesar do seu caráter cômico, talvez esta seja uma das cantigas mais obscenas do cancionero ibérico. O poeta não mede seus vocábulos e ataca uma soldadeira – de nome Marinha – questionando-a sobre como ela consegue não arreentar de tanto copular com os homens.

Evidentemente que o trovador aborda essa temática com a intenção de humilhar e de rechaçar a prostituição. De forma bastante direta, ele canta a conduta moralmente condenável da soldadeira e provavelmente arrancou boas gargalhadas do seu público, sobretudo o masculino. Está conquistado o seu objetivo, afinal, a repulsa e o escárnio à Marinha foram alcançados.

Pero Viviães ou Afonso Anes do Cotom

Marinha, ende folegares  
 tenh'eu por desaguisado;  
 e som mui maravilhado  
 de ti, por nom rebentares:  
 ca che tapo eu [d]aquesta minha  
 boca a ta boca, Marinha;  
 e destes narizes meus  
 tapo eu, Marinha, os teus;  
 e das [mias]mãos as orelhas,  
 os olhos, das sobrelhas;  
 tapo-t'ao primeiro sono  
 da mia pissa o teu cono,  
 e mi o nom veja nengum,  
 e dos colhões [esse] cū,  
 Como nom rebentas Marinha? (LOPES, 2002)<sup>29</sup>

Continuando a nossa caminhada por entre as sátiras dos costumes, esbarramo-nos com o ciclo dos sodomitas. São por volta de quarenta os poemas que abordam esse assunto, o que parece evidenciar a satisfação que certos trovadores pareciam ter nessas relações. Nada muito diferente de hoje, pois, ao longo da história ocidental, a homossexualidade<sup>30</sup> parece ter sido um tema recorrente de reprovação social.

<sup>29</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1643&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1617, V 1150.

<sup>30</sup> Ressaltamos que o comportamento dos sodomitas nada tem a ver com as relações homoafetivas dos nossos dias. Dentre alguns significados, a sodomia poderia designar a masturbação acompanhada, ato em que se

Pero da Ponte

Eu digo mal, com'home fodimalho,  
quanto mais posso daquestes fodidos  
e trob'a eles e a seus maridos;  
e um deles mi pôs mui grand'espanto:  
topou comig'e sobraçou o manto  
e quis em mi achantar o caralho.

Ando-lhes fazendo cobras e sões  
quanto mais poss', e and'escarnecendo  
daquestes putos que s'andam fodendo;  
e um deles de noit[e] aseitou-me  
e quis-me dar do caralh'[e] errou-me  
e lançou, depós mim, os colhões. (LOPES, 2002)<sup>31</sup>

Nessa cantiga de Pero da Ponte, podemos verificar alguns elementos que vão ao encontro de características recorrentes na sátira medieval galego-portuguesa. De modo geral, ela trata de um encontro entre um homem heterossexual que ao acaso esbarrou com um sodomita que tentou manter relações sexuais com ele. Revoltado, o eu-lírico diz que por isso mesmo anda a trovar contra esse tipo de pessoa e contra os seus maridos.

As palavras vulgares, como “caralho” e “fodendo”, saltam aos olhos dos leitores que não estão acostumados com esse tipo de poesia. No entanto, vale ressaltar que tais vocábulos faziam parte desse tipo de literatura e que, muito possivelmente, não escandalizavam e nem sequer geravam qualquer desconforto naqueles que participavam das suas leituras e cantos na época. Eram parte do contexto satírico e irônico desses trovadores. Com isso, Pero da Ponte satiriza a sodomia, condenando, mesmo que de maneira indireta, esse tipo de conduta sexual. No mais, sendo escrita em primeira pessoa, abre ainda a possibilidade de que o próprio poeta seja considerado um “sodomita”, o que levaria à interpretação de que se trata de um “maldizer aposto, (dito na primeira pessoa, mas na voz de um terceiro), hipótese que não poderemos confirmar, até pela ausência de qualquer rubrica explicativa” (LOPES, 2002).

#### d) A sátira literária

As cantigas de escárnio e maldizer em ataque às questões ligadas ao universo literário não são muito recorrentes. Via de regra, elas surgem para atacar algum jogral e a sua falta de

---

roçavam o pênis um no outro ou, ainda, a prática do sexo anal. Tudo isso praticado entre os homens, sem necessariamente levar em consideração qualquer possível afeto.

<sup>31</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1652&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1626, V 1160.



habilidade artística. Por outro lado, também há alguns poemas satíricos contra trovadores, o que evidencia uma inversão de posição social por meio da poesia, mas sempre com um tom de brincadeira típico do jogo jocoso (MARTINS, 1986):

Os poetas dos cancioneros desavinham-se entre si, em pequenas escaramuças verbais, donde a sinceridade às vezes batia as asas. Transformavam-se, então, em mero ludismo, aliás útil para os divertir a si e ao público. Havia ataques de costumes menos limpos, debatiam-se questões de estética, verificavam-se choques de ordem social e diziam-se graças. (MARTINS, 1986, p. 42)

Fato é que um dos principais motivos de riso ligado a essas questões era a condição dos jograis. Eram eles as vítimas preferidas. Os trovadores, socialmente superiores, debochavam da sua arte, revelando “um certo desprezo profissional, talvez reforçado por antipatia pessoal” (MARTINS, 1986, p. 44). Por outro lado, cabe ressaltar que, por vezes, certos impropérios revelam “unha animosidade demasiado profunda para ser só lúdica” (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 63).

O principal nome revelado nesse tipo de burla é o de um jogral chamado Lourenço. Há alguns poemas em que encontramos descoberta a sua identidade e a sua arte é transformada em motivo de zombaria, sobretudo pelo trovador português João Garcia de Guilhade. Vejamos um bom exemplo desse tipo de ataque, através da tenção entre ambos:

João Garcia de Guilhade, Lourenço

- Lourenço jogar, hás mui gram sabor  
de citolares, ar queres cantar,  
des i ar filhas-te log'a trobar  
e teens-t'ora já por trobador;  
e por tod'esto ùa rem ti direi:  
Deus me confonda, se hoj'eu i sei  
destes mesteres qual fazes melhor!

- Joam Garcia, são sabedor  
de meus mesteres sempre deantar,  
e vós andades por mi os desloar;  
pero nom sodes tam desloador  
que, com verdade, possades dizer  
que meus mesteres nom sei bem fazer;  
mais vós nom sodes i conhocedor.

- Lourenço, vejo-t'agora queixar:  
pola verdade que quero dizer,  
metes-me já por de mal conhocer,  
mais en nom quero tigo pelejar;  
e teus mesteres conhocer-tos-ei,  
e dos mesteres verdade direi:  
ess'é que foi com os lobos arar.

- Joam Garcia, no vosso trobar  
acharedes muito que correger;  
e leixade mi, que sei bem fazer  
estes mesteres que fui começar;

ca no vosso trobar sei-m'eu com'é:  
i há de correger, per bõa fé,  
mais que nos meus, em que m'ides travar.

- Vês, Lourenç[o], ora m'assanharei,  
pois mal i entenças, e tod'o farei  
o citolom na cabeça quebrar.

- Joam Garcia, se Deus mi perdom,  
mui gram verdade dig'eu na tençom;  
e vós fazed'o que vos semelhar. (LOPES, 2002)<sup>32</sup>

Essa tenção nos mostra a disputa de argumentos entre dois artistas. De um lado, temos um trovador – Guilhade –, do outro, um reles jogral de nome Lourenço. A troca de ataques se baseia na incapacidade poética de cada um. O jogral não aceita as acusações de seu superior e contra-ataca com denúncias de cunho literário, afirmando que há muito o que corrigir nas cantigas de seu amo. Guilhade não aceita perder a disputa de insinuações e põe fim ao poema com a ameaça de quebrar o *citolom* na cabeça do seu súdito. Sem recuar à ofensiva de seu opositor, Lourenço completa decidido a não voltar atrás de nada do que disse contra o seu patrão.

Há outras cantigas direcionadas a Lourenço. Tão somente com a intenção de ilustrar poeticamente as nossas afirmações acerca da sátira, restringimo-nos a esse exemplo. Sigamos para outros poemas em que o aspecto literário é motivo de burla para os poetas do baixo medievo ibérico.

Fernão Pais de Tamalhancos

Rubrica: Dom Fernam Paez de Talamancos fez este cantar de maldizer a um jograr que chamavam jograr Saco, e era mui mal feito; e por en trobou-lhi que mais guisad'era de seer sacco ca jograr.

Jograr Saco, nom tenh'eu que fez razom  
quem vos pôs nome jograr e vos deu dom;  
mais guisado fora sac'e jograr nom.  
Assi Deus m'ampar,  
vosso nome vos dirá quem vos chamar  
saco e nom jograr.

Rodrig'Airas vo-lo diss'e fez mal sem,  
pois que vós nom citolades nulha rem;  
or'havede nome Sac', e será bem.  
Assi Deus m'ampar,  
vosso nome vos dirá quem vos chamar  
saco e nom jograr.

Quem vos sacco chamar, prazará a nós;  
e dirá-vo-lo bem lheu quem vos, em cós,

<sup>32</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1527&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1493, V 1104.

vir tirá'los nadigões após vós.  
Assi Deus m'ampar,  
vosso nome vos dirá quem vos chamar  
saco e nom jogar.

Quem a vós chamou jogar a pram mentiu,  
ca vej'eu que citolar nom vos oú,  
nen'os vossos nadigões nōn'os viu.  
Assi Deus m'ampar,  
vosso nome vos dirá quem vos chamar  
saco e nom jogar. (LOPES, 2002)<sup>33</sup>

A própria rubrica já explica perfeitamente do que é a cantiga: um cantar de maldizer contra um jogral de nome Saco que era muito feio e, por isso, mais adequado seria ele “seer sacco ca jogar”. Evidentemente que se trata de um ataque não só literário como também pessoal. O aspecto físico do Saco é levado em conta para que a burla alcance o riso.

No entanto, engana-se quem acredita que os ataques ocorriam somente entre os trovadores e os jograis. Aqueles direcionavam suas burlas também contra os seus pares. É o caso, por exemplo, da cantiga em que João Peres de Aboim se digladiava poeticamente com João Soares Coelho para defender qual trovador é mais perfeito na sua arte.

João Peres de Aboim, João Soares Coelho

- Joam Soárez, nom poss'eu estar  
que vos nom diga o que vej'aqui:  
vejo Lourenço com muitos travar,  
pero non'o vejo travar em mi;  
e bem sei eu porque aquesto faz:  
porque sab'el que quant'em trobar jaz  
que mi o sei tod'e que x'é tod'em mi.

- Joam d'Avoim, ói-vos ora loar  
vosso trobar e muito m'en rii;  
er dizeis que sabedes bojar,  
ca ben'o podeis dizer assi;  
e que x'é vosso Toled'e Orgaz,  
e todo quanto se no mundo faz  
ca por vós x'éste - dized[e] assi.

- Joam Soárez, nunca eu direi  
senom aquilo que eu souber bem;  
e do que se pelo mundo faz, sei  
que se faz [i] por mi ou por alguém;  
mais Toledo nem Orgaz nom poss'eu  
haver; mais em trobar, que mi Deus deu,  
conhosco [bem] se troba mal alguém. (LOPES, 2002)<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1365&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1334, V 941.

<sup>34</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1434&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. V 1011.

Nessa tenção, encontramos os dois trovadores debatendo sobre o motivo pelo qual o jogral Lourenço não ataca Aboim. Para o poeta, isso se deve ao fato de ele ser reconhecidamente muito talentoso, o que não daria brechas para críticas à sua arte. Em oposição a essa inflada autoestima, o seu adversário contra-ataca afirmando que o jogral só não travava com ele porque sabia de toda a riqueza que Aboim tinha de posses, ou seja, na verdade, ele não era um bom trovador, mas tão somente um homem rico e, por conseguinte, poderoso.

Há mais alguns outros exemplos de cantigas que abordam os temas literários como motivo de burla. Não é esse o foco do presente trabalho. O que vale lembrar ainda é que os trovadores gracejavam uns dos outros, dando a impressão de que estavam se insultando mutuamente. No entanto, isso fazia parte do universo trovadoresco e talvez nunca saibamos até onde os envolvidos riam ou se zangavam. Na cantiga anterior, os dois poetas envolvidos eram primos, o que pode evidenciar o caráter jocoso dos versos. Assim, “temos de atentar ao tom, ao sorriso e a mil pormenores humanos que envolviam a letra” (MARTINS, 1986, p. 49).

#### 1.1.4 As cantigas podem ser levadas ao pé da letra?

Seria correto analisarmos as cantigas satíricas apenas como reprodução concreta do pensamento daquelas gentes? Nesses cantos de ataque estariam contidas as injúrias e as difamações reais proferidas contra algumas pessoas? De acordo com o professor Paulo Roberto Sodré (2010), há muito de “jugar de palavras” nos versos dos trovadores galego-portugueses.

Para Sodré, ao proferirem certas palavras em ataque aos seus concidadãos, os poetas poderiam não estar falando de maneira séria, mas tão somente inseridos na formatação de burlas com a intenção de se divertir e alegrar e entreter a corte. Advoga, ainda, que, por haver lei específica acerca desses jogos poéticos que se materializavam nas produções trovadorescas, não caberia aos artistas infringir os preceitos legais que limitavam a brincadeira versificada apenas em atos de alegria e de distração:

en estos escarnios, hay mucha expresión metafórica, puros juegos satíricos, rudas burlas, que en nada menoscaban la estimación personal del satirizante respecto del satirizado, y que no puede entenderse al pie de la letra (MENÉNDEZ PIDAL, 1942, p. 207).

Além disso, é importante refletir acerca dos códigos de leis afonsinas, como as “Siete Partidas”, sobretudo na Lei XXX do Título IX. Nela, o monarca-trovador Afonso X, de Leão e Castela, ressalta a importância de os jogos com as palavras se restringirem apenas ao entretenimento, sem ofensas dirigidas a outras pessoas. O fato de essas burlas terem sido recolhidas e haverem chegado até os nossos dias, parece indicar que não existiria mal algum nesses ataques que encontramos nelas. Afinal,

A Lei XXX do Título IX da “Partida Segunda” determina que nada poderia constranger ou aborrecer aquele que seria motivo de mofa (...), uma vez que só a distração e a alegria deveriam conduzir o falar em gasaiado e o jogar de palabra, consideradas as conveniências de “tiempo e lugar e manera”. O contrário disso recairia provavelmente em injúria e em desonra, proibidas por lei, e, mais ainda, em conduta não palaciana, descortês, o que era grave no convívio com o rei, passível de pena (SODRÉ, 2010, p. 16).

Dessa forma, tomando as pesquisas desse especialista como referência, bem como as fontes primárias indicadas, ressaltamos a importância de não lermos as cantigas como documentos fechados acerca da condição social daqueles que são satirizados em seus afiados versos. Por certo, elas nos servem como grandes monumentos em que esbarramos com determinados aspectos da vida dos ibéricos na Baixa Idade Média. Seu valor histórico e literário é inquestionável. No entanto, exatamente por se tratar de objetos de arte, não podemos confiar em suas descrições sem atentar para a subjetividade e para o contexto satírico em que estavam mergulhados aqueles trovadores e aqueles jograis.

#### 1.1.5 O moralismo como entrave para os estudos das cantigas de escárnio e maldizer

Como já foi dito, um dos entraves para a pesquisa sobre as cantigas de escárnio e maldizer é o moralismo que perpassava a academia durante muitos anos. Não é à toa que esse gênero ficou relegado apenas aos estudos no século XX, tendo como seus pesquisadores alguns estudiosos que rechaçavam e desvalorizavam muito do que foi cantado pelos trovadores satíricos.

Defendemos que é de suma importância que essa questão seja evidenciada no presente trabalho. É fundamental que esta tese deixe registrada em suas páginas a dificuldade que alguns estudiosos tinham e têm de tratar desse gênero do trovadorismo tão somente pelo fato de ele abordar palavras consideradas imorais, de baixo calão ou inapropriadas para a literatura de “primeira classe”.

Nos versos dessas cantigas, tão depreciadas por tantos estudos literários, entraremos em contato com um universo mais palpável e talvez menos artificial do que aquele que

encontramos nos belos versos das cantigas de amor e de amigo. Aqui o poeta trata de assuntos de seu cotidiano e da realidade masculina de boa parte daqueles artistas. Não se traveste para louvar o seu senhor, muito pelo contrário, na sátira, ele xinga, maldiz e injuria. Assim, torna-se mais humano e reflete um traço do que poderia ser um homem do baixo medievo ibérico.

Ao pesquisar as cantigas de escárnio e maldizer, espantou-nos muito encontrar em uma obra especializada de 1986, dedicada aos estudos da sátira na literatura medieval, colocações que afirmam que não haveria nada mais monótono do que os vícios (MARTINS, 1986) com os quais entramos em contato ao ler os versos desse gênero do Trovadorismo.

Obviamente sabemos que certos debates surgem com o passar dos anos e que, por isso mesmo, alguns teóricos não teriam tido contato com os discursos sociais de hoje. No entanto, vale lembrar que ainda há alguns professores dentro das universidades que se recusam a tratar de temas como a sodomia, a prostituição e o uso de palavrões na literatura. E mais ainda, quando os abordam, o fazem de maneira equivocada, anacrônica e, até mesmo, leviana.

Além dos mestres, há um corpo discente que não se propõe a ler boa parte dessas cantigas<sup>35</sup> e que pré-define que aquele tipo de literatura não deve ser apresentado a eles. São jovens que, em sua maioria, já alcançaram a maioria e, mesmo assim, insistem em não ouvir um canto diferente daqueles que estão acostumados a ouvir. Esquecem-se de que são estudantes do curso de Letras e agem, por vezes, com significativa limitação contra a sátira.

A proposta desse item não é debater com profundidade o moralismo de parte do corpo docente e discente e de alguns pesquisadores. Trata-se apenas de um lamento quanto ao alijamento das cantigas de escárnio e maldizer dos estudos literários por longos e lamentáveis períodos da história da literatura portuguesa. Vale tão somente como um registro das dificuldades por que passam os atuais pesquisadores e professores da sátira medieval galego-portuguesa.

A presenza activa e prepotente do elemento obsceno, ou xeralmente vulgar, nas cantigas galego-portuguesas, foi barallada abondo pola crítica, que a tocou sempre de pasada, fortemente condicionada por escrúpulos morais, por prexuízos sociolóxicos e estéticos (...) a obscenidade non é máis do que unha das manifestacións dun tipo de cultura – a cultura cómico-carnavalesca –, que non atura fragmentacións sectoriais nin antoloxizacións selectivas. (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 98)

---

<sup>35</sup> Em 2016, ao ministrar uma aula sobre as cantigas de escárnio e maldizer para a turma de Literatura Portuguesa I na UERJ (requisito do estágio docente), deparei-me com muitos alunos que se recusaram a ler os poemas e parte deles saiu de sala em função dos vocabulários.

## 2. AS CANTIGAS DE SANTA MARIA

As cantigas de Santa Maria representam um *corpus* de poemas em louvor aos grandes feitos da mãe de Cristo recolhidos em quatro manuscritos<sup>36</sup>. Trata-se, portanto, de poesia de cunho religioso, bem ao gosto medieval. Não há evidências de quem seria o verdadeiro autor dessa obra de arte cristã. Sabemos, tão somente, que foi Afonso X, rei de Castela e Leão, o responsável pela compilação dos cantos, tendo ele, seguramente, colaborado na confecção de parte deles.

As iluminuras contidas nos manuscritos deixam perceber o processo criativo envolvendo o rei e seus colaboradores que incluíam clérigos, intelectuais, poetas e músicos, cantores e instrumentistas. Ao centro o rei em posição superior a todos, se impõe como o coordenador e mandante de todo o projeto. (MENDES, 2019, p. 4)

Certamente esses poemas eram dirigidos aos nobres que passeavam pelo paço para ouvir cantares de louvor e de milagres a Nossa Senhora. Por mais que os cancioneiros rodassem pelos reinos por onde ia o rei, seguramente o seu recitar era voltado para esse público.

Apesar de todas as recomendações de Afonso X para que os cantos marianos continuassem após a sua morte ecoando pelas missas e pelas reuniões da nobreza, parece-nos que isso não ocorreria. O principal argumento em favor dessa tese se deve ao fato de a linguagem das cantigas ter se conservado muito arcaica. Além disso, é evidente que elas, posteriormente, foram doadas às bibliotecas, o que as desconectou do seu uso cotidiano litúrgico (MONTROYA MARTÍNEZ, 1991).

Sobre a sua data de confecção, é muito provável que o primeiro manuscrito composto por cem cantigas de milagre recolhidas pela Europa tenha sido escrito antes mesmo de Afonso X ser rei, por volta de 1257. A versão mais completa com a qual temos contato teria sido finalizada pelos idos de 1283, ou seja, quase trinta anos para a recolha e a escrita do que hoje conhecemos como cantigas de Santa Maria (MONTROYA MARTÍNEZ, 2008).

Assim, elas chegam aos nossos dias e nos fazem pensar sobre alguns aspectos fundamentais dessa obra prima da literatura ibérica medieval: quem ou quais eram os seus autores e os seus cantores? Quais os temas mais recorrentes em seus versos? Vejamos um pouco sobre os cantos em honra e em adoração à mãe de Jesus Cristo.

---

<sup>36</sup> Códice de Toledo, Códice Rico, Códice de Florença e Códice dos Músicos (ALMEIJEIRAS, 2002).

## 2.1 Autores e cantores

Começamos por saber quem era Afonso X. Esse Rei Sábio, como era conhecido, manteve em sua corte muitos trovadores e jograis, além de sábios de origens diversas. Tinha verdadeiro amor pela arte e pelas peças jurídicas. Foi responsável por legar à posteridade grandes compilações de leis e de poemas. Era escritor e trovava em círculos festivos de poesia. Tinha acesso a diversas obras literárias, o que pode ter facilitado o desenvolvimento do seu amor pelos versos (MONTROYA MARTÍNEZ, 1991). Além disso, muito embora seja uma obra piedosa, reflexo da devoção pessoal do monarca, ela também se apresenta dentro da elaboração de um projeto político de reconquista do território e de busca de prestígio por parte do rei.

Afonso X era o filho primogênito do rei Fernando III de Leão e Castela e de Beatriz da Suábia. Nasceu em 23 de novembro de 1221, mas só se tornou monarca em 2 de junho de 1252, aos 31 anos de idade. Por sorte, o sábio cresce em meio a “unha estirpe de reis que alentaron de xeito insospeitado a cultura da Europa do século XIII” (MONTROYA MARTÍNEZ, 1991, p. 9).

A arte fazia parte do cotidiano desse rei. Ele já afirmara em sua norma jurídica – *Las Siete Partidas* – que “home que no huelga (é decir, que non se distende pramenteiramente) alguna vez, no puede durar mucho” (Partida Segunda, título V, lei 20). Assim, temos contato com a valorização dada por Afonso X quando se tratava de jogos, de diversão e de entretenimento.

Por essa paixão pelo conhecimento em geral, Afonso X atraiu para perto de si muitos poetas, trovadores e jograis de todas as partes da Península Ibérica. Nessa corte, eles se sentiam acolhidos e poderiam compor com a ajuda, mesmo que indireta, do rei. No mais, era comum, como já fora dito antes, que os governantes dessem incentivos financeiros aos artistas em troca de espetáculos e de apresentações. Ele “gustaba da compañía de poetas e instrumentalistas que enchían os momentos de ocio dos cortesáns e con quen – por que non? – traballaría gustosamente na composición de moitas trobas e cantares” (MONTROYA MARTÍNEZ, 1991, p. 16).

Nas *Siete Partidas*, Afonso X reserva algumas linhas para abordar a questão do entretenimento advindo do trovadorismo. Afirma que é junto ao palácio, “logar do el rey se ayunta paladinamente para fablar con los homes” sobre diversos assuntos, inclusive “para fablar en gasajado” (Partida Segunda, título IX, lei 29). Questiona-se, ainda, acerca de quais



ações poderiam os reis realizarem para fazer da vida de seus súditos um pouco mais leve e alegre. Adverte então que:

Alegrías hi ha otras sin las que deximos en las leyes ante desta, que fueron falladas para tomar home conorte en los cuidados et en los pesares quando los hobiese: et estas son oír cantares et sones de estrumentos, jugar axedrez d tablas, d otros juegos semejantes destes: eso mesmo decimos de las hestorias et de los romances, et de los otros libros que fablan de aquellas cosas de que los homes reciben alegria et placer. (Partida Segunda, título VI, lei 21)

Assim, evidencia-se que a prática artística parece ter sido bastante recorrente no paço de Toledo, a ponto de o rei se preocupar em coordenar a conduta daqueles artistas, colocando em lei o que poderia ser feito e o que era rechaçado pelo monarca. Afonso X parece reconhecer que a arte existe porque a vida não basta. Preocupa-se com a diversão de seu povo e registra a importância de haver o divertimento para as pessoas.

Retomemos a questão da autoria das cantigas de Santa Maria, já que essa problemática está imbricada à figura desse rei. É inquestionável a participação de Afonso X na escrita desses poemas. Por outro lado, até que ponto o monarca contribuiu para além da função de compilador e de financiador desse projeto cultural e religioso?

Jesús Montoya Martínez (1991), grande pesquisador das cantigas marianas, faz uma analogia bastante interessante. Afirma que Afonso X estaria para esses poemas assim como Deus para a Bíblia. Como em uma espécie de autoria divina, o rei faz uso das mãos dos copistas para pôr em letras aquilo que seria a sua obra. Com isso, estaria por sobre os demais responsáveis pelas cantigas de Santa Maria a figura do sábio monarca.

De modo mais materialista, Walter Mettmann (1986) afirma, sobre essa questão da autoria, que os autores não devem ter passado de meia dúzia e entre eles teríamos de contar o próprio rei. Assim, é mais lícito pensar no Cancioneiro marial como de autoria de Afonso X, já que foi responsável pela sua coleta e pela execução final da obra, mas com contribuições de vários outros poetas medievais.

Aliás, vale ressaltar o cuidado com que Afonso X organizou o seu Cancioneiro mariano. A posição de cada cantiga é meticulosamente pensada: a cada nove poemas de milagres, aparece um novo de louvor. De certo modo, as duas formas exaltam a figura de Maria: as primeiras narram algum incrível gesto de Maria em prol dos seus fiéis e as segundas glorificam a figura da mãe de Jesus Cristo. Além disso, as cantigas das centenas (100, 200, 300 e 400) são como uma espécie de súplica pessoal desse monarca e, em seu poema de número 401, ainda acrescentou um pedido absolutamente pessoal de rara beleza. Vejamos apenas a primeira estrofe:

Macar poucos cantares  
 acabei e con son,  
 Virgen, dos téus miragres,  
 peço-ch' óra por don  
 que rógues a téu Fillo  
 Déus que el me perdôn  
 os pecados que fige,  
 pero que muitos son,  
 e do séu paraíso  
 non me diga de non,  
 nen eno gran jüizio  
 entre migu' en razôn,  
 nen que polos méus érros  
 se me móstre felôn;  
 e tu, mia Sennor, róga-  
 ll' agora e entôn  
 muit' aficadamente  
 por mi de coraçôn  
 e por este serviço  
 dá-m' este galardôn.<sup>37</sup> (Afonso X, 1964, p. 349-352)

O desejo megalomaniaco de Afonso X de organizar o maior volume de cantigas religiosas não parou nessa compilação. Nesse sentido, “a coletânea afonsina constitui o cancionero mariano mais rico da Idade Média, contendo 420 poemas musicados que sobreviveram em 4 manuscritos, sendo três deles ricamente iluminados” (MENDES, 2018, p. 2). O rei ainda ordenou que fosse feita uma iluminura para cada cantiga. Infelizmente não foi possível finalizar tal empreitada, mas nos restaram muitas imagens nos códices posteriores, além das notas musicais dos cantos. Aliás, sobre essas compilações,

- MS10069 (To), se encontra agora na Biblioteca Nacional de Espanha, em Madri, é considerado o primeiro projeto do rei, contém 100 cantigas acrescidas de um apêndice.
- MS.b.I.2 (E), também conhecido como “Códice de los músicos”, se encontra hoje na Biblioteca del Real Monasterio em El Escorial. Além de conter a notação musical da totalidade das cantigas, esse códice trás uma série de iluminuras de músicos tocando uma série de instrumentos musicais do período, constituindo-se também em fonte informativa e mesmo enciclopédica dos instrumentos musicais do período medieval.
- MS T. I.1 (T), o “Códice Rico”, também se encontra hoje na Biblioteca del Real Monasterio em El Escorial. Esse códice traz além da notação musical, iluminuras das narrativas. Ele faz pare de um projeto ambicioso do Rei sábio que não chegou a ser finalizado. A totalidade das Cantigas de Santa Maria registradas em dois volumes totalmente iluminados.
- O segundo volume, o MS B.R.20 (F), que se encontra na Biblioteca Nazionale Centrale em Florença, ficou incompleto. As notas musicais não chegaram a ser colocadas e as iluminuras também não foram finalizadas. (MENDES, 2018, p. 8)

---

<sup>37</sup> Todas as cantigas são retiradas da obra editada por Walter Mettmann referendada na bibliografia. Para além disso, ressaltamos a nossa opção por reproduzir todas elas aludidas em sua íntegra. Isso se deveu ao fato de encarmos o poema em seu todo, não nos sendo agradável que ele brote em nossas páginas dilacerado em versos com função tão somente exemplificativa. Reproduzir os poemas aqui é trazer aos nossos dias essas lindas cantigas medievais.

Vale lembrar que as imagens serviriam sobretudo para que aqueles que não soubessem ler, porque assim poderiam acompanhar os caminhos sagrados de Maria e dos seus protegidos por meio das iluminuras. Sobre essa relação pedagógica entre o rei e os seus súditos, afirma Montoya Martínez:

Na miña opinión, é a imaxe dun pedagogo que amosa con autoridadeo misterio. É tamén a do intermediario entre Deus e o home (...) As imaxes amosan ben claramente que entre os misterios e os homes só existe un intermediario que é o rei, quen unicamente pode exercer esta función estando de xeonllos. (MONTROYA MARTÍNEZ, 1991, p. 46).

Essa relação apaixonada com a arte era tão forte em Afonso X que, não à toa, ele será o responsável pela criação, em 1254, da cátedra de música na recém fundada Universidade de Salamanca. O que mostra que, para ele, era fundamental que houvesse um lugar de importância para a música e para a poesia na construção intelectual do seu povo.

Afonso X se orgulhava dessa sua paixão pelas artes e pelo conhecimento em geral. Vangloriava-se de seus versos e sentia-se ofendido quando os seus súditos não apreciavam a sua arte à maneira como ele acreditava que deveria ser feito. A sua relação com o canto à Santa Mãe de Deus era de tão grande importância que põe em poemas o seu desagrado para com aqueles que não admiravam o seu trabalho literário:

Esta é de loor de Santa María.

Muito debería  
óme sempr' a loar  
a Santa María  
e séu ben rezōar.

Ca ben deve razōada  
Seer a que Déus por Madre  
quis, e seend' el séu Padre  
e ela filla e criada,  
e onrrada  
e amada  
a fez tanto, que sen par  
é preçada  
e loada  
e será quant' el durar.  
Muito debería...

Outrossí loar devemos  
a por que somos onrrados  
de Déus e ar perdōados  
dos pecados que fazemos;  
ca tēemos  
que devemos  
por aquesto lazerar,  
mas creemos  
e sabemos  
que nos pód' ela guardar.  
Muito debería...

Razõa-la ben, sen falla,  
 devemos, ca nos razõa  
 ben ante Déus, e padrõa  
 é nós' e por nós traballa;  
 e baralla  
 e contralla  
 o dém', e faz-lo estar  
 que non valla  
 nemigalla  
 nen nos póssa mal buscar.  
 muito debería...

E por esto lle demando  
 que lle non venna emente  
 do que diz a maa gente  
 porque sõi de séu bando,  
 e que ando  
 a loando  
 e por ela vou trobar,  
 e cuidando  
 e buscando  
 como a póssa onrrar,  
 Muito debería...

Mas que lles dé galardões  
 ben quaes eles merecen,  
 porque me tan mal gradecen  
 méus cantares e méus sões  
 e razões  
 e tenções  
 que por ela vou fillar;  
 ca felões  
 corações  
 me van porende mostrar.  
 Muito debería...

E ar aja piãdade  
 de como perdí méus días  
 carreiras buscant' e vías  
 por dar aver e erdade  
 u verdad' e  
 lealdade  
 per ren nunca puid' achar,  
 mais maldad' e  
 falssidade,  
 con que me cuidan matar.  
 Muito debería... (Afonso X, 1964, p. 123-124)

Nessa cantiga de número 300, Afonso X reitera a ideia de que alguns de seus súditos “tan mal gradecen” seus cantares e seus “sões e razões e tenções”; por isso, ele clama à Virgem Maria para que o engrandeça, pois ele faz os seus poemas com muito afínco e com muita dedicação. Enfatiza, ainda, a dificuldade que era compor cantigas naqueles tempos. Não é somente nessa cantiga que o rei alude à sua arte em tom de valorização. Há alguns outros poemas em que o sábio se autopromove.

O Cancioneiro de Santa Maria parece ter tido tanto valor para esse rei que, em certo momento, estando Afonso X doente, os médicos – ou os físicos, como eram chamados à época – foram ter com ele em consulta para tentar aliviar a sua doença, propondo-lhe que fossem postos panos quentes em seu socorro. O monarca, pelo contrário, em seu auxílio, demandou que colocassem sobre o seu peito o livro de cantigas.

Como el Rey Don Affonso de Castela adoeceu en Bitoria e ouv' ha door tan grande que coidaron que morresse ende, e poseron-lle de suso o livro das Cantigas de Santa Maria, e foi guarido.

Muito faz grand' erro, e en torto jaz,  
a Deus quen lle nega o ben que lle faz.

Mas en este torto per ren non jarei  
que non cont' o ben que del recebud' ei  
per ssa Madre Virgen, a que sempr' ameï,  
e de a loar mais d'outra ren me praz.

Muito faz grand' erro, e en torto jaz...

E, como non devo aver gran sabor  
en loar os feitos daquesta Sennor  
que me val nas coitas e tolle door  
e faz-m' outras mercees muitas assaz?

Muito faz grand' erro, e en torto jaz...

Poren vos direi o que passou per mi,  
jazend' en Bitoira enfermo assi  
que todos cuidavan que morress' ali  
e non atendian de mi bon solaz.

Muito faz grand' erro, e en torto jaz...

Ca ha door me fillou [y] atal  
que eu ben cuidava que era mortal,  
e braadava: «Santa Maria, val,  
e por ta vertud' aqeste mal desfaz.»

Muito faz grand' erro, e en torto jaz...

E os físicos mandavan-me pões  
panos caentes, mas nono quix fazer,  
mas mandei o Livro dela aduzer;  
e poseron-mio, e logo jov' en paz,

Muito faz grand' erro, e en torto jaz...

Que non braadei nen senti nulla ren  
da door, mas senti-me logo mui ben;  
e dei ende graças a ela poren,  
ca tenno ben que de meu mal lle despraz.

Muito faz grand' erro, e en torto jaz...

Quand' esto foi, muitos eran no logar  
que mostravan que avian gran pesar

de mia door e fillavan-s' a chorar,  
estand' ante mi todos come en az.

Muito faz grand' erro, e en torto jaz...

E pois viron a mercee que me fez  
esta Virgen santa, Sennor de gran prez,  
loárona muito todos dessa vez,  
cada u põendo en terra sa faz.

Muito faz grand' erro, e en torto jaz... (Afonso X, 1961, p. 274-275)

Nesse poema (número 209), há duas informações que são bastante relevantes para entendermos a relação de Afonso X com a obra: o livro fazia parte essencial da sua bagagem de viagem e ele acreditava fielmente que aquela era uma obra que muito se assemelhava a uma relíquia absolutamente sagrada, tendo mesmo grande poder de cura. Exigiu inclusive que o cancionero fosse posto na igreja em que seu corpo estivesse enterrado e que missas em honra à Virgem fossem cantadas. Sobre o local de depósito final do cancionero, é intrigante pensar que hoje ele não se encontra onde desejava Afonso X. Hoje os manuscritos permanecem na Espanha. Somente o segundo volume do Códice Rico cruzou fronteira e encontra-se em Florença.

É evidente o brilhantismo do trabalho de escrita e de recolha de Afonso X. Sobre o seu talento como poeta e compilador, não há o que duvidar. No entanto, por quais vias e de onde o rei de Leão e Castela recolheu tão belas narrativas de milagres e tão religiosos cantos de louvor?

É fato que os motivos das cantigas de Santa Maria faziam parte do imaginário religioso e cultural daquela época. Muitas delas poderiam ser facilmente encontradas também nas coleções de milagres latinos e romances que circulavam pelos reinos ibéricos. Assim, teria tido contato com uma diversidade relativamente grande de obras francesas, portuguesas e italianas, em que os escritores, como Vicente de Beauvais, Hugo Farsito, Giovanni Pisano, Nicola Pisano e Gil Zamora, recolhiam e cantavam as maravilhas de Nossa Senhora mãe de Jesus (MONTROYA MARTÍNEZ, 1991).

O tema da Virgem pertence à literatura litúrgica, cujo culto data de fins do século IV, mas, como tema literário, já aparece em vários poemas líricos latinos do século seguinte, e na literatura profana faz um ingresso tardio, na altura do século XII, com as canções de gesta. A França foi o Dzhabitatz por excelência do culto religioso e literário de Notre-Dame: vigente nos cantares de gesta, mantém-se vivo no romance cortês, aparecendo ainda nas novelas de aventura. (SPINA, 1973, p. 45).

No entanto, Afonso X não se satisfaz com a recolha apenas nas obras desses escritores. Mandou buscar mais histórias em outras partes do reino e da Europa, sobretudo nos santuários peninsulares. Lá, para além de ter contato com registros escritos, foram recolhidas variadas

lendas orais de grandes feitos de Santa Maria. Acrescentamos que são referenciadas, ainda que de maneira incompleta e pouco esclarecedora, algumas das obras de onde foram retiradas certas narrativas, como podemos observar na cantiga 61, que indica *Seixons* como local do livro-fonte:

Como Santa Maria guareceu ao que xe lle torçera a boca porque descreera en ela.

Fol é o que cuida que non poderia  
faze-lo que quisesse Santa Maria.

Dest' un miragre vos direi que avo  
en Seixons, ond' un libro á todo cho  
de miragres ben d' i, ca d'allur non vo,  
que a Madre de Deus mostra noit' e dia.  
Fol é o que cuida que non poderia...

En aquel mōesteir' á ha çapata  
que foi da Virgen por que o mundo cata,  
por que diss' un vilão de gran barata  
que aquesto per ren ele non creya.  
Fol é o que cuida que non poderia...

Diss' el: «Ca de o creer non é guisada  
cousa; pois que tan gran sazón é pasada,  
de seer a çapata tan ben guardada  
que ja podre non foss', esto non seria.»  
Fol é o que cuida que non poderia...

Esto dizend' ya per ha carreya  
ele e outros quatro a ha feyra;  
e torceu-xe-ll' a boca en tal maneira  
que quen quer que o visse espantar-s-ia.  
Fol é o que cuida que non poderia...

E tal door avia que ben cuidava  
que ll' os ollos fora da testa deitava,  
e con esta coita logo se tornava  
u a çapata era en romaria.  
Fol é o que cuida que non poderia...

E logo que chegou deitou-se tendudo  
ant' o altar en terra como perdido,  
repentindo-se de que for' atrevudo  
en sol ousar dizer atan gran folia.  
Fol é o que cuida que non poderia...

Enton a abadessa do mōesteyro  
lle trouxe a çapata por seu fazfeiro  
pelo rostro, e tornou-llo tan inteiro  
e tan são ben como xo ant' avia.  
Fol é o que cuida que non poderia...

Poi-lo vilão se sentiu ben guarido,  
do sennor de que era foi espedido,  
e ao mōesteiro logo vido  
foi, e dali sergent' é pois todavia.  
Fol é o que cuida que non poderia... (Afonso X, 1959, p. 174-175)

Outros "milagres" parecem fazer parte do universo do próprio rei. Como parte do corpo social daquele povo, certamente ele também cresceu ouvindo aquelas narrativas e, por isso mesmo, é capaz de reproduzir algumas histórias acerca das maravilhas marianas. Tanto é que, em diversas cantigas, Afonso X afirma que havia presenciado o “miragre” ou que dele teria partilhado. É o caso, por exemplo, do que encontramos na cantiga de número 256. Nela o poeta conta-nos a cura que recebeu sua mãe, Dona Beatriz, pelas mãos de Nossa Senhora.

Como Santa Maria guareceu a Rea Dona Beatriz de grand' enfermidade, porque aorou a sa omage con grand' esperança.

Quen na Virgen groriosa esperança mui grand' á,  
macar seja muit' enfermo, ela mui ben o guarrá.

E dest' un mui gran miragre vos quero dizer que vi,  
e pero era meno, menbra-me que foi assi,  
ca m'estava eu deante e todo vi e oý,  
que fezo Santa Maria, que muitos fez e fará.

Quen na Virgen groriosa esperança mui grand' á,  
macar seja muit' enfermo, ela mui ben o guarrá.

Esto foi en aquel ano quando o mui bon Rei gãou,  
Don Fernando, a Capela e de crischãos poblou;  
e sa moller, a Reynna Dona Beatriz, mandou  
que fosse morar en Conca, enquant' el foi acolá

Quen na Virgen groriosa esperança mui grand' á,  
macar seja muit' enfermo, ela mui ben o guarrá.

Aa ost'. E seu mandado fez ela mui volonter;  
e quando foi na cidade, peor enferma moller  
non vistes do que foi ela; ca pero de Monpislér  
bõos físicos y eran, dizian: «Non viverá.»

Quen na Virgen groriosa esperança mui grand' á,  
macar seja muit' enfermo, ela mui ben o guarrá.

E por que esto dizian non era mui sen razon,  
ca d'aver ela seu fillo estava ena sazon;  
e avia tan gran fever, que quena viya enton  
dizia: «Seguramente, desta non escapará.»

Quen na Virgen groriosa esperança mui grand' á,  
macar seja muit' enfermo, ela mui ben o guarrá.

Mas la Rea, que serva era da que pod' e val,  
Virgen santa groriosa, Reynna espirital,  
fez trager ha omagen, mui ben feita de metal,  
de Santa Mari' e disse: «Esta cabo mi será.

Quen na Virgen groriosa esperança mui grand' á,  
macar seja muit' enfermo, ela mui ben o guarrá.

Ca pois eu a sa fegura vir, atal creença ei  
que de todos estes maes que atan toste guarrei;  
porend' a mi a chegade e logo lle beijarei



as sas mãos e os pees, ca mui gran prol me terrá.»

Quen na Virgen groriosa esperança mui grand' á,  
macar seja muit' enfermo, ela mui ben o guarrá.

E tod' est' assi foi feito; e logo, sen outra ren,  
de todos aqueles maes guariu a Rea tan ben  
per poder da Groriosa, que nada non sentiú en.  
Poren será de mal siso o que a non loará.

Quen na Virgen groriosa esperança mui grand' á,  
macar seja muit' enfermo, ela mui ben o guarrá. (Afonso X, 1964, p. 18-19)

Por fim, Afonso X ainda nos esclarece como foi árduo e difícil o trabalho coletivo de elaboração e de recolha das cantigas. A seleção das histórias que compõem o Cancioneiro em detrimentos de muitas outras deixadas de fora deve ter sido lenta e fruto de um trabalho de equipe. Como afirmamos acima, os teóricos aos quais nos filiamos defendem que as cantigas de Santa Maria foram uma obra escrita por muitas e diversas mãos e, digamos, bocas também. Por isso mesmo, o rei relembra, em um desses poemas, o processo de constituição que resultou nesse importante monumento da literatura medieval ibérica.

Esta é como Santa Maria livrou un mongedo poder do demo que o tentava.

Quen ben fiar na Virgen de todo coraçõn,  
guarda-lo-á do demo e de sa tentaçon.

E daquest' un miragre mui fremoso direi  
que fez Santa Maria, per com' escrit' achei  
en un livr', e d'ontr' outros traladar-o mandei  
e un cantar en fige segund' esta razon.

Quen ben fiar na Virgen de todo coraçõn...

Un frade foi doente dun mōesteiro mal,  
e todos ben cuidavan que mort' era sen al;  
e se non foss' a Virgen, Reynna esperital,  
a ssa alma levara o dem' a perdiçon.

Quen ben fiar na Virgen de todo coraçõn...

Ca ante que morresse un sinal lle mostrou  
que contra ha porta mui de rijo catou;  
mas un frad' y estava que o enpreguntou  
por que esto fazia, que llo dissess' enton.

Quen ben fiar na Virgen de todo coraçõn...

E aquel frad' enfermo enton non respondeu,  
mas muita de paravla sobeja lle creceu  
com' en desasperando, e todo sse torceu;  
e aa cima disse, mui trist' e en mal son,

Quen ben fiar na Virgen de todo coraçõn...

Que quantos bes feitos avia, nulla ren  
 prestar non lle podian, e tal era seu sen,  
 e tan gran prol ll' avia fazer mal come ben.  
 E quand' est' ouve dito, disse-ll' o compannon

Quen ben fiar na Virgen de todo corazón...

Que aquesto o demo fazia, sen dultar,  
 que lle metia medo polo desasperar;  
 mas sse ele quisesse u vesso rezar  
 da Virgen groriosa, log' o demo felon

Quen ben fiar na Virgen de todo corazón...

Se partiria dele. E o frade rezou  
 o vesso muit' aga que ll' o frad' ensinou;  
 e atan tost' o demo se foi e o leixou,  
 que o non viu pois nunca, e vedes por que non:

Quen ben fiar na Virgen de todo corazón...

Porque en aquel vesso aa Virgen assy  
 dizia: «Con ta graça, Sennor, acorr' a mi,  
 ca tu de piadade madr' es; porend' aqui  
 me guarda do diabo cho de traçon.»

Quen ben fiar na Virgen de todo corazón...

E quand' est' ouve dito, começou de rir  
 e disse aos frades: «Non veedes vir  
 a Virgen groriosa? Con ela me quer' yr.  
 E logo ante todos fezo ssa conffisson,

Quen ben fiar na Virgen de todo corazón...

E repentiu-sse muito do que foi descreer  
 e comungou. E logo começou a dizer  
 que o do leit' ergessen, e mandou-sse pøer  
 en terra, e a alma foi dar a Deus en don.

Quen ben fiar na Virgen de todo corazón... (Cantiga 286, Afonso X, 1964, p. 89-90)

## 2.2 Aspectos gerais e temas recorrentes das cantigas de Santa Maria

Acerca da estrutura das cantigas, vale ressaltar a importância do refrão para esse e para os demais cantos. Cabe a ele retomar um conjunto de palavras com as quais se expressava um pensamento ou alguma conduta moral que se queira enfatizar. Além disso, é sabido que o desempenho musical de um refrão é fundamental para facilitar o ritmo de qualquer composição de cantiga, o que é bastante evidente no poema anterior. Além do mais, apresentam uma “teoloxía mariana popular”, como acentua Montoya Martínez:

Máis ainda, se desglosámo-los refráns do resto das cantigas poderemos ler tamén unha teoloxía mariana popular. Teoloxía construída con grande coherencia, na que nunca se excede en atribucións relixiosas demasiado atrevidas. Nela desenrólase amplamente o tema da “maternidade” de María (orixe do seu poder no Ceo e na Terra); a súa función en favor dos seus váisenos presentando en todos e cada un dos milagres (MONTROYA MARTÍNEZ, 1991).

Ainda no tocante à questão da estrutura citada na finalización do item acima, vejamos agora algumas outras características acerca dos temas, da linguagem empregada e dos motivos de louvor dos quais o poeta, ou os poetas, faz(em) uso para compor os seus cantos religiosos.

O objetivo primário de todo o universo das cantigas é louvar a Virgem Maria. Esse tom laudatório perpassa por completo os poemas que compõem o cancionero marial. A madre é exaltada por diversos motivos: por consolar os aflitos, por ser amiga e ajudante dos pecadores, pela sua benevolência para com os cristãos, pela proteção dada à saúde e ao bem-estar dos seus fiéis. São muitos e variados os temas, mas todos com a intenção de enaltecer os feitos de Santa Maria. No entanto, cabe ressaltar que, em certas ocasiões, a Virgem também é retratada como vingativa e ciumenta.

Esse procedimento constante de louvor aos feitos da Virgem não é ao acaso. As cantigas de fato foram arquitetadas para esse fim. Por mais que hoje procuremos nelas traços do Trovadorismo ibérico e tantas outras informações daquela sociedade, o principal propósito para que aqueles versos fossem escritos era elogiar a mãe do Cristo.

Para tanto, Afonso X<sup>38</sup> recorre à linguagem feudovassálica tão presente nas cantigas de amor. Não é incomum encontrarmos vocábulos que pertencem a esse universo amoroso em que Santa Maria é tratada e aludida como em comparação àquela “senhor” do trovador profano. Assim, a mãe de Jesus é formosa, sensata, nobre e comedida, o que se assemelha às características da *senhor* amada do Trovadorismo profano.

A Santa María dadas  
sejan loores onrradas.

Loemos a sa mesura,  
séu prez e sa apostura  
e séu sen e sa cordura  
mui mais ca cen mil vegadas.

A Santa María dadas  
sejan loores onrradas.

Loemos a sa nobreza,  
sa onrra e sa alteza,  
sa mercee e sa franqueza  
e sas vertudes preçadas.

---

<sup>38</sup> Para o presente trabalho, não há tanta importância enfatizar, para além do que já foi dito, quem é o verdadeiro autor dessas cantigas. Por isso, ora falaremos no singular, ora no plural.

A Santa María dadas  
sejan loores onrradas.

Loemos sa lealdade,  
séu conórt' e sa bondade,  
séu acórr' e sa verdade  
con loores mui cantadas.

A Santa María dadas  
sejan loores onrradas.

Loemos séu cousimento,  
consell' e castigamento,  
séu ben, séu ensinamento  
e sas graças mui grãadas.

A Santa María dadas  
sejan loores onrradas.

Loando-a, que nos valla  
lle roguemos na batalla  
do mundo que nos traballa,  
e do dém' a denodadas.

A Santa María dadas  
sejan loores onrradas. (Afonso X, 1959, p. 117-118)

Nesse poema, número 40, o trovador canta a Virgem Maria de forma semelhante às damas comuns às cantigas de amor profanas. Ela possui todas aquelas características sobre as quais comentamos acima. Com o auxílio desse recurso linguístico de seleção vocabular, o poeta parece se aproximar da santa, ganhando dela intimidade e afeto para além da relação de adoração em que se coloca distante do objeto adorado. Se retirássemos o refrão, o canto poderia servir perfeitamente para louvar não a madre de Cristo, mas uma dama nobre qualquer.

Este amor que consiste essencialmente numa sublimação, transforma-se facilmente de amor profano em amor à Virgem, de acordo com o culto de Maria, instituído no século XIII e difundido entre o povo por Dominicanos e Franciscanos. [...] E a evolução da cantiga de amor em cantiga de louvor a Nossa Senhora está documentada na poesia de D. Afonso X, autor do cancionero sacro, já referido – Cantigas de Santa Maria. (FERREIRA, 1988, p. 13)

Essa sugestão do rei cantar a Virgem de forma semelhante àquela das cantigas profanas chega ao ponto de ele, em uma outra composição (número 260), referir-se diretamente à santa como uma “senhor” a quem os demais trovadores deveriam louvar em seus versos:

Esta é de loor de Santa Maria.

Dized', ai trobadores,  
a Sennor das sennores,  
porqué a non loades?

Se vos trobar sabedes,  
a por que Deus avedes,  
porqué a non loades?

A Sennor que dá vida  
e é de ben comprida,  
porqué a non loades?

A que nunca nos mente  
e nossa coita sente,  
porqué a non loades?

A que é mais que bõa  
e por que Deus perdõa,  
porqué a non loades?

A que nos dá conorte  
na vida e na morte,  
porqué a non loades?

A que faz o que morre  
viv', e que nos acorre,  
porqué a non loades? (Afonso X, 1964, p. 26)

No entanto, vale ressaltar que o amor do poeta para com essa dama sagrada não é como o de um homem para uma mulher. Por meio desse sentimento celestial, o trovador recebe bens imateriais, como saúde, sensatez e tantos outros milagres que possa demandar à Virgem. Ademais, o amor pela santa é tão sagrado e puro que Afonso X, ou o sujeito poético que canta em seus versos, chega a afirmar que, para o demo, ele dá os amores mundanos, ficando em seu coração tão somente o afeto por Maria.

Dom Alfonso foi fiel trovador da Virgem Maria, cuja atitude e procedimento não se diferem do comportamento masculino observado nas cantigas de amor em relação à dona: o trovador prostrase diante daquela que é cortejada, enaltecendo-lhe a beleza, as virtudes, a moral e o equilíbrio, colocando-a em um patamar de perfeição e de qualidades inquestionáveis. (DURLO; CORTEZ, 2016, p. 14)

Esses poemas foram construídos primordialmente para serem cantados e sua estrutura estrófica varia significativamente das cantigas profanas: são bem mais longos do que as cantigas de amor, de amigo e das de escárnio e maldizer. Para além disso, possuem um caráter narrativo, em que o poeta nos conta acerca dos milagres de Santa Maria. Logo em seu início, essas cantigas já informam aos leitores o tema sobre o qual irão tratar, anunciando-lhes, via de regra, em dois versos, um princípio laudatório, ético ou religioso.

Em seguida, já inicia a narrativa de um milagre e caminha, por vezes, em direção à benevolência do leitor/ouvinte, demandando-lhe atenção e, mais do que isso, adesão ao fato narrado pelo poeta, com a utilização de recursos linguísticos como “um milagre que vos direi”, “queira ouvir”, “como é sabido” etc.

Como já foi dito acima, essas cantigas são eminentemente dedicadas a narrar os milagres de Santa Maria e louvá-la. Não eram as únicas naquele continente predominantemente católico. Tratava-se, portanto, de uma literatura muito específica e recorrente na Idade Média, com vistas à expansão da fé cristã e também do culto a Maria. No entanto, há certos casos milagrosos que se baseiam em muito nas lendas e nas histórias locais da Península Ibérica. Por isso, julgamos ser fundamental e absolutamente didático verificarmos quais são os relatos mais recorrentes dentre um universo de múltiplas maravilhas feitas pela Virgem.

Jesús Montoya (2008) propõe<sup>39</sup>, na sua edição das cantigas de Santa Maria, a seguinte divisão dos temas abordados por esses poemas religiosos e mais recorrentes nos Cancioneiros: cantigas de milagres que exaltam a Santa Maria, cantigas de milagres que exaltam as virtudes cristãs, cantigas de milagres que repreendem vícios e pecados e cantigas exaltando os principais mistérios da fé cristã.

Dentre o universo das cantigas de milagres que exaltam a Santa Maria, há aquelas em que Ela auxilia seus devotos, aquelas em que vem em socorro dos seus fiéis, outras em que defende os espaços sagrados e muitas em que intervém na saúde dos enfermos. Há também algumas em que a Virgem serve de consoladora dos aflitos ou de refúgio para os pecadores, como a seguinte:

Esta é como Santa Maria livrou a abadessa prene, que adormecera ant' o seu altar chorando.

devemos muit' e rogar  
que a ssa graça ponna  
sobre nos, por que errar  
non nos faça, nen peccar,  
o demo sen vergonna.

Porende vos contarey  
un miragre que achei  
que por ha badessa  
fez a Madre do gran Rei,  
ca, per com' eu apres' ei,  
era-xe sua essa.  
Mas o demo enartar  
a foi, por que emprennar  
s' ouve dun de Bolonna,  
ome que de recadar  
avia e de guardar  
seu feit' e sa besonna.

Santa Maria amar...

---

<sup>39</sup> Para além dessas, o pesquisador ainda acrescenta algumas outras menos recorrentes e que, por isso mesmo, não foram incluídas no presente trabalho.

As monjas, pois entender  
 foron esto e saber,  
 ouveron gran lediça;  
 ca, porque lles non sofrer  
 quería de mal fazer,  
 avian-lle mayça.  
 E fórona acusar  
 ao Bispo do logar,  
 e el ben de Colonna  
 chegou y; e pois chamar  
 a fez, vo sen vagar,  
 leda e mui risonna.

Santa Maria amar...

O Bispo lle diss' assi:  
 «Dona, per quant' aprendi,  
 mui mal vossa fazenda  
 fezestes; e vin aqui  
 por esto, que ante mi  
 façades end' emenda.»  
 Mas a dona sen tardar  
 a Madre de Deus rogar  
 foi; e, come quen sonna,  
 Santa Maria tirar  
 lle fez o fill' e criar  
 lo mandou en Sanssonna.

Santa Maria amar...

Pois s' a dona espertou  
 e se guarida achou,  
 log' ant' o Bispo vo;  
 e el muito a catou  
 e desnua-la mandou;  
 e pois lle vvy o so,  
 começou Deus a loar  
 e as donas a brasmar,  
 que eran d'ordin d'Onna,  
 dizendo: «Se Deus m'anpar,  
 por salva poss' esta dar,  
 que non sei que ll'aponna.»

Santa Maria amar... (Afonso X, 1959, p. 24-25)

Essa cantiga de número 7 narra um milagre em que a Santa vem em socorro dos seus fiéis na intenção de ajudar uma abadessa que estava grávida. As demais religiosas do local convocaram o bispo responsável para julgar a suposta gravidez da mesma. “Mas a dona sen tardar / a Madre de Deus rogar/ foi;e, come quen sonna,/ Santa Maria tirar / lle fez o fill'e criar / lo mandou en Sanssonna”. Assim, no final da narrativa poética, Nossa Senhora retira da culpada a prova material em forma de bebê e livra a jovem da culpa.

Na cantiga de número 93, Santa Maria intervém em favor de um filho de burguês que tinha lepra. Na narrativa, além de ficar evidente o poder de cura da Virgem, nos é mostrado que quem à santa evocar será atendido e estará protegido pela sua bondade. Nesse caso, o

poder de Maria é tão grande que foi capaz de curar a lepra, ou seja, uma doença tão apavorante e tão temida na Baixa Idade Média.

Como Santa Maria guareceu un fillo dun burges que era gafo.

Nulla enfermidade  
non é de sãar  
grav', u a piedade  
da Virgen chegar.

Dest' un mui gran miragr' en fillo dun burges  
mostrou Santa Maria, que foi gafo tres  
anos e guareceu en mos que un mes  
pola sa piedade que lle quis mostrar.

Nulla enfermidade...

Est' era mui fremoso e apost' assaz,  
e ar mui leterado e de bon solaz;  
mais tod' aquele viço que à carne praz  
fazia, que ren non queria en leixar.

Nulla enfermidade...

El assi mantendo orgull' e desden,  
quiso Deus que caess' en el mui gran gafeen,  
ond' ele foi coitado que non quis al ren  
do mund' erg' ' ermid' u se foi apartar.

Nulla enfermidade...

E el ali estando, fillou-ss' a dizer  
ben mil Ave Marias por fazer praz  
aa Madre de Deus, por que quisess' aver  
doo e piadad' e del amercar.

Nulla enfermidade...

E el en atal vida tres anos durou,  
sofrendo ben sa coita, e nunca errou  
a Deus nen a sa Madre, e sempre rezou  
as Aves Marias de que vos fui falar.

Nulla enfermidade...

E pois ouve rezado esta oraçon  
quanto tenpo dissemos, mostrou-xe-ll' enton  
a Virgen groriosa e diss': «Oi mais non  
quero que este mal te faça lazerar.»

Nulla enfermidade...

Quando ll' est' ouve dit', a teta descubriu  
e do seu santo leite o corpo ll' ongiu;  
e tan tost' a gafeen logo del se partiu,  
assi que o coiro ouve tod' a mudar.

Nulla enfermidade...



Tanto que foi guarido, começou-ss' a ir  
dizendo pela terra como quis vir  
a el Santa Maria e o foi guarir,  
por que todos en ela devemos fiar.

Nulla enfermidade... (Afonso X, 1959, p. 266-267)

Há também muitas cantigas de milagres em que o poeta exalta as virtudes cristãs. São versos de valorização da devoção à Virgem, da caridade, da castidade, da pobreza, da vida religiosa, da oração e da penitência. Certamente esses poemas serviam como um modelo didático em que se mostrava aos fiéis a maneira como deveriam proceder frente às demandas do rei e da religião cristã.

Na cantiga 335, Afonso X ressalta a importância da caridade frente ao mundo de injustiças e de miséria humana. Para um bom cristão, era fundamental que essa virtude fizesse parte do seu dia a dia, pois, assim, ele agradaria a Cristo e à sua misericordiosa mãe.

Como Santa Maria converteu un gentil que adorava os ydolos, porque avia en si  
piadade e fazia caridade aos pobres.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade,  
assi naturalment' ama os en que á caridade.

En amar os que ben fazen, Deus, Deus, non me maravillo,  
pois aquel que é bondade conprida se fez seu Fillo,  
que fez os montes mui grandes e fez o grão do millo,  
por mostrar en nos sas obras quaes son e sa bondade.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

E por dar a cada úu segundo o que merece,  
fez todo quanto veemos e o al que non parece;  
e o que non cree esto muito per faz gran sandece  
e que a cabeça toda ten cha de vãidade.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

E de tal razon com' esta mostraron gran maravilla  
Jesu-Cristo e a Virgen que é sa Madr' e sa Filla,  
eno tempo dos gentiis a u ome en Cezilla,  
que rico e avondado era d'aver e d'erdade.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

E pero que gentil era e que en Deus non criia,  
dava de grad' aos pobres o mais do que el avia.  
Esto muit' a Jhesu-Cristo prougu' e a Santa Maria,  
e a provar o veron por saber en mais verdade.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Onde foi que aquel ome bõ e sen tod' engano  
quanto de comer avia dera en u mao ano  
e caro todo a pobres, que non catou prol nen dano  
que ll' ende poren vesse. Mais a que por omildade

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Soube de Deus seer Madre appareceu-ll' en figura  
de moller con fill' en braço con mui pobre vestidura,  
e disse-ll': «Ai, ome bõo, pora esta creatura,  
por Deus, dade-lle que cómia, e a nos mentes parade

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Com' andamos lazerados con est' ano tan minguado.»  
Respondeu-ll' o ome bõo: «Esto faria de grado;  
mais todo quanto tia a pobres lo ei ja dado.»  
Diss' enton a moller bõa: «Vel da fara me dade,

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

De que papelynnas faça que dé a este meno,  
que me non moira de fame, ca non pego pan nen vo.»  
O ome bõo, con doo dela, ergeu-sse festynno  
e fillou-a pela mão e disse-ll': «Acá entrade,

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

E yrei catar as arcas se me ficou y farynna.»  
E achou ende mui pouca e fillou-a muiy'agynna  
en sas mãos, e foi logo dereito aa cozynna  
e diss' enton a seus omes: «Da agua me caentade.»

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Eles fezerono logo; e des que foi ben caente,  
fillou-s' aquel ome bõo e non quis outro sergente,  
mas el per sy fez as papas mui ben e apostamente  
e levou-as en sa mão de mui bõa voontade.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

E a bõa moller logo foi catar u a leixara,  
pera dar-ll' aquelas papas que a seu fill' adubara  
e achar sol nona pode, e cuidou que se mudara  
por pedir a outras portas, e diss' aos seus: «Buscade

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Ha moller con seu fillo, que agor' aqui estava.»  
Eles se partiron logo, e cada u a buscava  
quanto mais buscar podia, mais neu nona achava.  
Enton s'acordaron todos que fazian neçidade

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Buscar o que non podian achar per nulla maneira;  
enton tornaron a ele e disseron: «Verdadeiramente  
non ficou [na] vila rua, nen cal nen carreira,  
que buscada non ajamos, sen duvida end' estade.»

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Pois que ll' aquesto disseron, a ssa casa deu tornada  
e achou-a toda cha de triigu' e de cevada,

e as arcas de fara chas, e tan avondada  
que avondar poderia a todo-los da cidade.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Enton aquel bõo ome seve gran peça cuidando  
de como viu este feito, e muito mentes parando;  
e fez chamar os gentiles e esteve-lles rogando  
muito que daquesta cousa lle dessen certãidade,

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Se podi' aver ontr' eles alga tal deoessa  
que fill' en braço trouxesse, ou que nom' avia essa,  
que ll' a verdade dissessen, e fez[o] -lles gran promesa.  
E eles lle responderon: «Atal allur a catade.»

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Quando ll' est' ouveron dito, el foi log' aos crischãos  
e mostrou-lles este feito e disse-lles: «Ai, irmãos,  
se á ontre vos omagen que non an estes pagãos,  
de moller con fill' en braço, de duvida m' en sacade.»

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Eles disseron: «Avmos a Virgen mui groriosa,  
que de Deus foi Madr' e Filla, e criada e esposa,  
e pariu e ficou virgen, cousa mui maravillosa.»  
Enton diss' o gentil logo: «A omagen m' amostrade.»

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Eles log' aa eigreja muit' agynna o levaron  
e a omagen da Virgen, Madre de Deus, ll' amostraron,  
con seu meno en braços, e o feito lle contaron  
de seu Fillo Jesu-Cristo, om' e Deus en Tridade.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

Quand' o gentil oyu esto, rogou que o batiçassen,  
e esto foi logo feito; e ar rogou que rogassen  
a Virgen e a seu Fillo, e consigo o levassen,  
quando do mundo saisse, aa santa craridade.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade...

E deste miragre todos deron mui grandes loores  
aa Virgen groriosa, que é Sennor das sennores,  
que mostra grandes miragres sempre aos peccadores,  
por fazer que sejan bõos e se partan de maldade.

Com' en si naturalmente a Virgen á piadade... (Afonso X, 1964, p. 208-211)

Em seus poemas, Afonso X não deixou de fazer críticas a certos comportamentos dos membros da sua corte. Em forma de exemplos a serem seguidos, o rei canta milagres em que repreende alguns vícios e alguns pecados. Assim, critica a blasfêmia, os roubos sacrílegos, a

injúria, as promessas não cumpridas, a incredulidade, a superstição e tantas outras devassidões praticadas pelas pessoas.

De modo geral, a blasfêmia consistia em afirmar coisas falsas a respeito de Deus. Tratava-se de uma injúria destinada a questionar alguma atitude ou decisão divina. Esse tipo de pecado era “um sinal incontroverso da presença do Maligno” e era legalmente considerado “pior do que o perjúrio, do que a heresia, do que o homicídio até (este ataca o próximo e não a Deus), que não pode invocar a desculpa de um benefício material” (DUARTE, 1992, p. 65). Afonso X também estava inserido nesse universo em que tal tipo de conduta era absolutamente condenado. Por isso, em sua cantiga de número 153, narra a injúria praticada por uma mulher contra a Santa Maria:

Como ha moller de Gasconna, que desdennava a romaria de Santa Maria de Rocamador, disse que, sse a alá non levass' ha selaen que siia, que nunca yria alá.

Quen quer que ten en desden  
a Santa Maria,  
gran mal lle verrá poren.

Daquest' avo assi,  
temp' á, en Gasconna,  
que ha dona ouv' y  
de pouca vergonna,  
que sol non tya en ren  
d' ir en romaria,  
atant' era de mal sen,

Quen quer que ten en desden...

A Rocamador, que d' y  
mui preto estava.  
E poren, com' aprendi,  
muito a coytava  
ha ssa moça des en,  
dizendo: «Perfia  
fillastes que prol non ten;

Quen quer que ten en desden...

E pois non queredes yr  
en nulla maneyra,  
vel leixade-me conprir  
aquesta carreyra.»  
Disse-ll' ela: «Vay e ven,  
ai, louca, sandia,  
ca eu non m' irei daquen,

Quen quer que ten en desden...

Se m' a sela non seguir  
en que assentada  
sejo, e que sen falir  
me lev' y folgada.»

Ond' aquest' avo en  
que logo s' ergia  
a sela ligeyramen

Quen quer que ten en desden...

E ant, o altar deceu  
da mui Groriosa;  
e culpada se tendeu,  
chamando-ss' astrosa,  
dizendo: «tal será quen  
fillar ousadia  
contra quen lle non conven.»

Quen quer que ten en desden...

Ali sse desaparedeu  
dela log' a sela  
e ant' o altar caeu  
da Madre-donzela,  
que senpre quer nosso ben;  
e ya por vee-la  
gente daquend' e dalen.

Quen quer que ten en desden... (Afonso X, 1961, p. 142-145)

No cancionero marial, encontramos ainda alguns "milagres" em que o poeta exalta os principais mistérios da fé cristã, como a criação do mundo, o nascimento e a ressurreição de Cristo. Nessas cantigas, evidencia-se a função do canto dessas composições como aproximação do povo e da nobreza com a Sagrada Escritura. Se aquelas mulheres e aqueles homens não liam a Bíblia, poderiam pelo menos ter contato com as histórias cristãs através do canto dos poetas. Sabemos que a música é uma ótima ferramenta de divulgação de narrativas àqueles que não gostam ou não sabem ler. Até hoje esse método é bastante utilizado, inclusive pelos religiosos de nosso tempo.

Esta terceira é como Nostro Senhor ressurgiu e como se mostrou aos apóstolos e aas tres Marias.

Alegria, alegria  
 façamos ja todavia.

Mui grand' alegria fazer  
devemos, ca Deus quis morrer  
por nos e a morte vencer  
morrendo, que nos vençia.

Alegria, alegria  
 façamos ja todavia.

Quen tan grand' alegria viu  
com' esta? Ca nos reemiu  
Deus por sa mort' e resurgiu  
do sepulcr' a terçer dia.

Alegria, alegria

façamos ja todavia.

Grand' alegria nos creçeu  
quando do ceo deçendeu  
o angeo, e que tremeu  
a terra u el deçia.

Alegria, alegria  
façamos ja todavia.

Grand' alegria nos deu Deus  
quando con pavor os judeus  
do angeo, esses encreus,  
cada un deles caya.

Alegria, alegria  
façamos ja todavia.

Grand' alegria, a la fe,  
foi pois Maria Salome  
e Jacobe con aloe  
e Madalena Maria,

Alegria, alegria  
façamos ja todavia.

Mui grand' alegria nos dar  
foi Deus u o foron buscar  
ao mōyment', e achar  
niha delas podia.

Alegria, alegria  
façamos ja todavia.

[G]rand' alegria ouv' ali  
enton quando lles diss' assi  
o angeo «non ést' aqui  
que sobr' a pedra seya.

Alegria, alegria  
façamos ja todavia.

Grand' alegria, sen mentir,  
foi u lles disse: «Resurgir  
quis Jeso-Crist', e se vos yr  
queredes u el dizia,

Alegria, alegria  
façamos ja todavia.

Grand' alegria vos será;  
ca o veeredes alá  
en Galilea, u está  
segund' vos el dit' avia.»

Alegria, alegria  
façamos ja todavia.

Alegria de coração  
ouveron elas; e enton

foron alá, e Simeon  
Pedr' y foi, a que prazia.

Alegria, alegria  
façamos ja todavia.

Mai-la alegria mayor  
foi a da Madre do Sennor,  
que resurgiu, e gran sabor,  
porque viu o que creya.

Alegria, alegria  
façamos ja todavia. (Cantiga 425, Afonso X, 1964, p. 408-409)

Nessa cantiga, o poeta conta-nos acerca da ressurreição de Cristo. Em versos, narra um evento fundamental para os cristãos de qualquer época e aproxima de todas e de todos o modo como Jesus venceu a morte, deixando os incrédulos judeus boquiabertos de pavor e de insatisfação. Essa cantiga já é um ótimo exemplo de como era construída a imagem desses hebreus.

Antes de finalizarmos essa introdução às cantigas de Santa Maria, é fundamental lembrarmos das iluminuras que compõem quase todos os códices do cancionero de Afonso X. Uma das funções dessas lindíssimas imagens era instruir os súditos que tinham acesso a elas. Por meio das pinturas, as vestimentas, os utensílios, os instrumentos e as mensagens religiosas percorreram os séculos e os olhos daqueles que tinham acesso aos livros.

Dessa forma, essas iluminuras materializavam o motivo de fé daquelas pessoas. Trazia para o concreto o que narravam as Sagradas Escrituras ou as cantigas de milagres e louvor a Maria. Com isso, os fiéis poderiam visualizar uma realidade divina e sobrenatural. Não é à toa que as imagens de santos são tão comuns entre os católicos; afinal, elas representam essa concretude de um elemento tão abstrato quanto a fé. Da mesma forma que a musicalidade colabora didaticamente com a evangelização e com o reforço dos dogmas católicos através dos poemas aqui estudados, as imagens que compõem parte dos manuscritos também exercem igual influência pedagógica em prol do fortalecimento do cristianismo.

#### 4. OS JUDEUS EM PORTUGAL: HISTÓRIAS, LEIS E INFLUÊNCIAS

5.

O historiador que tenta reconstruir a acepção medieval da exclusão viaja pelo imaginário da época. Seguindo seus fios entremeados, mas que parecem jamais se quebrar, ele rapidamente se dá conta de que esses conceitos não são estanhos àqueles de hoje em dia e que essa longa duração coloca o problema da riqueza humana em suas encarnações históricas (ZAREMSKA, 2002, p. 135).

Os judeus e os mouros formam as duas principais minorias étnico-religiosas na Península Ibérica do baixo medievo. Será sobre apenas a primeira delas que iremos nos debruçar. Desde já, vale ressaltar que “a arqueologia tem assinalado a presença hebraica na Península, desde os séculos I e II d. C” (TAVARES, 2000a, p. 53).

A fim de ajuizarmos acerca da condição social dos judeus, é fundamental refletirmos sobre a sua marginalidade frente àquelas comunidades ibéricas predominantemente cristãs. Segundo Hanna Zaremska, o marginal é aquele que “não participa dos privilégios materiais e sociais, da divisão do trabalho e das funções sociais, das normas e da ética social em vigor no conjunto da sociedade” (ZAREMSKA, 2002, p. 121).

A desclassificação dos judeus terá implicações em todas as esferas que perpassam a sociedade na qual eles estavam inseridos. Suas relações amorosas, seu comportamento religioso, seus direitos políticos ou sua conduta econômica, tudo será diretamente afetado pela sua condição de excluídos frente aos cristãos. Tudo sempre variando de época para época, afinal, cada tempo produz seus próprios marginais (ZAREMSKA, 2002).

Ainda que no início da Idade Média os judeus vivessem livremente entre os cristãos, vestissem as mesmas roupas e falassem a mesma língua que os seus vizinhos cristãos, eles eram potencialmente vulneráveis à perseguição e à busca de bodes expiatórios. Pois continuavam a ser uma minoria racial e religiosa distinta que se alimentava com uma comida diferente, obedeciam a leis diferentes, praticavam serviços religiosos distintos e educavam suas crianças separadamente. Estavam intimamente associados tanto à medicina quanto à magia, duas práticas temíveis e suspeitas. Uma combinação de circunstâncias viria orientar o antagonismo popular contra eles e inaugurar uma longa, amarga e trágica crônica nos anais do ódio humano. (RICHARDS, 1993, p. 95)

Evidentemente que a condição religiosa dos judeus era o principal argumento utilizado para a sua exclusão. Apesar da condenação aos heréticos e aos ímpios, os hebreus recebiam um tratamento diferenciado, afinal, eles eram os grandes culpados pelo assassinato de Cristo. Por isso mesmo, acreditava-se que não passavam de “uma corja de leprosos e doentes impuros banidos do Egito” (ZAREMSKA, 2002, p. 125).

Desde a Alta Idade Média, eles já eram condenados pela entrega de Cristo aos romanos. Como forma de castigo, foram objeto de consecutivas perseguições, tendo sido



obrigados a percorrer diversos territórios e a vagarem sem destino certo a fim de encontrarem uma nova terra onde pudessem se fixar. E quando foram permitidos a formar raízes em território cristão, assim o fizeram, com as limitações e com as regras específicas de comportamento social imposta a eles.

Esse novo clima social engendrou uma doutrina da exclusão mais precisa e mais coerente que antes. Ela enrijeceu os elementos que já continha e inventou outros. Os primeiros esclarecem melhor que os segundos a natureza da cultura medieval, porque permitem perceber os componentes que fazem sua unidade e perenidade. (ZAREMSKA, 2002, p. 122)

A partir do século XIII, a repressão contra esses indivíduos aumenta significativamente. No contexto dessa nova sociedade repressiva, encontramos todo o escopo do nosso presente trabalho. Caminhando pelos versos dos trovadores e do rei poeta, a arte antijudaica fere com poesia a existência daquelas mulheres e daqueles homens que permaneciam fiéis à sua crença religiosa em tempos de Cristianismo como detentor do poder. No entanto, antes de percorrermos esses poemas que tratam dos judeus, vejamos como eles estavam dispostos dentro das comunidades lusitanas do baixo medievo.

Os judeus não eram nem heréticos e nem apóstatas. Conheciam as Escrituras e sabiam o que era a cristandade. Diferentemente dos infiéis, recusavam a verdade. É por isso que eram considerados como seres privados de razão, incapazes de entender e agir como outros humanos (ZAREMSKA, 2002, p. 127).

### 3.1 Os judeus na sociedade portuguesa

Como dito anteriormente, os judeus já marcavam presença em solo português desde o início da era cristã. Sabemos também que a sua história é caracterizada por tantas e tão diversas configurações de diásporas que se torna até mais complicado delimitar a existência deles dentro de um determinado local e em uma data precisa de permanência. Por vezes, foram perseguidos pelo Império Romano; por outras, pelos cristãos hispânicos na terrível inquisição ibérica e, por fim, até mesmo pelos nazistas alemães já no século XX. Trata-se, portanto, de um povo em constante caminhada e em um permanente entre-lugar.

A arqueologia tem assinalado a presença hebraica na Península, desde os séculos I e II d. C. Se a *menorah*, o candelabro de sete braços, pode querer identificá-la, também a encontramos em finais do século v, em Mértola, onde foi encontrada uma lápide funerária truncada com a *menorah* gravada. (TAVARES, 2000a, p. 53)

Quando alvorece o esplendor de Portugal como um estado centralizado, contamos com a presença dos judeus por todo o território lusitano. Eles habitam Lisboa, Coimbra, Santarém. Espalham-se pelas terras lusas e dialogam diariamente com os cristãos, mantendo-se sob a

proteção dos primeiros reis portugueses. Nesse momento, o número de hebreus aumenta, o que faz brotar a necessidade de uma organização mais formal para conduzir as suas vidas públicas. Então são criadas as primeiras comunas, tendo como exemplo de organização os próprios concelhos.

Para além dessa organização administrativa pública, os judeus se aglomeravam junto às sinagogas, as quais exerciam função semelhante às das igrejas para os cristãos. Nesses centros religiosos, os fiéis se encontravam para debater religião, política, economia. Ali vão para orar, mas também para compartilhar suas existências com os seus pares. Ao badalar dos sinos, os judeus se aconchegavam junto à sinagoga para ouvir sobre Deus, para se informar sobre as resoluções régias ou para se inteirar das determinações do rabi-mor responsável pela comuna local. Ao redor desses centros de religiosidade, eles ainda teriam acesso às obrigações fiscais às quais ficariam submetidos, bem como aos nomes dos membros da sua comunidade de fé que teriam sido excomungados.

O tema do imposto é de suma importância para aquelas mulheres e para aqueles homens. Afinal, como veremos mais adiante, os judeus estavam submetidos a uma enorme e pesada carga tributária que ajudava a sustentar a realeza em muitos momentos. Por isso mesmo, todos tinham interesse direto em se inteirar acerca das questões fiscais.

Vale ressaltar que havia uma grande dessemelhança de condição social dentro da própria comunidade judaica. Como em qualquer outro segmento da sociedade, diferenças econômicas faziam com que alguns deles tivessem uma vida um pouco mais confortável do que da maioria de seus pares. Assim, não podemos tratar de maneira igual a forma de existência daqueles que eram abastados e, por isso mesmo, íntimos das cortes, como sendo análoga à maioria dos judeus trabalhadores braçais e pobres. Dessa forma, “un pequeño grupo de familias se comportaba como gente de la nobleza Cristiana, usufructuando el estatuto de cortesanos y de vasallos del rey” (FERRO TAVARES, 1992, p. 89).

Muito embora os dois grupos de judeus, dos privilegiados e dos desprivilegiados, obtivessem conquistas e vantagens frente ao rei e à nobreza de forma diferente, vale lembrar que isso não fazia com que eles perdessem qualquer estigma imputado a eles devido à religião. Continuavam sendo discriminados e, por vezes, tão somente tolerados junto à maioria cristã. Tanto era assim que as vantagens conquistadas em um determinado período não necessariamente eram mantidas nos reinados seguintes, como fica evidente ao analisarmos as *Ordenações Afonsinas*, por exemplo. Com isso, os judeus dependiam constantemente da benevolência dos seus governantes para manterem certa estabilidade na sua forma de existir em Portugal.

Havia três grandes tipos de privilégios concedidos aos judeus, sobretudo aos mais abastados (FERRO TAVARES, 1992). O primeiro deles era o das isenções fiscais e de aposentadoria, podendo ser parciais ou totais. Havia também a vantagem de se tornar inelegível para os cargos das comunas em que normalmente a seleção era compulsória. O terceiro dizia respeito à qualificação social, ou seja, quais os direitos eles teriam no exercício da sua “cidadania”.

Dentre todas essas vantagens, certamente a que mais gerava controvérsia e insatisfação era a que dizia respeito às desobrigações fiscais. Sobretaxados de todas as formas possíveis, era uma grande regalia se livrar de boa parte daquelas obrigações financeiras. Além disso, vale ressaltar que, como é de costume, os mais ricos, ou seja, aqueles que detinham mais condições para arcarem com as taxações, eram os mais isentos, recaindo sobre a população mais pobre a continuação dos pagamentos devidos à coroa.

Tais exonerações, por vezes, eram dadas aos mais ricos não somente pela própria coroa portuguesa, mas também pela comuna e pelo concelho, o que gerava ainda mais revolta entre os habitantes locais. Apesar disso, ressaltamos que, via de regra, essas isenções desagradavam também às comunas, já que era por meio desses tributos que elas conseguiam se manter funcionando administrativamente.

No entanto, não eram somente os judeus mais pobres que se revoltavam contra essas isenções fiscais dadas aos mais ricos. O povo em geral, incluindo aqui os cristãos, também se sublevava contra esses abonos, os quais considerava injustos e desproporcionais. Como poderiam os infiéis receberem benefícios aos quais nem mesmo o povo de Cristo tinha direito? Brotam desse tipo de situação certos discursos antissemitas à época.

Quanto à distinção social, o rei permitia que certos judeus cortesãos se comportassem socialmente como cavaleiros cristãos. Dessa forma, não eram raros os casos em que a sua majestade permitia “al judío desplazarse en una mula con silla y freno, y usar armas, calificativos de una jerarquía social superior” (FERRO TAVARES, 1992, p. 95). Fato é que esses sujeitos que conseguiam ultrapassar as barreiras reservadas à minoria eram os mais ricos dentre os judeus. Não era um rele trabalhador de um comercio qualquer, mas um banqueiro, um físico ou um grande comerciante. Alguém que possuía bens e que, por isso mesmo, poderia acessar a corte. Como exemplo de famílias judaicas que tiveram acesso aos grandes postos nobres, podemos citar Ibn Yahia, Abravanel e Negro (FERRO TAVARES, 2000a).

Nessas famílias judaicas enriquecidas, encontramos traços do comportamento dos grandes nobres cristãos portugueses. Elas já interagiam com todos os segmentos daquela sociedade, utilizavam o título honorífico dom e até conquistaram brasões representativos para

as suas linhagens. Havia também alguns judeus que conseguiram a proeza de se tornarem vassallos direto do rei, recebendo, assim, o título tão desejado de fidalgo.

Esses títulos consentiam aos seus portadores uma forte proteção dos reis e dos nobres. Assim, ser fidalgo, dom ou qualquer outro título de demarcação de *status* social mostrava que com aquela família ou com aquele indivíduo não se devia mexer, correndo risco de encontrar problemas diretos com os grandes das terras lusitanas.

Essa distinção social também livrava certos judeus da utilização de distintivos marcadores de sua origem. Dessa maneira, imiscuídos entre os cristãos, eles poderiam acessar seus lares, seus negócios, interagindo de forma mais íntima com a maioria religiosa. Essa indiferenciação frente aos demais da sociedade lusitana era “una realidad para los más ricos e poderosos, que se presentaban con vestidos caros, adornados con oro y plata” (FERRO TAVARES, 1992, p. 98). Para além das possibilidades de vestimentas, a esses judeus ainda era concedido habitar perto dos concelhos, o que mostra a participação desses ricos e prestigiados homens frente à política do reino.

Certamente essa realidade dos poucos judeus de prestígio era muito peculiar e rara. A maioria vivia sob a tutela dos preconceitos e das dificuldades de uma sociedade opressora. No entanto, poucos foram os documentos que nos chegaram acerca das mulheres e dos homens pobres que seguiam a fé de Moisés. Como de costume, os relatos oficiais dissertam muito mais sobre a realidade dos grupos privilegiados, silenciando o que teria sido o dia a dia dos menos abastados. Isto sem incluir nesse grande grupo, classificado como os pobres, aqueles em situação mais extrema, como os enfermos, os miseráveis e os velhos. Sobre esses, não sabemos nada, mas já podemos elucubrar como deveriam ser as suas vidas.

Outro aspecto de suma importância, sobretudo quando estamos em tempos medievais, diz respeito à configuração familiar. De certo, a judaica era patriarcal, tendo na figura do homem o centro das decisões. Caberia a ele determinar como as mulheres poderiam agir e quais as suas funções dentro da sua comunidade. A vida delas parece ter sido muito semelhante à das demais mulheres no que diz respeito à submissão aos desmandes masculinos. Não tinham muita liberdade de decisão e dependiam dos seus maridos ou dos seus pais para basicamente tudo. No mais, eram criadas para se tornarem mães exemplares e esposas perfeitas, sendo as responsáveis pelo cuidado da casa e pela educação inicial dos filhos. Quanto às filhas, deveriam educá-las para que se tornassem submissas e prendadas, visando sempre a um bom casamento. Não é à toa que a filiação dos judeus já se dava pela origem paterna, o que enfatiza a valorização masculina frente à feminina.

A necessidade de manter os laços entre as famílias mais abastadas também se fazia presente entre os judeus. Com base na origem onomástica, eles procuravam alianças entre as linhagens mais ricas e poderosas. Por meio dos matrimônios, os clãs familiares iam ganhando novos membros e entrelaçando novas relações. Por isso, era fundamental que os interesses patrimoniais fossem considerados na hora da escolha desses casamentos arranjados, o que poderia ocasionar núpcias entre primos, por exemplo. Era fundamental conservar a superioridade financeira dos mais privilegiados dentre a minoria judia.

Como forma de proteção da mulher no casamento, havia um contrato específico em que o homem se responsabilizava pela vida dela e, em caso de viuvez ou de divórcio, ela teria direito a uma parte dos bens para garantir o seu sustento. Nesse documento, a *kétubah*, o marido ficava responsável por salvaguardar a vida da esposa, a sua honra, bem como proteger a união. Era possível também incluir uma espécie de cláusula em que o esposo se comprometia a não repudiar a sua companheira (FERRO, 1979).

Por outro lado, é interessante destacar que a poligamia masculina era permitida entre os casamentos judeus. O homem poderia ter mais de uma esposa, se isso fosse acordado desde a época do casamento ou em casos em que a mulher supostamente não pudesse lhe dar filhos. Mesmo contrários às determinações dos textos rabínicos do período, esses matrimônios poligâmicos parecem ter sido uma realidade sempre presente dentro da configuração familiar dos judeus lusitanos, apesar de em menor ocorrência do que o monogâmico (FERRO TAVARES, 1992).

Muito provavelmente, a *kétubah* não se fazia presente em todos os matrimônios judeus; afinal, havia grande diferença entre aqueles arranjados pelas médias e abastadas famílias e aqueles em que dois sujeitos pobres se uniam. Para estes, não havia muitos bens para conservar e proteger. É possível que ocorressem de modo mais informal e com menos rigor legal, como acontecia com os próprios casamentos cristãos da arraia miúda. Assim como o que diz respeito à possibilidade do arranjo poligâmico, ele deveria ser mais usual naquelas famílias mais ricas do que entre os casais desprovidos de fortuna. Para além disso, lembramos que a bigamia desacordada e o adultério eram condenados firmemente pelos hebreus.

### **3.2 Judeus e cristãos: uma relação instável**

Durante todo período em que os judeus estiveram presentes no território português, a relação entre eles e a maioria cristã oscilou de tempos em tempos, assim como variava de região para região. Por vezes, foram tolerados ou aceitos. Em outras, malquistos e perseguidos. Por fim, sob a alegação de rivalidade econômica, são expulsos das terras lusitanas em 1496.

Fato é que os dois grupos sempre interagiram dentro dos limites do tolerável. Apesar de em muitos momentos os judeus estarem sob a proteção do rei, o qual os considerava como sendo de sua propriedade, eles não faziam parte realmente integrante do corpo social. Por mais que as normas determinassem uma separação mais efetiva entre os dois credos, sabemos que a realidade cotidiana perpassa a frieza da lei e recai sobre o calor de certas relações interpessoais. Por isso, não haveria impeditivo capaz de evitar um convívio entre eles.

Na Cristandade Ocidental, no medievo as relações superam as proibições jurídicas. Há legislações que tentam isolar, seja da parte dos líderes judeus, que os mesmos contatassem com não judeus, seja a vã tentativa da Igreja de impedir que judeus interajam com cristãos no Ocidente medieval. O isolamento e a pureza e a não contaminação são ideais, que não estão embasados na realidade (FELDMAN, 2013, p. 6).

Vale lembrar que a população judaica foi utilizada também para fins de povoação quando da Reconquista. Assim, eles acabaram por se imiscuir entre os locais, o que gerou relações interpessoais mais próximas e menos pautadas na distinção e na separação entre os indivíduos das religiões.

A rejeição da maioria contra a minoria já se fazia presente desde sempre, não sendo, assim, um fenômeno exclusivo do século XV quando os judeus são expulsos de Portugal. Fazia parte do imaginário daquelas mulheres e daqueles homens a ideia de que o povo hebraico adorava o diabo e que foi o responsável pela morte de Jesus Cristo.

Como ainda é de costume, bastava alguma crise, econômica sobretudo, que logo as intolerâncias brotavam. Nos séculos XII e XIII, por exemplo, após um crescimento econômico significativo, as perseguições contra os judeus aumentaram e tiveram como principais protagonistas os seus concorrentes cristãos ligados ao comércio (KRIEGEL, 2002).

Nesse caminho, por mais que as terras lusitanas tenham sido uma parte do continente europeu onde os judeus tiveram uma espécie de tolerância mais constante, vale advertir que essa aceitação não era completa e segura. Esses períodos de instabilidade fizeram nascer leis de separação física e social com a criação das judiarias e da obrigatoriedade do uso de distintivos marcadores da religião minoritária.

Desde finales del siglo XII, la iglesia, en los textos de sínodos y concilios, proclamaba una serie de prescripciones tendentes a minar la convivencia entre unos y otros, y sobre todo los matrimonios mixtos. En este sentido, el sínodo de Coiança,

el IV Concilio de Letrán y las Decretales de Gregorio IX establecían el uso de distintivos entre la población judaica. (FERRO TAVARES, 1992, p. 109)

A partir sobretudo do IV Concílio de Latrão, os judeus ficam circunscritos às judiarias. Nesse mesmo sentido, Afonso IV determina que todos eles utilizem em suas roupas uma estrela de seis pontas amarelas, depois trocam de cor para vermelhas, o que distingue fisicamente a sua existência. Seu filho, D. Pedro I, continua o seu trabalho excludente e determina que toda localidade com mais de dez judeus adultos deveria ter uma judiaria para que eles se alijassem dos cristãos, bem como determina, em 1366, que não poderia haver, em hipótese alguma, relacionamento sexual e amoroso entre cristãos e judeus.

Essas relações amorosas eram tidas como diabólicas e absolutamente condenadas pelos religiosos. Por isso, era preciso “isolar seu rebanho e impedir ‘contágio’”. Assim, era fundamental que proibissem “casamentos ou simples relações carnavais entre membros das duas religiões” (FELDMAN, 2013, p. 8). D. João I confirma boa parte das leis promulgadas pelos seus antecessores, dando prosseguimento ao clima hostil que havia contra essa minoria:

A par da limitação dos movimentos das gentes da minoria, o século XIV, na senda das prescrições canônicas do século XI, retomadas em Latrão, conhecia também a segregação física, com a imposição do uso do sinal diferenciador ao judeu. Assim, D. Afonso IV determinava, talvez pela instabilidade psíquica e social criada pela Peste Negra, que os judeus usassem uma estrela amarela de seis pontas, que seria mudada por D. João I para vermelha e do tamanho do selo real. O sinal devia ser usado no exterior do vestuário, em local bem visível, sobre o estômago (FERRO TAVARES, 2000b, p. 68).

As distinções entre as vestimentas serviam para colocar uma barreira intangível entre os membros daquelas comunidades que professavam credos diferentes. Além disso, “os poderes em questão empenhavam-se em aprofundar o fosso psicológico entre fiéis e marginais, e a exacerbar seu medo e seu sentimento de insegurança” (ZAREMSKA, 2002, p. 128).

Talvez o grupo mais determinado em perseguir os direitos dos judeus tenha sido aquele que compunha os concelhos. Tomados por um furor antissemita, eles tentavam, ao longo da Baixa Idade Média, restringir e suspender os poucos benefícios aos quais os hebreus tinham acesso. Muito disso devia-se às questões econômicas, sobretudo às fiscais. Detestavam o fato de terem dívidas com a minoria e de terem de pagar com alto juro. Alegavam que os judeus eram usurários e utilizavam a Bíblia para condenar as suas práticas. Tratava-se, portanto, “de uma mentalidade que via no poder económico dos judeus o inimigo a abater, devido à sua associação com o mal” (FERRO TAVARES, 2000a, p. 58). Dessa forma, quase sempre se colocavam junto aos reis para cobrar medidas mais severas contra aquele povo que julgavam ser infiel.

Nas Cortes de 1352, os procuradores dos concelhos requeriam ao rei a proibição de os judeus poderem realizar contratos, quer com cristãos quer com mouros. Procurava-se, pela primeira vez, limitar-lhes a liberdade de contratar no reino, circunscrevendo esta apenas ao interior das judiarias (FERRO TAVARES, 2000a, p. 59).

Vale lembrar que o diálogo e as trocas com os reinos vizinhos também faziam aumentar a intolerância, afinal, sabemos que a realidade dos judeus na Península Ibérica era um pouco mais amena em se tratando de território lusitano face aos demais. Por isso, ondas de extremismos adentravam Portugal por diversas vezes, como parece ter acontecido na época de D. João I.

Os judeus também estavam proibidos de habitarem lares fora do perímetro das judiarias. Como dito anteriormente, certo é que havia alguns que possuíam o direito para tal façanha. No entanto, a maioria significativa deles se mantinha restrita aos muros, ainda que invisíveis, do antissemitismo que cercavam essas regiões. Além disso, havia restrições mesmo no direito de ir e vir, não lhes sendo permitido passear depois de certa hora.

A obrigatoriedade de, nos concelhos mais populosos, como Lisboa, os judeus residirem em bairros apartados, que se encerravam ao toque das Ave-Marias e se abriam ao nascer do Sol (...) vinha na sequência de legislação canónica que impunha a segregação espacial para evitar os contactos mais íntimos entre indivíduos de religião e sexo diferentes e, sobretudo, o proselitismo judaico junto dos cristãos (FERRO TAVARES, 2000a, p. 66).

No entanto, o que determinavam as normas legais e os ditames contidos nos Concílios de Latrão não necessariamente era o que de fato ocorria. Dessa forma, havia judeus circulando por todo o reino lusitano e mantendo relações interpessoais com os demais. Somente no reinado de D. Pedro I, ou seja, já no século XIV, parece-nos que a determinação para que eles se mantivessem distantes territorialmente dos cristãos começa a ser um pouco mais respeitada. Havia inclusive algumas comunidades rurais de posse dos judeus.

La segregación espacial fué tardía en Portugal e sucedió a la distinción física. Creemos que la utilización de la palabra judería como barrio apartado, con puertas guardadas que se abrían al salir en sol e se cerraban al anochecer, sólo surgió en la segunda mitad del siglo XIV, con la legislación de don Pedro I (FERRO TAVARES, 1992, p. 20).

Sobre as judiarias, a maior parte delas ficava próxima aos locais onde o comércio e as práticas artesanais eram mais desenvolvidos, o que evidencia a relação das atividades econômicas daquele povo judeu na Baixa Idade Média. Em contrapartida, essa proximidade com o lucro parece ter gerado certos casos de perseguições e de intolerância.

Sobre as judiarias, era em Lisboa, a principal e a maior cidade do reino português, que havia a máxima concentração dos judeus. Por isso mesmo, será ali onde encontraremos mais informações acerca da organização deles. Por isso, a opção do presente trabalho é retomar



esses dados mais precisos sobre a comuna de Lisboa como metonímia daquilo que podem ter sido, mesmo que em escala menor, as demais judiarias e comunas espalhadas pelos reinos ibéricos. Certos de que algumas peculiaridades serão apagadas e desconsideradas, nossa proposta é tão somente levar o leitor a uma breve caminhada por entre as ruas hebraicas do baixo medievo lisboeta.

A judiaria grande de Lisboa possuía 1,68 hectares de extensão, correspondendo a 1,6% da superfície total daquela cidade (FERRO TAVARES, 1992). Dentro dos seus limites, eram desenvolvidas diversas atividades direcionadas aos hebreus. Assim, havia escolas para as crianças e para os estudos rabínicos, carnicerias para o trato da carne, hospital, casas de banho, prisões e, obviamente, uma grande sinagoga. Aliás, esse templo religioso “era o centro da vida comunal (...), lugar de reunião de todos os membros da comunidade judaica”. Servia como “Casa de oração, câmara de vereação, escola, tribunal, cabendo ao rei autorizar a sua construção” (SILVA, 2013, p. 134).

Figura 1- Judiaria Grande de Lisboa

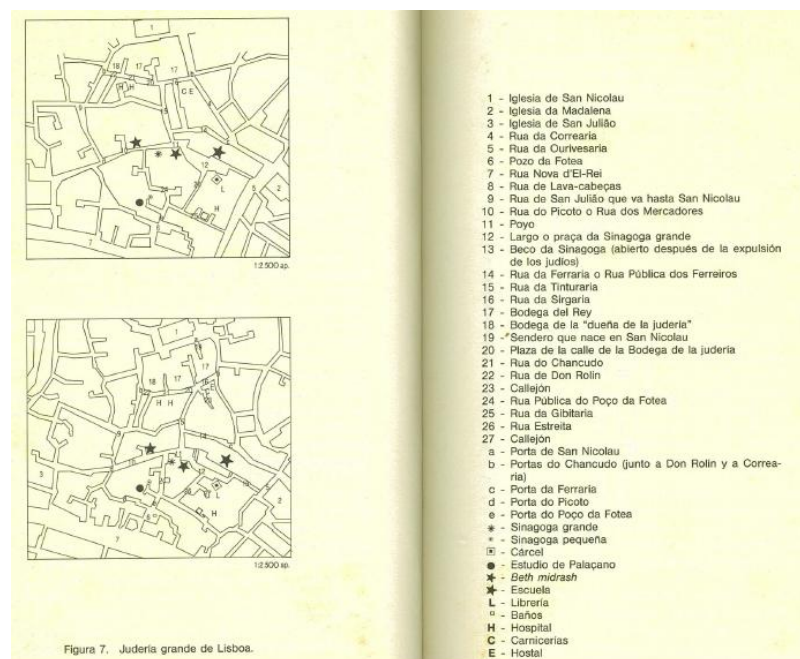


Figura 7. Judiaria grande de Lisboa.

Fonte: FERRO TAVARES, 1992, p. 34-35.

Ainda sobre a proibição de os judeus circularem fora das judiarias após o toque de recolher, lembramos que havia certas exceções. Uma delas, curiosamente afirmava que eles poderiam circular quando fossem físicos ou cirurgiões convocados à casa de cristãos. Assim, até nas suas “vantagens”, eles dependeriam da vontade da maioria religiosa. Vale lembrar que esse tipo de circulação ainda assim necessitaria da companhia de um cristão e sempre com um candeeiro bem acesso em suas mãos.

A qualquer cristão caberia informar às autoridades sobre a infração do judeu pego em desvio ao caminhar fora da judiaria nessas horas proibidas. Aliás, a multa paga pelo infrator iria metade para as mãos do delator, o que nos faz pensar na quantidade de denúncias feitas injustamente.

Havia também a proibição de que cristãs fossem às judiarias desacompanhadas de um cristão. Para elas, seria como romper com as boas maneiras ao correr o risco de se relacionar, ainda que fraternalmente, com aquelas pessoas infiéis e impuras. Em tempo de defesa da honra, não era muito aconselhável correr tais riscos. Nesse sentido, era proibido também que homens judeus entrassem em casas cristãs sem a presença de um adulto do sexo masculino e cristão para proteger e resguardar a mulher, o que nos leva a concluir que, já que há a normativa, “la ordenanza (...) era superada por la práctica cotidiana de convivencia y trato de personas de sexo y credo diferentes” (FERRO TAVARES, 1992, p. 113). Por outro lado, os próprios judeus acabavam por concordar com parte dessa regra, já que, de certa forma, ela também protegia as judias dos olhares maliciosos dos homens cristãos.

Além das proibições de contato cotidiano, como bate papo e jogatina, estava terminantemente impedido que os judeus submetessem cristãos a qualquer tarefa. Não era aceitável que hebreus dessem ordens à maioria. Assim, seja nas casas, nas lojas ou nas feiras, não era permitido que cristãos estivessem submetidos às ordens desses infiéis. Nesse sentido, também era expressamente proibido que judeus desempenhassem cargos importantes no governo. No entanto, vale destacar que “todas estas medidas legislativas, tendentes a limitar la convivencia entre judíos y cristianos, se revelaron infructuosas a pesar de la dureza de la pena. (...) De hecho, los judíos nunca dejaron de conversar con los cristianos” (FERRO TAVARES, 1992, p. 114).

Muito embora houvesse todas essas normas de convívio e de existência impostas aos judeus, vale lembrar que a situação deles dentro dos limites lusitanos era de relativa segurança se tomarmos como comparação as comunidades vizinhas. O antissemitismo só vai se acirrar efetivamente já nos idos do século XV. Destacamos que as questões de cunho econômico se faziam muito mais presentes nesses discursos de intolerância do que propriamente a religião. Esta só seria suscitada tempos depois, quando os hebreus passam a ser vistos como infiéis e a ser criticados por esse motivo. Antes, mesmo sob a forma de luta contra os atos religiosos semitas, na verdade, o que pautava a insatisfação eram os aspectos econômicos que ligavam os membros dos dois credos.

As atitudes proselitistas de algumas cortes ibéricas dos séculos XII a XV iriam beneficiar do espírito de apelo à abjuração do judaísmo por parte de alguns neófitos de origem judaica. Seriam estes e os Mendicantes que iriam marcar o pensamento

apologético das cortes peninsulares, nomeadamente a aragonesa e a castelhana. Tais comportamentos parecem não ter sucedido em Portugal, que o saibamos, ou, se existiram, foram menos agressivos do que nos outros reinos ibéricos onde as conversões forçadas, provocadas por disputas religiosas, pregações e levantamentos populares, foram frequentes, na segunda metade de Trezentos e primeira metade de Quatrocentos (FERRO TAVARES, 2000a, p. 72).

Ironicamente, um dos principais e mais exacerbados pregadores contra o judaísmo era um ex-judeu convertido ao catolicismo: Maese Paulo. O predicador da catedral de Braga tinha em seu discurso as raízes daquela intolerância que viria brotar em solo português a partir dos finais do século XIV. O fanático, recém convertido, criticava todos os cristãos que mantinham qualquer tipo de contato com aquela minoria, proibindo-lhes até de alugar casas aos seus ex-irmãos de fé. Suas falas tidas como religiosas “habrían llegado al extremo de provocar levantamientos contra los judíos de la comarca de Entre Douro y Minho” (FERRO TAVARES, 1992, p. 120).

Sin embargo, a medida que nos acercamos a finales del siglo XV, certo clima de desconfianza comienza a crearse en las relaciones entre judíos y cristianos. La relación directa se encontraba al otro lado de la frontera: las percusiones antisemitas, el crimen de apostasía en que incurrían algunos conversos castellanos, la implantación de la Inquisición, la expulsión de los judíos, primero de Andalucía, luego de todo el reino, provocaron un fuerte movimiento migratorio hacia diversos reinos de la Península, especialmente hacia Portugal (FERRO TAVARES, 1992, p. 124).

O aumento da população judaica fez nascer um sentimento de insegurança na maioria. Sem saber como lidar com aquele crescimento populacional e hesitantes dos reflexos que isso poderia ter sobre as suas vidas, os cristãos intensificam a perseguição contra os judeus, o que provoca de imediato uma deterioração de uma relação relativamente amistosa por alguns séculos.

Como consequência da lei manuelina, os judeus e os mouros que não quisessem ser baptizados deviam abandonar o reino até ao final do mês de outubro de 1497, levando consigo os respectivos bens. Os que desobedecessem seriam mortos e os seus bens entregues aos denunciantes (TAVARES, 2000a, p. 128).

Presos em suas judiarias e alijados ainda mais do processo social, os judeus aos poucos foram sentindo aumentar a opressão sobre as suas vidas. Mergulhadas em superstições e em ódio, as mentalidades dos lusitanos só conseguiam ver a minoria como causadora dos males que assolavam Portugal.

Em conclusão, a história do relacionamento dos cristãos com os judeus em Portugal, durante a Idade Média, até à sua expulsão pelo édito de 5 de dezembro de 1496, foi caracterizada pela convivência e pela estabilidade, não tendo sofrido os sobressaltos de relacionamento dos demais reinos peninsulares. Apesar da tolerância existente, definida por dispositivos legais régios e canónicos, não podemos esquecer que todo o diálogo, entre maiorias e minorias, se reveste de um substrato ideológico de dois vectores que, em circunstâncias de «crises», se afirmam de sinais contrários. Estes vectores antagónicos foram particularmente visíveis no último quarto do século XV e prepararam, com outros factores externos, a expulsão. (AZEVEDO, 2000, p. 87)

### 3.3 A cultura judaico-portuguesa

Sobre a produção artística e literária dos judeus na Baixa Idade Média portuguesa são quase inexistentes as informações. Evidentemente que isso não significa que não possa ter havido algumas obras produzidas por eles. O que de fato pode ter acontecido é uma supervalorização das artes dos cristãos frente à deles. Sabemos que em Castela, mais especificamente em Toledo, havia uma escola de tradutores muito importante na época do reinado de Afonso X e que certamente influenciou o reino lusitano.

Por outro lado, é também possível que os judeus tenham assimilado muito daqueles circuitos artísticos promovidos pelos cristãos, adaptando a sua maneira de interação com a arte aos modelos da maioria. Tanto é que a sua própria forma primordial de expressão, a língua hebraica, seria substituída pela portuguesa como obrigatoriedade a partir de D. João I. Esse fato deve ter facilitado ainda mais a aculturação da minoria pelos cristãos.

Vale destacar que é curioso sabermos que havia alguns judeus físicos e bons em finanças e não termos notícias sobre a confecção de obras artísticas desses mesmos homens. Lembramos também que há registro de locais de ensino voltados para essa população, como é o caso dos estudos religiosos e culturais que ocorriam nas sinagogas ou nas casas de estudo conhecidas como midras.

A pesar de que nuestro conocimiento sobre la enseñanza en las comunas portuguesas es mínimo, no tenemos ninguna duda de su existencia y desarrollo, con modelos que iban desde la escuela, donde los niños aprendían las primeras letras, a los locales donde los estudiantes, becarios de la comunidad o no, se lanzaban a la investigación profunda de la religión, del derecho talmúdico y de la filosofía (...) Algunos completaban su educación con el aprendizaje de las artes liberales, el trivium y el quadrivium (FERRO TAVARES, 1992, p. 148-149).

Nesse sentido, certamente haveria algum tipo de produção cultural, sobretudo em Lisboa, onde residiam as famílias judias mais ricas do reino. Prova disto é uma rubrica de uma cantiga que afirma ser o poema composto por um judeu chamado Vidal, da localidade de Elvas. Esse cantar pode ser encontrado no Cancioneiro da Vaticana.

Rubrica: estas duas cantigas fez um judeu d'Elvas, que havia nome Vidal, por amor d'ũa judia de sa vila que havia nome Dona. E pero que é bem que o bem que home faz se nom perça, mandamo-lo screver. E nom sabemos mais dela[s] mais de duas cobras, a primeira cobra de cada ãa.

Moir, e faço dereito,  
por ãa dona d'Elvas,  
que me trage tolheito,

com'a quem dam as ervas.  
 Des que lh'eu vi o peito  
 branco, dix'às sas servas:  
 - A mia coita nom há par,  
 ca sei que me quer matar;  
 e quero eu morrer por ela,  
 ca me nom poss'en guardar.

Amor hei [...] (LOPES, 2002)<sup>40</sup>

Com isso, podemos afirmar que havia judeus cantando o amor naqueles tempos. Vidal, à moda provençal, louva a sua senhora, demonstrando-nos a existência de uma poesia escrita por aquela minoria. Por outro lado, há de se lembrar que nos séculos seguintes existirão outros cristãos novos poetizando em língua portuguesa, o que pode ser tomado como uma evidência do contato deles com as artes que circulavam pela Península Ibérica.

Para além da produção de poemas, os judeus também foram responsáveis por verter para o hebraico a *Crônica Geral de Espanha*, de autoria do Conde D. Pedro, filho de D. Dinis. No entanto, nada sabemos sobre o autor de tal empreitada, “sólo sabemos que em 1419 había un ejemplar en la biblioteca de Rui Peres, tesorero mayor de don João I” (FERRO TAVARES, 1992, p. 145). Assim, fica-nos evidente que essa minoria sentia também a necessidade de consumir com os seus pares as obras de arte que eram produzidas pelos cristãos.

Já nos idos do século XV, encontramos Isaac Abravanel, judeu de família abastada, escrevendo acerca de questões filosófico-religiosas. O frequentador da corte de D. Afonso V possuía uma enorme biblioteca, que seria confiscada após ser acusado de traição por D. João II. Seu filho, Judas ou Leão Hebreu, também escrevia textos filosóficos. O principal deles recebeu o título *Diálogos de amor* e tinha forte influência dos escritos platônicos. Apesar de ter sido publicada na Itália, a obra foi certamente elaborada em solo português, quando o jovem mantinha contato com padres e humanistas italianos que ali passavam uma temporada.

Há de salientar também que, apesar de não termos muitas informações acerca da produção cultural dos judeus, é sabido que a eles interessavam muito as obras artísticas e intelectuais. Assim, sabemos que muitas daquelas ricas famílias hebraicas encomendavam manuscritos, compravam obras de arte, adquiriam livros de literatura. É bem verdade que a maioria dessa aquisição estava relacionada a assuntos de religião, mas havia ainda todo um interesse pelos temas como caligrafia, gramática, oratória, hermenêutica e iluminuras.

---

<sup>40</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1630&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1605, V 1138.

Como dito, a cidade de Lisboa foi o principal local de concentração dos mais intelectuais judeus da Península Ibérica. Entre 1492 e 1497, por exemplo, vivia ali boa parte dos pensadores hebraicos. Muitos desses intelectuais se dedicaram à astronomia e à astrologia. Provavelmente a necessidade de calcular os dias para encontrarem um resultado preciso para o seu calendário religioso tenha despertado tal interesse.

Uma outra área do conhecimento a que se dedicaram é a medicina. Não é à toa que encontramos nas normas legais a autorização para que esses profissionais gozassem de certas autorizações frente aos demais hebreus. Sobretudo a partir do século XIV, o número de cirurgião e de físico de origem judaica aumentaria significativamente, o que evidencia a relação dessa minoria com esse campo do saber. Era comum que esses sujeitos mais estudados dominassem três línguas – português, hebraico e latim – afinal, os manuais de medicina da época estavam escritos nesses idiomas, o que mostra a ampla e a diversificada cultura desses especialistas. Há duas cantigas que mostram judeus relacionados com a área da saúde.

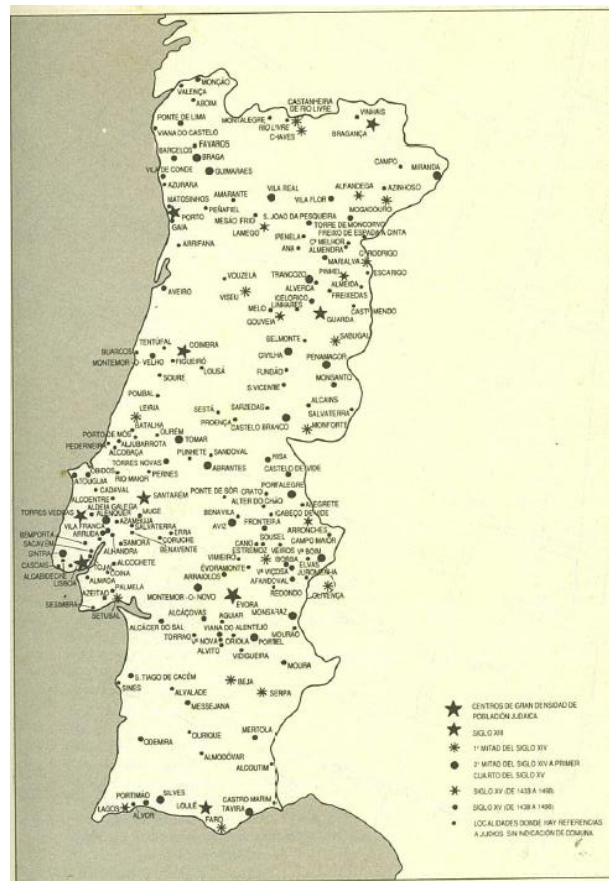
Com o correr dos anos e o aprofundamento da intolerância, muitas obras de tradução, de produção e de utilização desses estudiosos será retirada de seu domínio: "(...) la inquisición confiscó las traducciones hebreas de obras de Galeno y de Avicena y um tratado de medicina regional, además de libros de aritmética y geografía, donde se destacaban Euclides y Ptolomeo" (FERRO TAVARES, 1992, p. 155).

Apesar de todas essas limitações ao seu crescimento intelectual e humano, os judeus conseguiram ainda assim contribuir em conquistas lusitanas. Certamente a maior delas diz respeito às grandes navegações. Com base em seus saberes matemáticos e astronômicos, eles conseguiram montar mapas de maneira muito mais clara e acertada do que a maior parte dos cristãos. Além disso, seu conhecimento de diversas línguas também facilitava a comunicação ao chegarem aos locais de trocas comerciais. Eram eles grandes conhecedores das regras das navegações. É de se pensar que, se talvez não tivessem sido tão rechaçados e perseguidos, pudessem ter colaborado para que as travessias dos mares nunca dantes navegados fossem menos tortuosas.

### **3.4 As comunas judaicas**

As primeiras comunidades definidas como judaicas surgiram logo após a retomada dos territórios ocupados pelos mouros, sempre fazendo parte dos locais fora das muralhas das cidades. Assim, elas florescem inicialmente nas localidades de Coimbra, Santarém, Évora e Lisboa. Esse surgimento estava relacionado diretamente à política real de utilização dos judeus como população responsável por ocupar os espaços recém tomados dos muçulmanos, o que ocorreria também no resto da Península Ibérica. Essa ocupação vai se expandindo por várias regiões, adentrando não somente as cidades, mas também as zonas rurais. Aos poucos, a comunidade judaica se fez presente por quase toda terra lusitana, chegando a casa da centena o número de comunas.

Figura 2- Comunas de judeus



Fonte: FERRO TAVARES, 1992, p. 21.

Vale lembrar que esse crescimento populacional judaico em solo português a partir do século XIV se deveu sobretudo ao antissemitismo que se fazia presente e marcante nos demais reinos ibéricos, tendo nas figuras dos reis católicos os principais intolerantes. Tanto é que a presença judaica se faz mais marcante nas fronteiras com o reino de Castela, o que contrasta com o que veremos no reinado de Afonso X, momento em que essa minoria tinha alguma tolerância da coroa.

A tensão da sociedade castelhana em relação aos judeus segue em crescimento através do século XIV, extrapolando nosso recorte temporal (1350-1450) e adentrando o reinado dos sucessores de Afonso XI (1322-1350): seu filho legítimo Pedro I (1350 -1369) e o filho natural Henrique de Trastâmara que derrubará seu meio irmão, depois de uma sangrenta guerra civil. A situação no contexto da guerra exaltará o antijudaísmo, pois o bastardo Trastâmara incita na sua ‘propaganda’ que o rei Pedro seria filho da rainha com um conselheiro judeu na corte, ou seja, também bastardo como ele, mas adúltero e contaminado com sangue judaico (FELDMAN, 2016, p. 75).

Era fundamental a permissão dos reis para se instalar e se estabelecer quaisquer tipos de relações dentro do reino. Assim, já desde D. Pedro I, é possível ver autorizada a permanência dos judeus e a sua ambientação em terra portuguesa. Através de cartas de privilégio, eles eram possibilitados de construir sinagogas, de escolher os seus rabinos, de seleccionar os seus representantes e de celebrar os seus ritos religiosos.

As actividades comerciais e manufactureiras, com vista ao mercado local, contudo, eram proeminentes no quotidiano da comuna. O elevado número de cartas de privilégios outorgados pelo rei aos mercadores e mesteiros, que comerciavam os seus próprios produtos, permitindo-lhes contratar por todo o reino, em pé de igualdade com os cristãos, tornaram-se muito abundantes ao longo de todo o século XV (GOMES, 1993, p. 17).

Além dessas concessões concernentes ao comércio e à religião, as cartas de privilégio autorizavam os judeus a escolher os seus próprios magistrados comunais, sempre entre aqueles que compunham as famílias mais prestigiadas da sua comunidade de fé. Dessa escolha saía o rabino-mor, cargo de extrema importância e responsável pelo diálogo direto dessa comunidade com a coroa. A sua figura era de tamanha autoridade que se fazia necessário que ele morasse na corte para que o intermédio junto ao rei fosse constante.

Essas cartas também outorgavam aos judeus o direito de terem prisões próprias e de fixarem taxas de impostos que seriam cobradas aos seus pares. Essas taxações eram utilizadas sobretudo para manter a conservação das comunas, para auxiliar os membros mais necessitados e para a manutenção dos prédios públicos voltados para a religião, o ensino e a saúde.

Nessas comunidades destinadas aos judeus, eles poderiam interagir entre eles. No entanto, é claro que as relações de afeto e de vizinhança se sobrepunham às normas legais. Apesar de todas as proibições, não era raro ver membros da minoria se divertindo em festas de cristãos, o que ficará evidente em uma das cantigas analisadas no capítulo 5 desta tese. Vivendo em casas próximas, tornava-se tarefa impossível afastar os dois grupos por completo.

Em Lisboa, por exemplo, a judiaria velha se localizava no grande centro comercial. Dessa maneira, caminhavam por aquela região diariamente gente de todo tipo, desde judeus a cristãos. Com isso, tanto as trocas comerciais quanto os tratos pessoais se desenvolviam entre



os dois grupos, situação que, por vezes, causou protestos de cristãos mais intolerantes junto às cortes.

É interessante ressaltar que a própria estrutura formal de uma judiaria, como portas para abrir e para enclausurar sujeitos, é um evento tardio em Portugal. Somente depois das legislações de D. Pedro I é que foram postas essas barreiras físicas. Até então, sabia-se que não deveria haver contato entre os dois credos, mas nada de efetivo fora feito. Muitas judiarias só conheceriam muros de separação no século XV.

Aliás, vale indicar a diferença entre judiaria e comuna, sendo a primeira uma espécie de demarcação sócio-profissional dentro da organização administrativa que era a segunda. Dessa maneira, dentro de uma comuna era comum haver diversas judiarias sob a sua tutela e sob o seu controle. Ressaltamos, ainda, que as judiarias tendiam a se projetar próximo aos muros das cidades, o que facilitaria o desenvolvimento das atividades comerciais e, por conseguinte, do contato com os cristãos. O cemitério era o único local que se situava longe dessas muralhas e fora das judiarias.

Si la comuna se identificaba, como espacio físico, con una o más juderías, ésta era definida por el conjunto de todos los órganos religiosos, administrativos y legales que permitían al pueblo judío, por merced regia, tener una identidad propia dentro de la sociedad cristiana, aunque sujeto a la ley general del reino (FERRO TAVARES, 1992, p. 27).

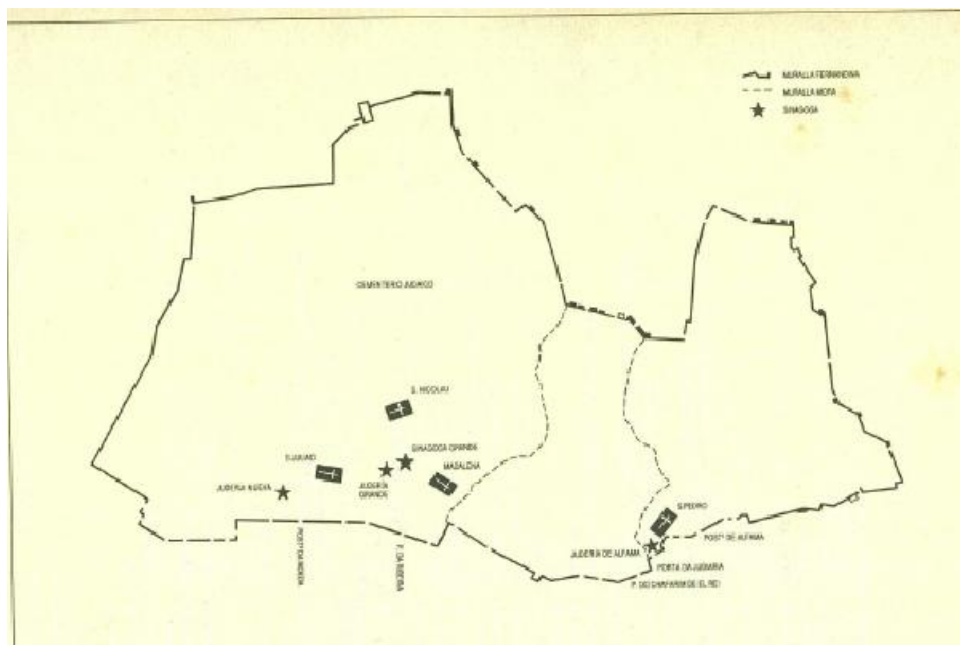
Assim como acontecia com as carnicerias, nas maiores e mais ricas judiarias havia também um grande forno para cozinhar o pão ázimo, ou seja, sem fermento, utilizado nos ritos religiosos. Ali era comum também ser preparado o vinho (*cosher*) para a mesma finalidade sagrada. Para além dessas demarcações religiosas, nessas localidades havia a separação espacial de acordo com a profissão e as atividades exercidas pelas gentes locais, delimitando essas ruas das judiarias. Aliás, isso era uma prática comum mesmo entre os cristãos. Assim, as vias ganhavam nomes como Rua dos sapateiros, dos ferreiros, dos mercadores etc.

A partir do século XIV, Lisboa assistiria a uma enorme proliferação de judiarias. Isso se deve ao fato de ser naquela localidade onde se encontravam os principais atrativos comerciais. Tratava-se da residência da corte, do porto mais importante e do local de estabelecimento dos mercadores estrangeiros. Cientes disto, os judeus, muitos ligados ao comércio e às finanças, fixaram-se ali para poder exercer as suas atividades profissionais.

A judiaria de Lisboa tornou-se tão grande que por tempos foi o bairro mais populoso daquela localidade. Nela se concentrava grande parte da vida pública, das atividades mercantis e profissionais e era onde moravam os judeus mercadores mais ricos, sendo alguns

deles até cortesãos. Não era incomum esbarrar-se com casas de mais de um andar, algo pouco usual para aquela época. Contudo, nem só de majestade vivia essa localidade. Lembramos o seu encerramento entre portas a partir das determinações de D. Pedro I.

Figura 3 - Judiarias de Lisboa



Fonte: FERRO TAVARES, 1992, p. 36.

Na imagem acima, é interessante perceber a presença marcante das igrejas junto aos locais judaicos. Como dito, os cristãos faziam questão de que os judeus vissem diariamente a presença do Cristianismo no reino lusitano. Não se tratava tão somente de uma evangelização, mas, sobretudo, de uma demarcação do poder da sua crença.

O crescimento do número de judiarias ocorre a partir do reinado de D. Dinis. Nos séculos seguintes, sobretudo no XIV, é possível que a expansão dos judeus se deva à chegada de seus irmãos de fé devido ao aumento das perseguições antisemitas que estavam acontecendo no restante da Península Ibérica. Esse alargamento foi tolerado e até mesmo incentivado por D. João I, rei responsável por doar até casas suas a judeus em diversas regiões de Portugal, o que mostra o caráter mais tolerante dos lusitanos frente aos demais reinos ibéricos de então. Infelizmente não há qualquer fonte que nos informe precisamente a quantidade de hebreus em terras portuguesas à época, acredita-se "que los judíos de origen portugués, a finales del siglo XV, no deberían de superar los 30.000 individuos, o sea, cerca del 3% de la población del reino" (FERRO TAVARES, 1992, p. 38). Esse número teria praticamente duplicado após a chegada dos judeus castelhanos.

Sobre a governança das comunas, eram os rabinos os seus principais dirigentes, seguidos dos concelheiros e do procurador. A quantidade desses líderes variava de acordo com o tamanho do corpo social que compunha cada núcleo judaico. Para o cargo de rabi-menor, eram eleitos dois judeus ricos a cada ano, não cabendo reeleição no ano seguinte. Exerciam a função muito semelhante à dos magistrados, ou seja, julgavam os casos civis e criminais entre judeus ou entre judeus e cristãos, quando aqueles fossem os réus do processo. Estavam diretamente subordinados à figura do rabi-mor, de quem emanavam as principais sentenças.

Antes de qualquer julgamento, o rabi deveria jurar sobre a Torá, dentro da sinagoga (local onde se realizavam os tribunais) e na presença de outros rabinos, assegurando que seria justo quanto à resolução da lide. Quando a disputa envolvia cristão ou mouro, tal juramento deveria ser feito perante o porteiro do concelho. Obviamente que os parâmetros da justiça seguiam os preceitos do Talmud. Em casos que envolviam apenas hebreus, caberia a uma outra figura, o alcaide pequeno, o encaminhamento do condenado até o cárcere.

Encarnados nessa figura de juízes, os rabis poderiam multar, determinar castigos corporais, excomungar qualquer outro judeu sob sua tutela. Se o acusado se sentisse prejudicado, poderia recorrer sempre ao rabi-mor. Se ainda assim se mantivesse insatisfeito com a pena, poderia ir ao rei para tentar conseguir uma nova decisão a seu favor. No entanto, devido à relação de proximidade desses sujeitos com a nobreza e com a realeza, é difícil imaginar que indivíduos comuns e pobres tivessem a coragem de questionar qualquer determinação deles. Assim, a lei definia que todos poderiam lutar pelos seus direitos, mas, na prática, não era bem assim que ocorria, afinal, quem iria contra aqueles representantes direto do rei na comuna.

O mesmo se passa com o cargo de rabi-mor, ocupado por um judeu cortesão da confiança do monarca, e que tinha como função superintender na justiça destes súbditos, em nome do rei. Apesar de a função deste judeu cortesão se encontrar documentada desde o reinado de D. Afonso III, só viria a ser definida em finais do século XIV, como o corregedor na corte para os judeus (TAVARES, 2000b, p. 53).

Em casos de assassinato, o primeiro julgamento já seria feito perante o tribunal real. Em casos de blasfêmia contra a religião e contra os dogmas cristãos, caberia aos tribunais civis lusitanos julgar. O culpado também não seria encaminhado às prisões existentes nas judiarias. Ele deveria ficar recluso cumprindo pena em cárceres do concelho.

Para além dessas funções jurídicas, os rabi-menores tinham em suas mãos a autoridade de julgar e de distribuir as aposentadorias, além de decidir sobre as vidas dos órfãos judeus e sobre as suas heranças. Para ajudá-los na fiscalização da vida moral, social e religiosa dos

seus tutelados, havia aqueles dois cargos acima mencionado, a saber, dos concelheiros e dos procuradores. No mais, eram responsáveis por aquilo que hoje chamaríamos de administração pública: cobrança de impostos, fiscalização do fisco, conservação dos prédios públicos, destinação de verbas para a educação dos judeus, pagamento de tributos à coroa e ao concelho etc. Vale lembrar: sempre que se tratava de valores pecuniários, as decisões dependiam da anuência do rabi-mor.

Para que todas essas transações fossem postas em papel, era fundamental a presença dos tabeliões, os quais deveriam lavrar todas as escrituras públicas em língua portuguesa, sendo, portanto, vedado o uso do hebraico desde D. João I. Essa proibição nem sempre foi respeitada, havendo muitos documentos escritos neste idioma.

Puderam manter o hebraico nos documentos oficiais até ao reinado de D. João I, altura em que este foi substituído pelo português. Permaneceria, no entanto, como língua religiosa e de comunicação interna, sendo a sua escrita usada para transliterar o português em correspondência particular. (TAVARES, 2000b, p.54)

Outra figura curiosa que havia nas comunas era o degolador. Esse profissional era o responsável pela devida matança dos animais para consumo dos judeus. Sabe-se que esses fiéis têm sérias restrições quanto ao preparo da carne que irão comer. Dessa forma, tratava-se de uma ocupação de alta admiração e importância nessas localidades.

Distantes desses cargos da administração das comunas viviam os mais pobres. Eram trabalhadores assalariados, como comerciantes e agricultores, que mal tinham para sobreviver e o pouco que conseguiam arrecadar era consumido pelos impostos e pelas taxas cobradas.

Em contrapartida, muitos judeus ricos mantinham relações comerciais e profissionais com os cristãos abastados. Aqui a questão da religião importava menos do que a exploração dos irmãos de fé. Com isso, na tentativa de se livrar das cargas tributárias, os hebreus mais endinheirados exploravam os seus pares com a permissão dos líderes cristãos do concelho e dos nobres ligados à coroa.

Certamente a figura de maior importância e prestígio nessa comunidade era o rabi-mor. Ele detinha a justiça praticamente toda em suas mãos, além da autoridade fiscal e religiosa, sendo responsável, portanto, por julgar, quase que em última instância, as causas civis e criminais dos demais membros da comuna. Esses sujeitos vinham das famílias mais abastadas entre a minoria judaica. De certo, a maior parte deles descendia dos Negro, importante família hebraica que tinha ligação direta com a coroa.

O rabi-mor era responsável ainda pelo ensino das leis mosaicas e pela fiscalização da relação religiosa de seus correligionários. Essa figura administrativa existiu por quase todos

os séculos da Baixa Idade Média lusitana. Somente em 1463, por meio de uma carta, D. Fernando, conde de Guimarães, extinguiria tal função das cortes portuguesas em definitivo.

Vale lembrar que ainda havia as taxações da comuna, a qual, para se manter, necessitava de impostos para assegurar a prestação dos serviços. Assim, para além de terem de pagar os tributos à coroa, os judeus tinham de arcar com os pesados valores exigido pelos seus líderes locais. Além disso, caberia a eles também contribuir com sua força de trabalho nas obras feitas tanto pela comuna quanto pelos concelhos. No entanto, aqueles que não tivessem interesse de trabalhar nessas empreitadas poderiam se isentar da atividade física em troca de novos pagamentos fiscais. Caberia à minoria, ainda, pagar taxas de vizinhança aos concelhos, bem como outros impostos à Igreja Católica. Com isso, fica evidente que a cobrança de tributos era de longe a mais pesada se comparada aos demais grupos religiosos.

No entanto, não só de injustiça viviam aquelas gentes. Havia nas comunas uma rede de apoio para os mais pobres, para os mais velhos e para os enfermos, com hospitais, albergues, leprosarias, casas de banho, tudo mantido com a ajuda direta das doações dos judeus locais, sobretudo os mais ricos, como a família Negro. Assim, ali se instituía toda essa rede de assistência aos irmãos de fé que estivessem necessitando de ajuda.

### **3.5 Os judeus na economia portuguesa**

Os judeus estavam integrados à vida econômica portuguesa quase que por completo. Desenvolviam atividades comerciais, agrícolas e fiscais como os próprios cristãos também o faziam. Suas lojas se espalhavam não somente pelas ruas das comunas, como também pelas áreas comerciais mais importantes do reino. Importavam e exportavam produtos, investiam nas grandes navegações, emprestavam dinheiro à maioria religiosa, enfim, agiam conforme os demais sujeitos daquela sociedade.

Com autorização para circularem por todos os cantos do reino, os judeus praticavam a venda circulante de produtos agrícolas, de tecidos importados, de objetos de ouro e de prata. Iam às partes mais distantes de Portugal. Comercializavam com Castela, com Flandres e mesmo com boa parte dos demais locais da Europa.

Nas praças cristãs, os judeus marcavam presença junto à maioria e aos mouros. Ali certamente interagiam com os dois grupos, o que, teoricamente, era proibido pelas normas legais como vimos. De certo, formavam alianças e adquiriam contatos profissionais ou

peçoais com os seguidores das duas demais religiões. Eles participavam das reuniões dos concelhos para decidir os preços dos produtos comercializados e questionar os valores das taxas.

Certamente o comércio foi uma das principais atividades exercidas pelos judeus. Com o crescimento das feiras medievais, as vendas e as trocas aumentaram exponencialmente, o que facilitaria o enriquecimento de algumas famílias judias. Isso fez com que crescesse também a rivalidade entre cristãos e judeus, haja vista às questões econômicas envolvidas.

Outros (*judeus*) desenvolviam um médio e pequeno comércio terrestre entre os diversos reinos peninsulares, apoiado em relações familiares. Panos de Castela, sedas, gado, moedas e metais eram negociados por estes almocreves que calcorreavam as estradas, muitas vezes desenvolvendo um comércio clandestino. (TAVARES, 2000b, p. 64-65)

Por outro lado, com o crescimento econômico de alguns hebreus, aumentam também as relações comerciais entre a maioria e a minoria. Os cristãos passam a ter interesse nas alianças financeiras com eles. Não se tratava necessariamente de uma ressignificação da figura do judeu, mas de negócios propriamente dito. Isso facilitaria a instalação de novas famílias judias peninsulares em locais como Lisboa e Évora, afinal, era de interesse da coroa lusitana ter sob seus domínios essa população enriquecida: quanto mais judeus, mais impostos para a realeza. Não à toa que eles estarão diretamente ligados ao financiamento das grandes navegações e, conseqüentemente, ao tráfico de africanas e de africanos escravizados.

Nessa exploração da África, os judeus buscavam não somente pessoas para escravizar, mas também ouro, especiarias, marfim, cera e panos. Em troca, poderiam também escoar os seus produtos agrícolas para outros cantos além de Portugal. Nessas viagens além Lisboa, foram buscar o açúcar da ilha da Madeira, o que mostra a diversificação das suas atividades econômicas.

Aliás, esta era uma característica marcante desse povo à época. Não era incomum conhecer, por exemplo, um físico que também trabalhasse como comerciante. Os judeus não só diversificavam as suas atividades econômicas como também os seus parceiros. Não se limitavam ao mercado interno, mas iam além das fronteiras buscar um bom negócio.

Dentre tantas e tão variadas atividades, eles parecem ter preferido a rentabilidade da venda de panos e as transações financeiras. Entre vendas de vinho, produtos agrícolas, ouro e prata, foram as sedas e os empréstimos a juros que fizeram de famílias judias, como a Abravanel e a Negro, nomes de peso em se tratando de fortuna. Em meio a tanta miséria nas cidades, esses seguidores da lei mosaica empregavam muitos cristãos, corrompendo as determinações legais.

Se era possível caracterizar o comércio como uma das principais atividades exercidas pelos judeus, ele certamente estava intimamente interligado ao artesanato. Esse povo era especialista nesse tipo de ocupação, desde cedo aprendida em casa e na comuna. Eram grandes mestres da fabricação de joias, de panos bordados, de instrumentos de ferro e de materiais de couro. Seus produtos eram comercializados em tendas fixas ou em negócios ambulantes.

Uma outra ocupação manual entre eles era a produção de livros. Entre os judeus, havia grandes calígrafos, copistas de manuscritos, iluminadores, tipógrafos e encadernadores, o que vem ao encontro da nossa afirmação de que certamente havia produção literária dessa minoria nesse período. No mais, vale mais uma vez lembrar do importante grupo de tradutores de Toledo.

É interessante ressaltar o papel da mulher judia frente aos negócios. Ela era quase tão importante quanto o seu marido: negociava, vendia nas tendas, bordava, tecia. Todas essas atividades davam-lhe uma certa independência econômica, se comparada a boa parte das cristãs.

Esse sucesso do povo judeu no comércio de seus produtos fazia com que os comerciantes e artesãos cristãos se incomodassem, a ponto de haver pedidos aos reis para que as atividades se restringissem às ruas das judiarias. De certo, não era de interesse da realeza limitar e atrapalhar as vendas dessa minoria, afinal, quanto mais vendiam, mais impostos pagavam à coroa.

o papel dos judeus nas atividades econômicas e nas técnicas artesanais foi notável e importante para a economia portuguesa. Contudo, muitas vezes aproveitaram-se de seu vasto conhecimento nas atividades de especulação financeira para alferir altos lucros, limitando os benefícios que produziam para o reino. Uma das principais dificuldades da assimilação dos judeus à cultura portuguesa era, portanto, a usura, prática combatida constantemente pela administração e pela justiça régia, que visava conter os abusos por meio do direito consuetudinário e depois, como vimos, por um corpus legislativo pertinente a esses casos, processo que demonstra em muitos casos a ineficácia das leis e do discurso do clero no quotidiano português (SOUSA, 2012, p. 15).

O uso de capital era prática bastante recorrente nas comunidades judaicas do reino lusitano. Eles emprestavam grandes quantias aos reis, aos nobres e à própria Igreja. Não escapavam de seus empréstimos as gentes mais pobres e os agricultores e artesãos. A bem da verdade, boa parte dos portugueses de todos os credos dependiam em algum momento do dinheiro dos judeus. Em uma comunidade essencialmente agrícola, foram eles os responsáveis pela circulação monetária na Baixa Idade Média ibérica.

Os judeus emprestavam a juros ou mediante empenho. Dessa forma, parte dos cristãos ficava devendo e sendo cobrada por eles, algo muito condenado pelos textos jurídicos.

Certamente nem todos os hebreus agiam de má fé e praticavam a usura. Em se tratando de pessoas, havia aquelas que eram mais honestas e menos gananciosas. No entanto, não são as atitudes desse tipo de sujeito que passarão através da literatura. Nos poemas selecionados para análise, veremos que a imagem dessa minoria está muito ligada à figura do usurário cruel e sem compaixão.

Os artistas também não hesitaram em retratar o diabo como um participante real das operações financeiras judaicas. A página de rosto de uma diatribe do século XVI contra a usura e a riqueza judaicas mostra três judeus do diabo, completos com chifres, caudas, garras - e crachá de judeu. Uma placa de cobre, datada de 1600, mostra a participação do diabo nos lucros do empréstimo de dinheiro judaico. Um desenho animado do século XVII, dirigido contra o corte de moedas, retrata um grupo de judeus envolvidos em várias transações financeiras, com o diabo representado com destaque entre eles em trajes judeus completos, incluindo o crachá judeu, como todo o resto. A Arbogastkirche medieval de Ruffach, na Alsácia, tem uma estátua do diabo em companhia de um judeu segurando firmemente um saco cheio de dinheiro (TRATCHTEMBERG, 1943, p. 210).

Dentres esses indivíduos que emprestavam dinheiro a juros, havia muitas mulheres judias. Em decorrência desse comércio de agiotagem, elas e os seus maridos conseguiam lucrar, o que mostra, mais uma vez, a diferença da inserção do feminino judaico frente ao cristão.

Outra atividade bastante comum entre os judeus era os arrendamentos dos direitos da Coroa. Assim, eles tinham o privilégio de cobrar as dívidas dos reis e dos nobres junto aos devedores. Obviamente que isso era mais um motivo de insatisfação social, afinal, nenhum cristão gostava de ser cobrado pela minoria. Nesse tipo de transação financeira, eles ter-se-iam dado muitíssimo bem, a ponto de gerar constantemente queixas do povo contra tal autonomia na cobrança. Vale ressaltar que estava proibido aos hebreus arrendamento de dívidas eclesiásticas, o que não significa que não ocorresse. Afinal, como defendemos, já que há lei proibindo tal conduta, possivelmente a prática existia.

É na centúria de Duzentos que as preocupações dos legisladores peninsulares começam a incidir na questão da usura, reflexo do aumento da circulação monetária e do investimento de capital (...). O problema da usura acentuou-se no século XIV, devido às crises agrícolas e monetárias que geraram o empobrecimento de muitos estratos da população. A queda em pobreza dos grupos sociais de gente honrada, nobre ou não, conduziu ao endividamento por hipoteca dos bens móveis ou imóveis junto de credores que, nos protestos dos procuradores dos concelhos nas Cortes, eram identificados com os judeus (TAVARES, 2000b, p. 58).

No entanto, nem só de lucro viviam os judeus. Muitos dos que mergulhavam nesse incipiente mercado financeiro contraíam grandes prejuízos, afinal, nem sempre os valores cobrados eram pagos. No mais, como eram descritos como ladrões cruéis do povo cristão, por vezes, tinham de recorrer à coroa para pedir proteção, porque corriam risco de serem perseguidos, agredidos e mortos. Por certo, havia rendeiros cristãos também e que igualmente



eram ameaçados de morte. No entanto, apesar de serem economicamente poderosos, os membros dessa minoria eram as vítimas mais fáceis das acusações, o que costumava levá-los às prisões e a ficarem impossibilitados de receber os impostos no tempo certo.

Dessa forma, fica evidente que os judeus estavam perfeitamente integrados na vida econômica portuguesa. Praticando atividades tão variadas, eles cultivavam a terra, comercializavam os frutos de suas produções, dedicavam-se ao comércio de seus produtos agrícolas e artesanais. Nem só de usura vivia essa minoria. Certamente eles contribuíram muito para o crescimento lusitano à época.

### 3.6 Das normas

Antes de tudo, ressaltamos que a enorme variedade de leis e de decretos não pode ser objeto da nossa tese. Um dos motivos se deveu a um aspecto de suma relevância e de conhecimento de todos aqueles que estão envolvidos com a pesquisa em nosso país. Em tempos de crise econômica e de corte nos investimentos em educação superior, tornou-se inviável pleitearmos uma bolsa para investigar no velho continente. Assim, a nossa impossibilidade de ter acesso a muitos documentos que se encontram em Portugal e na Espanha dificultou por demais o desenvolvimento de um trabalho com uma abordagem mais ampla. Com isso, selecionamos aqueles que julgamos ser os mais fundamentais para o tema em debate. Certos estamos de que detalhes podem ficar de fora do presente estudo.

A começar, em se tratando de Idade Média, obviamente que as leis se imiscuíam com os preceitos religiosos. Nesse sentido, a Igreja Católica exercia poderosa força na construção dos *corpora* jurídicos. Tanto é que um Concílio, o IV de Latrão, será talvez o principal responsável pela reconfiguração da condição de marginalidade dos judeus em toda a Península Ibérica. Afinal, “esse anti-semitismo procede do conjunto de representações cuja propagação é encorajada pelo poder eclesiástico, e das políticas que ele prescreve” (KRIEGEL, 2002, p. 37).

#### 3.6.1 Concílio de Coiança

O Concílio de Coiança, ou Coyanza, ocorreu em meados do século XI (1055) na diocese de Oviedo. Apesar de ter sido realizado em solo não lusitano, suas determinações

parecem ter feito parte das regras de conduta dos futuros portugueses, o que vem ao encontro da nossa tese de que os preceitos legais, bem como a literatura, não respeitavam as fronteiras dos reinos. Vale lembrar que a análise desse concílio suscita muitos questionamentos, sobretudo porque os seus decretos foram transmitidos em duas redações que apresentam diferenças de texto.

Os temas abordados na reunião, a despeito das diferenças no tratamento de algumas matérias, figuram nas duas redações em 13 decretos, que no texto B são chamados de títulos. O 1 trata da vida canônica; o 2 apresenta grandes diferenças de redação, mas aborda aspectos da vida regular; o 3 versa sobre o poder episcopal, a eucaristia, a aparência dos clérigos, a proibição destes portarem armas e de conviverem com mulheres, a residência de laicos nas igrejas e o ensino da fé cristã para as crianças; o 4 institui o dever dos clérigos convidarem à penitência os pecadores; o 5 aponta que conhecimentos eram necessários aos clérigos e qual deveria ser a sua participação em casamentos e enterros; o 6 estabelece os dias em que os fiéis deveriam ir à Igreja e proíbe a convivência com judeus; o 7 aborda como os condes e maiores do Rey deveriam administrar a justiça; o 8 reafirma as disposições do rei Afonso para o julgamento de delitos em Leão, Galícia, Astúrias e Portugal e as de Sancho para Castela; o 9 trata das propriedades das igrejas; o 10 aborda a destinação dos frutos cultivados em uma terra sob pleito; o 11 institui o jejum às sextas-feiras; o 12 instrui o direito de asilo dado às igrejas, e por fim, o 13 reafirma o poder do rei (FRAZÃO DA SILVA, 2011, p. 4-5).

Certamente, o Concílio de Coiança não foi o único realizado no século XI na Península. Há notícias de mais trinta e seis em territórios ibéricos (FRAZÃO DA SILVA, 2010). Fato é que nele verificamos a possível origem da determinação eclesiástica com força de lei contra os judeus, o que, mais tarde, vai culminar no IV Concílio de Latrão, tão indigesto para esse grupo marginalizado. Isso evidencia a condição de sujeitos importantes da minoria naquelas comunidades, afinal, ninguém se daria ao trabalho de legislar contra indivíduos sem significância social.

os judeus haviam adquirido uma tal preponderância, que para tudo eram solicitados. Desempenhavam com grande habilidade uma multiplicidade de cargos. Além disso, estavam possuidores de enormes fortunas, e não eram, de momento, hostilizados. (FERREIRA, 2006, p. 123)

Para a presente tese, interessa-nos tão somente o Decreto de número 6, no qual os religiosos tratam da convivência entre cristãos e judeus. De acordo com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (2011), ali se proíbe fazer refeições em uma mesma mesa: "que nenhum cristão ou cristã ouse permanecer com judeus numa casa, nem com eles tomar alimento" (FERREIRA, 2006, p. 127). Nesse sentido, se havia uma norma determinando o afastamento dos dois grupos em momentos sagrados como as refeições, certo é que isto se tratava de uma constante dentro daquelas realidades humanas.

### 3.6.2 Concílios de Latrão

Já no II Concílio de Latrão (1139), encontraremos, mesmo que indiretamente, a presença do imaginário sobre o judeu daquela época. Em seu cânone 13, a Igreja repreende a usura, prática que parece ter sido tão presente entre a comunidade hebraica. Trata-se, segundo o texto eclesiástico, de uma conduta detestável e escandalosa aos olhos das leis divinas e humanas e rejeitável pelos textos da Sagrada Escritura no Antigo e no Novo Testamento. Para tal ato pecaminoso, os seus culpados deveriam ser rechaçados pela comunidade cristã, já que se tratavam de pessoas infames.

Condenamos a rapidez detestável, vergonhosa e insaciável de usurários que foi proibida pelas leis humanas e divinas no Antigo e Novo Testamentos, e os privamos de todo consolo eclesiástico, ordenando que nenhum arcebispo, bispo, abade de qualquer ordem, nem ninguém ordenado, exceto com a máxima cautela, ousará receber usurários; mas durante toda a vida sejam estigmatizados com a marca da infâmia e, a menos que se arrependam, sejam privados do enterro cristão. (II Concílio de Latrão, cânone 13)<sup>4142</sup>

Já no III Concílio de Latrão (1179), encontramos referência mais direta aos judeus. Nesse documento, dois cânones são direcionados a eles. O primeiro, de número 25, trata da usura como ocorrera no anterior, com a distinção em relação "apenas a de uma maior intensidade na sua condenação, continuando subjacente à mesma mentalidade anti-usura que vigoraria, aliás, durante muito tempo, após esta norma" (FERREIRA, 2006, p. 141).

Em quase todos os lugares, o crime de usura se tornou tão firmemente enraizado que muitos, omitindo outros negócios, praticam-no como se fosse permitido e de forma alguma observam como é proibido no Antigo e no Novo Testamento. Portanto, declaramos que notórios usurários não devem ser admitidos à comunhão do altar ou receber enterro cristão se morrerem neste pecado. Quem quer que os receba ou lhes dê o enterro cristão deve ser obrigado a retribuir o que recebeu, e deixá-lo ficar suspenso do desempenho de seu ofício até que tenha se satisfeito de acordo com o julgamento de seu próprio bispo (III Concílio de Latrão, cânone 25).<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Todas as citações dos Concílios de Latrão estão disponíveis, em língua inglesa, na página <https://www.papalencyclicals.net/councils>. Todos os fragmentos são de nossa tradução. Optamos pela tradução porque esse idioma é bastante distinto do nosso, o que não ocorre com o espanhol e com o galego. Apesar de os documentos estarem originalmente em latim, optamos pela fonte em língua inglesa devido à facilidade com a tradução desse idioma moderno, o que não aconteceria se trabalhássemos diretamente com a língua romana.

<sup>42</sup> Furthermore, we condemn that practice accounted despicable and blameworthy by divine and human laws, denounced by Scripture in the old and new Testaments, namely, the ferocious greed of usurers; and we sever them from every comfort of the church, forbidding any archbishop or bishop, or an abbot of any order whatever or anyone in clerical orders, to dare to receive usurers, unless they do so with extreme caution; but let them be held infamous throughout their whole lives and, unless they repent, be deprived of a christian burial.

<sup>43</sup> Nearly everywhere the crime of usury has become so firmly rooted that many, omitting other business, practise usury as if it were permitted, and in no way observe how it is forbidden in both the Old and New Testament. We therefore declare that notorious usurers should not be admitted to communion of the altar or

A matéria de que trata o cânone 26 se diferencia por completo da acima citada. Nesse item, encontramos a determinação para que judeus não tivessem em suas casas escravos cristãos, nem mesmo sob pretexto de alimentar as suas crianças ou para prestação de serviços. Quem não obedecesse à norma, deveria ser excomungado. Nesse número, também encontramos a questão do testemunho em casos de problemas judiciais, tema com o qual já trabalhamos na presente tese. No mais, vale ressaltar a forma como é utilizada a bonificação para aqueles que se convertem ao cristianismo ao final do cânone:

Não é permitido que judeus e sarracenos tenham servos cristãos em suas casas, sob o pretexto de nutrir seus filhos ou por serviço ou por qualquer outro motivo. (Devem ser) excomungados aqueles que pretendem viver com eles. Declaramos que a evidência dos cristãos deve ser aceita contra os judeus em todos os casos, uma vez que os judeus empregam suas próprias testemunhas contra os cristãos, e que aqueles que preferem os judeus aos cristãos, nesse assunto, devem estar sob um anátema, pois os judeus devem estar sujeitos a Cristãos e ser apoiados por eles apenas com base na humanidade. Se alguém pela inspiração de Deus é convertido à fé cristã, não pode ser excluído de suas posses, já que a condição dos convertidos deve ser melhor do que a de antes da sua conversão. Se isso não for feito, ordenamos aos príncipes e aos governantes desses lugares, sob pena de excomunhão, o dever de restaurar completamente a estes, convertendo a parte de sua herança e bens (III Concílio de Latrão, cânone 26).<sup>44</sup>

Aqui cabe uma rápida indagação: se as normas dos Concílios eram voltadas para os cristãos, por qual motivo elas recaíam sobre as minorias, afetando tão drasticamente as suas existências? Mesmo que indiretamente, essas regras de conduta resvalavam sobre os corpos dos judeus sobretudo a partir dessa construção das imagens desses indivíduos como os pecadores a quem a maioria deveria combater. Isso será ainda mais evidente no IV Concílio de Latrão (1215).

O IV Concílio de Latrão é composto por 70 constituições, sendo somente as quatro últimas referentes aos judeus. Foi a reunião que contou com o maior número de bispos em toda a Idade Média, dentre eles muitos eram ibéricos, o que mostra a sua importância na

---

receive christian burial if they die in this sin. Whoever receives them or gives them christian burial should be compelled to give back what he has received, and let him remain suspended from the performance of his office until he has made satisfaction according to the judgment of his own bishop.

<sup>44</sup> Jews and Saracens are not to be allowed to have christian servants in their houses, either under pretence of nourishing their children or for service or any other reason. Let those be excommunicated who presume to live with them. We declare that the evidence of Christians is to be accepted against Jews in every case, since Jews employ their own witnesses against Christians, and that those who prefer Jews to Christians in this matter are to lie under anathema, since Jews ought to be subject to Christians and to be supported by them on grounds of humanity alone. If any by the inspiration of God are converted to the christian faith, they are in no way to be excluded from their possessions, since the condition of converts ought to be better than before their conversion. If this is not done, we enjoin on the princes and rulers of these places, under penalty of excommunication, the duty to restore fully to these converts the share of their inheritance and goods.

Península. Apesar de dedicar poucos itens à minoria em análise, os tópicos abordam questões diversas acerca da sociabilidade desse grupo.

Quanto mais a religião cristã é impedida de práticas usurárias, tanto mais a perfídia dos judeus cresce nesses assuntos, de modo que, em pouco tempo, eles estão esgotando os recursos dos cristãos. Desejando, portanto, ver que os cristãos não são ferozmente oprimidos pelos judeus neste assunto, ordenamos por este decreto sinodal que se os judeus no futuro, sob qualquer pretexto, extorquirem juros opressivos e excessivos dos cristãos, eles deverão ser removidos do contato com os cristãos, até que tenham satisfeito adequadamente o fardo imoderado. Também os cristãos, se necessário, serão compelidos pela censura eclesiástica, sem a possibilidade de um apelo, a se abster do comércio com eles. Exortamos os príncipes a não serem hostis aos cristãos por esse motivo, mas a ser zelosos em impedir os judeus de tanta opressão. Decretamos, sob a mesma penalidade, que os judeus sejam compelidos a pagar dízimos e ofertas às igrejas, bem como aos cristãos por casas e outros bens, antes de passarem por qualquer título à igreja, para que as igrejas possam ser preservadas da perda (IV Concílio de Latrão, cânone 67).<sup>45</sup>

Logo nesse primeiro cânone, há diversas questões acerca dos judeus. Ali se enfatiza a relação entre eles e a usura. Se, por um lado, a Igreja tem combatido tal prática entre os cristãos, por outro torna-se difícil coibir esse pecado entre a minoria, que acaba por tornar os membros da maioria suas vítimas. Nesse sentido, é fundamental que, em casos de extorsão, os judeus sejam proibidos de se relacionarem com os seguidores de Cristo.

O comércio é enfatizado pelo item acima, mostrando a importância dos hebreus nesse tipo de atividade. Como dissemos anteriormente, eles eram os grandes peritos em comércio e em artesanato. No entanto, apesar das recomendações punitivas do Concílio, ressalta-se que os castigos e as punições devem ser moderados para que não caia sobre eles uma opressão desmedida. Afinal, essa minoria precisava ter ganhos para arcar com as obrigações de "pagar dízimos e ofertas às igrejas, bem como aos cristãos por casas e outros bens, antes de passarem por qualquer título à igreja, para que as igrejas possam ser preservadas da perda". Assim, apesar de pertencerem a outra crença, teriam eles de pagar impostos à religião da qual não faziam parte.

Uma diferença de vestuário distingue judeus ou sarracenos dos cristãos em algumas províncias, mas em outras uma certa confusão se desenvolveu de modo que eles são indistinguíveis. Por onde, às vezes, acontece que, por engano, os cristãos se unem a

---

<sup>45</sup> The more the christian religion is restrained from usurious practices, so much the more does the perfidy of the Jews grow in these matters, so that within a short time they are exhausting the resources of Christians. Wishing therefore to see that Christians are not savagely oppressed by Jews in this matter, we ordain by this synodal decree that if Jews in future, on any pretext, extort oppressive and *excessive* interest from Christians, then they are to be removed from contact with Christians until they have made adequate satisfaction for the immoderate burden. Christians too, if need be, shall be compelled by ecclesiastical censure, without the possibility of an appeal, to abstain from commerce with them. We enjoin upon princes not to be hostile to Christians on this account, but rather to be zealous in restraining Jews from so great oppression. We decree, under the same penalty, that Jews shall be compelled to make satisfaction to churches for tithes and offerings due to the churches, which the churches were accustomed to receive from Christians for houses and other possessions, before they passed by whatever title to the Jews, so that the churches may thus be preserved from loss.

mulheres judias ou sarracenas, e judeus ou sarracenos a mulheres cristãs. Para que a ofensa de uma mistura tão condenável não se espalhe mais, sob a desculpa de um erro desse tipo, decretamos que essas pessoas de ambos os sexos, em todas as províncias cristãs e em todos os momentos, sejam distinguidas em público de outras pessoas pelo caráter de suas vestimentas - vendo, além disso, que isso lhes foi ordenado pelo próprio Moisés, conforme lemos. Eles não devem aparecer em público nos dias de lamentação e no domingo de paixão; porque alguns deles, nesses dias, como ouvimos, não ficam corados ao desfilar com roupas muito ornamentadas e não têm medo de zombar dos cristãos que apresentam um memorial da mais sagrada paixão e mostram sinais de pesar. O que proibimos mais estritamente, porém, é que eles ousem de alguma forma irromper no escárnio do Redentor. Ordenamos que os príncipes seculares reprimam com punição severa aqueles que o presumem, para que não se atrevam a blasfemar de qualquer maneira contra aquele que foi crucificado por nós, uma vez que não devemos ignorar os insultos contra aquele que apagou nossas transgressões (IV Concílio de Latrão, cânone 68).<sup>46</sup>

Nesse item, verificamos as regras de vestimenta para os judeus. O povo cristão se sentia no direito de determinar como deveria se vestir a minoria. Trata-se, portanto, de uma determinação sobre o corpo dos sujeitos. Geralmente, nos países europeus "usavam um gorro pontiagudo com uma franja amarela ou vermelha cosida no vestido. Em Portugal, a franja de cor vermelha, dividia-se em seis pontas" (FERREIRA, 2006, p. 147). A recomendação é clara: judeus e cristãos não poderiam se envolver amorosamente, ou seja, havia cristãos e judeus se envolvendo amorosamente. Esse tipo de relacionamento também era condenado pelos líderes judaicos.

Para além da matéria do amor, a determinação condenava qualquer tipo de conduta debochada ou escarniosa frente aos dias e às cerimônias cristãs, tratando-se, portanto, de um insulto direto a Deus em forma de blasfêmia. Esse tipo de pecado será bastante enfatizado em algumas das Cantigas de Santa Maria sobre as quais nos debruçaremos mais à frente.

Seria absurdo demais para um blasfemador de Cristo exercer poder sobre os cristãos. Renovamos, portanto, neste cânone, por conta da ousadia dos ofensores, o que o concílio de Toledo decretou com providência nesta questão: proibimos que os judeus sejam designados para cargos públicos, pois, sob a cobertura deles, são muito hostis aos cristãos. Se, no entanto, alguém lhes comprometer esse cargo, depois de uma advertência, ele será coibido pelo conselho provincial, que ordenamos que seja realizado anualmente, por meio de uma sanção apropriada. A qualquer funcionário

---

<sup>46</sup> A difference of dress distinguishes Jews or Saracens from Christians in some provinces, but in others a certain confusion has developed so that they are indistinguishable. Whence it sometimes happens that by mistake Christians join with Jewish or Saracen women, and Jews or Saracens with christian women. In order that the offence of such a damnable mixing may not spread further, under the excuse of a mistake of this kind, we decree that such persons of either sex, in every christian province and at all times, are to be distinguished in public from other people by the character of their dress — seeing moreover that this was enjoined upon them by Moses himself, as we read. They shall not appear in public at all on the days of lamentation and on passion Sunday; because some of them on such days, as we have heard, do not blush to parade in very ornate dress and are not afraid to mock Christians who are presenting a memorial of the most sacred passion and are displaying signs of grief. What we most strictly forbid however, is that they dare in any way to break out in derision of the Redeemer. We order secular princes to restrain with condign punishment those who do so presume, lest they dare to blaspheme in any way him who was crucified for us, since we ought not to ignore insults against him who blotted out our wrongdoings.

assim nomeado será negado o comércio com cristãos nos negócios e em outros assuntos até que ele se converta ao uso de cristãos pobres, de acordo com as instruções do bispo diocesano, seja o que for que ele tenha obtido dos cristãos em razão de seu cargo adquirido e entregará com vergonha o cargo que assumiu irreverentemente. Estendemos a mesma coisa aos pagãos (IV Concílio de Latrão, cânone 69).<sup>47</sup>

No cânone 69, a Igreja determina que os judeus e os pagãos não deveriam exercer cargos públicos nos reinos cristãos, o que contraria o que já foi dito por nós; afinal, muitos deles faziam parte da corte e dos negócios dos reis, sobretudo exercendo atividades médicas e financeiras. Nesse item, o Concílio de Toledo é citado, mostrando que esse imaginário de rejeição se fazia presente naqueles reinos.

O cânone 70 determina que nenhum cristão novo deveria manter qualquer prática da sua antiga religião. Se livremente eles escolheram a conversão, não lhes seria permitido que mantivessem os rituais judaicos de outrora, pois "é um mal menor não conhecer o caminho do Senhor do que voltar atrás depois de conhecê-lo":

Certas pessoas que vieram voluntariamente às águas do batismo sagrado, como aprendemos, não rejeitam totalmente a pessoa antiga, a fim de vestir a nova com mais perfeição. Porque, ao manter os remanescentes de seu antigo rito, eles perturbaram o decoro da religião cristã por essa mistura. Como está escrito, amaldiçoado é aquele que entra na terra por dois caminhos, e uma roupa que é tecida de linho e lã não deve ser vestida. Por isso, decretamos que essas pessoas serão totalmente impedidas pelos prelados das igrejas de observar seu antigo rito para que aqueles que se ofereceram livremente à religião cristã sejam mantidos em sua observância por uma coerção salutar e necessária. Pois é um mal menor não conhecer o caminho do Senhor do que voltar atrás depois de conhecê-lo (IV Concílio de Latrão, cânone 70).<sup>48</sup>

Da aplicabilidade dessa norma é muito difícil saber; afinal, certos ritos são privados, o que dificultaria por demais a sua fiscalização. No mais, havia, como já dito, denúncias motivadas por inveja e por outros sentimentos pouco justos na intenção de prejudicar essa

---

<sup>47</sup> It would be too absurd for a blasphemer of Christ to exercise power over Christians. We therefore renew in this canon, on account of the boldness of the offenders, what the council of Toledo providently decreed in this matter : we forbid Jews to be appointed to public offices, since under cover of them they are very hostile to Christians. If, however, anyone does commit such an office to them let him, after an admonition, be curbed by the provincial council, which we order to be held annually, by means of an appropriate sanction. Any official so appointed shall be denied commerce with Christians in business and in other matters until he has converted to the use of poor Christians, in accordance with the directions of the diocesan bishop, whatever he has obtained from Christians by reason of his office so acquired, and he shall surrender with shame the office which he irreverently assumed. We extend the same thing to pagans.

<sup>48</sup> Certain people who have come voluntarily to the waters of sacred baptism, as we learnt, do not wholly cast off the old person in order to put on the new more perfectly. For, in keeping remnants of their former rite, they upset the decorum of the christian religion by such a mixing. Since it is written, cursed is he who enters the land by two paths, and a garment that is woven from linen and wool together should not be put on, we therefore decree that such people shall be wholly prevented by the prelates of churches from observing their old rite, so that those who freely offered themselves to the christian religion may be kept to its observance by a salutary and necessary coercion. For it is a lesser evil not to know the Lord's way than to go back on it after having known it.

minoria. De certo que um judeu se converter ao islamismo era melhor do que se manter em suas tradições originais, tamanha era a rejeição contra esse povo.

nunca podemos ignorar que entre a lei e a vida algumas vezes surgem tensões que levam a desvios no seu cumprimento, ora por defeito ora por excesso, tendo ainda em conta que muita desta legislação canónica foi recebida nos ordenamentos seculares em períodos de tempo muito posteriores à sua elaboração (FERREIRA, 2006, p. 150-151).

### 3.6.3 Ordenações Afonsinas<sup>49</sup>

O principal motivo para escolhermos trabalhar com as *Ordenações Afonsinas*, mesmo sendo elas de meado do século XV, deve-se ao fato de que se trata de uma compilação de boa parte das normas legais anteriores, o que facilita o mapeamento da condição jurídica dos judeus na Baixa Idade Média. Para além disso, compreendemos que o processo histórico de cada sociedade se dá por meio de uma transição e não de uma ruptura.

As Ordenações Afonsinas são uma compilação de textos escritos provenientes de leis, costumes, concordatas, jurisprudência dos tribunais superiores e opiniões de doutores, levada a cabo num trabalho de perseverança realizado desde o reinado de D. João I, até ao de D. Afonso V (FERREIRA, 2006, p. 257).

Nesse sentido, por mais que tal ordenamento date de 1446, de certa maneira, ele foi construído ao longo do tempo. Até porque, para que sejam propostas leis sobre determinado assunto, é preciso que a sociedade já esteja demandando tal regulamentação. Sendo assim, uma norma jurídica pode dizer muito mais sobre o passado do que sobre o presente e o futuro. No mais, a facilidade de ter acesso às *Ordenações Afonsinas* também influenciou na nossa escolha.

Obviamente, não iremos abordar toda a obra jurídica em questão. Nossa proposta é analisar o estatuto dos judeus. Para tanto, limitar-nos-emos aos títulos 66 a 98 do livro II, ao 51 do livro IV e aos 25 e 26 do livro V. Por questões didáticas, analisaremos cada título separadamente, por defendermos que seria interessante para os leitores saberem o máximo possível sobre os judeus e, assim, criarem as suas próprias leituras sobre o tema.

Título LXVI: Que o Judeo nom tenha mancebo Chrisptaõ por soldad, nem a bem fazer.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Não reproduziremos o texto na íntegra porque são bastante extensos. Apesar de defendermos que o contato direto com a fonte é uma experiência espetacular, nesse caso, deixaremos a desejar e apenas resumiremos os itens.

<sup>50</sup> Todos os itens foram retirados de <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/>. Acesso em 10 de outubro de 2019. Trata-se, portanto, do *site* da Universidade de Coimbra. Os responsáveis pela versão disponibilizada *on-line* são



Aqui encontramos a proibição de que os judeus empreguem os cristãos em suas atividades econômicas, como as agrícolas e as comerciais. Proíbe, ainda, a hospedagem de cristãos em casa ou em estabelecimentos judaicos. É interessante ver que a lei ressalta o fato de que essa conduta era bastante comum no reino. Isso vai diretamente ao encontro da nossa tese. Nesse item, o legislador evidencia o quanto havia de convívio entre a maioria e a minoria. Assim, as *Ordenações Afonsinas*, que são do século XV, mostram que era de costume a convivência, mesmo que proibida, entre os praticantes dos dois credos.

Título LXVII: Que os judeos nom entrem em casa das Chrisptaãs, nem as Chrisptaãs em casa dos Judeos.

Proíbe que judeus entrem em casa de cristãs, sendo permitido somente se o marido estiver no local em caso de mulheres casadas. Se tiverem algum negócio para resolver, que esse contato seja feito na rua, em local público. Além disso, determina que eles não deveriam ficar de conversa, somente em casos em que os serviços prestados exijam tal conduta, como alfaiates, tecelões, pedreiros etc. Interessante ver que, em certos casos, a lei não deveria ser aplicada, como contra aqueles judeus que estivessem viajando vendendo as suas mercadorias ou contra aqueles que estivessem em montes colhendo mel. Nestas situações, em que os hebreus não pudessem retornar às judiarias, eles poderiam ser recebidos em lar cristão. Exige ainda que os judeus hospedados se mantenham corretos durante o tempo em que ali estiverem.

Recomenda-se, ainda, que as cristãs não entrem em loja nem em casa de judeu se estiverem desacompanhadas de um homem cristão adulto. Interessante destacar que da multa paga por quem desobedecer vai uma parte para aquele que denunciar, o que nos leva a imaginar a quantidade de falsas acusações que podem ter ocorrido, mesmo a lei sendo clara sobre a gravidade de um falso testemunho.

Título LXVIII: Que os Judeos nom arrendem Igrejas, nem Moesteiros, nem as rendas delles.

Proíbi-se, como já fora dito, os judeus de arrendarem igrejas, mosteiros ou qualquer outro lugar católico.

Título LXVIII: Que os Judeos nom sejam escusados de pagar Portagem, nem avudos por vizinhos em alguma Villa, ainda que hi morem longamente.

Proíbe que certos privilégios e isenções de impostos dados aos cristãos sejam estendidos aos judeus.

Título LXX: Que os Judeos nom gouvam do privilegio, e beneficio da Ley da Avoenga.

Trata igualmente da proibição de judeus gozarem de alguns privilégios como da compra e da venda de bens de raiz. No início desse capítulo, falamos da possibilidade de os judeus adquirirem esse tipo de bem. Agora, já no século XV, ficou proibido. A própria letra da lei afirma que antes disso era bastante comum e, por isso, assegura o direito a esse tipo de propriedade àqueles que já tiverem comprado ou vendido antes da regulamentação das *Ordenações Afonsinas*.

Título LXXI: Que os Arrabys das Comunas guardem em seus Julgados os seus direitos, e costumes.

A lei determinava que houvesse um rabi-mor responsável pela aplicação das normas em contendas entre os praticantes da fé mosaica, como sempre foi de costume. Afinal, as tradições e as normas jurídicas dos cristãos variavam em certos aspectos das judaicas. Assim, seria mais justo que um líder hebreu julgasse dois indivíduos da sua religião com base nos preceitos do Talmud.

Título LXXIII: De como ham de seer feitos os contrautos antre os Chrisptaõs, e os Judeos.

A pedido dos judeus, fica autorizado o contrato de várias espécies entre a minoria e os cristãos. A lei ressalta que, anteriormente, em casos de onzena, ou seja, juros abusivos, o hebreu que o praticasse seria morto e seus bens iriam para a coroa. Nas *Ordenações*, fica estabelecido que as regras do contrato seriam aceitas e determinadas pelas partes envolvidas, não cabendo, portanto, intromissão e punição de fora. A única exigência era de que os contratos fossem assinados perante um juiz ou, na ausência deste, um tabelião e de mais três testemunhas cristãs.

A lei determina ainda que, se posteriormente fosse comprovado que o contrato esteja viciado pelos erros da usura, ele seria anulado e os cristãos contratantes teriam a sua dívida perdoadada e ainda receberiam parte dos bens do judeu responsável pela onzena. A acusação de erro do contrato poderia ser feita em até dez anos. Passado esse prazo, os cristãos que se sentissem prejudicados não poderiam se queixar.

Título LXXIII: De como as Comunas dos Judeos ham de pagar o serviço Real.

Estabelece que todos os judeus, a partir dos quatorze anos, deveriam pagar impostos à coroa (vinte soldos por ano). No entanto, desde os sete anos, as meninas já deveriam pagar uma taxa e os meninos, a partir dos cinco anos. Nesse trecho, ficam estabelecidos os valores que deveriam ser ofertados ao fisco em cada idade determinada. Não nos cabe ressaltar todo o

texto jurídico, interessando-nos, tão somente, evidenciar a taxaço sobre a minoria desde muito cedo.

Título LXXV: De como os Judeos nom ham de levar armas quando forem areceber Elrey, ou fazer outros jogos.

Determina que, em festas públicas e nas recepções da realeza, os judeus não andem armados de qualquer tipo de arma. Em caso de ocorrência dessa violação, a lei anteriormente previa que a comuna deveria pagar uma multa. No entanto, a comuna pedira ao rei que considerasse apenas o réu como culpado e responsável pela pena. Essa demanda foi atendida, passando toda a responsabilidade da infração somente para o culpado. Nessa norma, é interessante perceber o poder de barganha dos judeus frente à coroa. Eles questionaram e foram atendidos em diversos momentos.

Título LXXVI: De como os judeos ham de viver em Judarias apartadamente.

O título já inicia evidenciando o fato de que, a despeito das regras que já proibiam os judeus de viverem em locais fora das judiarias e de andarem à noite pelas ruas dos cristãos, era comum tal conduta. Determina que esse tipo de comportamento seja reprimido pelas autoridades locais. Assim, os hebreus deveriam morar em judiaria e não poderiam ficar passeando pelas ruas onde moravam os cristãos depois do anoitecer.

Título LXXVII: Que os judeos nom sejam presos por dizerem contra elles, que se tornarom Chrisptaaõs em Castella, salvo seendo delles querellado.

O título é praticamente uma descrição de como era a situação dos judeus no reino de Castela. Lá eles sofriam perseguições que culminavam em assassinatos e perda de seus bens. Oprimidos, eles emigraram para as terras lusitanas em busca de tranquilidade para poder se estabelecer. No entanto, em solo português, eles também estavam sofrendo certas repressões, sobretudo a detenção de seus bens. Por isso, pediram ao rei para intervir em seu favor, o que parece ter sido atendido a partir da leitura dessa norma. Muitos desses hebreus estrangeiros tinham de fingir que haviam se convertido ao Cristianismo para que as perseguições acabassem. Muitos mudavam até o nome para que passassem despercebidos.

Título LXXVIII: Da forma em que ha de seer feita a doaçom, que ElRey fezer dos beens d'algum Judeo, por comprar ouro, ou prata, ou moedas.

Trata do procedimento que os reis devem seguir quando da distribuição de alguma riqueza dos judeus apreendida pela coroa. Explicam-se mais detalhadamente os ritos processuais a que devem seguir para que tais doações fossem legais.

Título LXXVIII: De como o Judeo converso aa Fé de Jesus Christo deve herdar a seu Padre, e a sua Madre.

Proíbe que os filhos de judeus que se convertessem ao cristianismo fossem deserdados pelos pais. A determinação é que seus bens de direito sejam entregues de imediato ao convertido. Ao longo do título, o legislador estabelece a qual quantia teria direito cada parte.

Título LXXX: Das penas, que averam os Judeos, se forem achados fora da Judaria depois do fino da Oração.

Mais um belo exemplo de como os judeus reivindicavam por mudanças nas leis. Como já foi dito, eles eram proibidos de andarem pelas ruas depois do sino da oração. Se infringissem tal regra, anteriormente, perderiam seus bens e ainda ficariam presos. Agora, ficariam determinadas algumas multas e punições que vão se agravando de acordo com a recorrência do crime.

Como se trata de um ordenamento jurídico, há muito dedicado ao modo como a lei deveria ser aplicada. Além do mais, sugere soluções para os diversos casos, possíveis de acontecer, de haver judeus andando pelas ruas depois do anoitecer, como em episódios em que sejam demandados devido à sua profissão, o que ocorria frequentemente com os físicos, os quais eram solicitados pelos cristãos e mesmo pelo rei.

Título LXXXI: De como o Arraby Moor dos Judeos, e como outros Arrabys devem d'husar de suas Jurdiçooens.

Trata das prerrogativas do rabi-mor e de como ele deve aplicar, já que é o responsável pela justiça nas comunas, as jurisdições judaica e cristã sobre o seu povo, sendo esta apenas aplicável somente quando couber. Não iremos nos deter a esse item porque assim já fizemos no início desse capítulo.

Título LXXXII: Que os Judeos nom sejam, presos por dizerem contra elles, que fizerom moeda falsa, ou comprarom ouro, ou prata, salvo seendo primeiro delles querellado.

Esse título é importante para verificarmos a condição de privilégio de algumas famílias judias no reino português. O item descreve casos em que judeus ricos estavam sendo acusados por outros judeus de falsificarem moedas. O rei determina que os acusados não sofram, inicialmente, punição alguma, a não ser que a acusação seja comprovada. Uma das famílias acusadas é a Negro. Como já dissemos, tratava-se de um sobrenome de importância naquela época. Por isso mesmo, eles têm a proteção do rei e, conseqüentemente, da lei. A cantiga de Estevão da Guarda, *Vós, Dom Josep, venho eu preguntar*, ilustra um caso em que essa lei poderia ser aplicada.

Título LXXXIII: Do Privilegio dado ao Judeo, que se trona Chrisptaaõ.

Estabelece que, após a conversão, os judeus passam a gozar de certos privilégios dados aos cristãos. Um deles é de possuir cavalos, ou seja, poderem também ser cavaleiros.

Determina, também, que os nomes desses novos convertidos sejam retirados dos livros de encargos. No mais, passam a poder ter armas, afinal, a ideia é dar vantagens para que eles se convertessem ao cristianismo.

Título LXXXIII: Que o Judeo possa demandar sua dívida ao Chrisptaaõ, posto que sejam passados vinte annos, nom embargante a Ley antes feita en contrairo.

Determina que os judeus teriam até vinte anos para cobrarem dos cristãos as suas dívidas. Depois desse tempo, não mais poderiam requerer tal pagamento.

Título LXXXV: Que os Judeos nom sejam Officaaes d'ElRey, nem dos Iffantes, nem de quaeesquer outros Senhores.

Elenca uma série de cargos e de atividades que os judeus não deveriam exercer no reino e nem na casa de cristãos. Logo no início do título, o legislador determina que os hebreus deveriam ser respeitados, já que são seres humanos. No entanto, ressalta a importância de não prejudicar a maioria em detrimento dessa suposta inclusão. Esse tipo de posicionamento pode acarretar uma infinidade de interpretações sobre o conceito de prejuízo. Como consequência, pode também gerar diversas posturas contra a minoria.

Título LXXXVI: Que os Judeos tragam sinaaes vermelhos.

Esse título é bastante interessante, porque, antes mesmo de determinar qualquer conduta, ele descreve que os judeus não estavam respeitando a norma de utilização da estrela de Davi nas suas vestimentas. Afirma que havia muitos que até as utilizavam, mas eram elas tão pequenas que nem dava para serem vistas. Outros usavam sem a estrela ter todas as pernas. Tratava-se, evidentemente, de uma maneira de escapar daquela marcação, evitando, assim, qualquer tipo de intolerância.

Dessa maneira, estabelece-se que todos os judeus deveriam trazer no peito (acima da boca do estômago) uma estrela vermelha de seis pontas. Aqueles que descumprissem ficariam presos por quinze dias e ainda perderiam as roupas que estivessem usando, ou seja, a norma vem de encontro ao que acontecia no cotidiano.

Título LXXXVII: Do Judeo, que rompe a Igreja per mandado d'algum Chrisptaaõ.

Determina que, se algum judeu danificasse uma igreja a pedido de um cristão, aquele deveria ser queimado em frente a tal igreja, enquanto este, se abastado, pagaria uma multa e ficaria fora do reino por um ano, mas, se pobre, deveria também ser morto. Só não determina como.

Título LXXXVIII: Que nom valha testemunho de Chrisptaaõ contra Judeo sem testemunho de Judeu, e o Juiz valha contra elles no que se passar perante elle.

O título começa descrevendo as queixas dos judeus contra a aplicação das leis em Portugal. Eles afirmavam que sofriam muito para pagar as taxas e que os concelhos não respeitavam o que fora determinado pelos monarcas anteriores. Contestavam o fato de que as testemunhas nos casos eram compostas somente por cristãos, o que certamente gerava um julgamento tendencioso.

Por fim, fica determinado que, em casos de contenda entre cristão e judeu, o primeiro pode usar testemunhas cristãs ou judias; o segundo, apenas cristãs. Em disputas entre judeus, poderia utilizar qualquer tipo de testemunha. Entre cristãos, poderia usar o depoimento de um judeu se acompanhado por um de cristão. A palavra de um judeu sozinho não tinha validade.

Título LXXXVIII: Do que doesta Chrisptaaõ que foi Judeo, que responda sobrello perante o Juiz secular.

Estabelece como deve agir o judeu convertido se fosse chamado de judeu ou de outro nome parecido por qualquer pessoa. Deveria “processar” o seu acusador em tribunal leigo e não eclesiástico e o réu pagaria multa.

Título LXXXX: Que o Judeo ao Sabado nom seja costringido responder em Juizo.

Os judeus foram atendidos no seu pedido de não terem de comparecer aos sábados para qualquer demanda jurídica, como vinha acontecendo. Antes, quando eles faltavam por questões religiosas, as sentenças eram proferidas contra eles, o que causava tremenda insatisfação. Essa mesma determinação pode ser encontrada no *Fuero Real*, o que mostra o diálogo legislativo na Península Ibérica.

Título LXXXXI:Do Judeo, que bebe na taverna.

O judeu que fosse pego bebendo vinho em taberna de dono cristão deveria pagar multa. Em casos de localidades onde não havia taberna judia para eles comprarem a bebida, poderiam usar qualquer outra sem correrem o risco de receber multa.

Título LXXXII: Se for contenda antre Chrisptaaõ, e Judeo, a quem perteencerá o conhecimento della.

Determina a quem caberia a notificação da apelação, sendo sempre do autor da ação a responsabilidade de demandar frente ao responsável jurídico pelo réu.

Título LXXXIII:De como os Tabelliaens dos Judeos haõ de fazer suas Esripturas.

Determina que todos os documentos públicos das comunas sejam escritos em português e não em hebraico como acontecia. Antes a lei determinava que o tabelião que escrevesse em hebraico deveria ser morto. Agora, após analisar a razoabilidade da pena, o legislador decidiria que o culpado seria açoitado publicamente e perderia o cargo.

Título LXXXXIII: Que nom façam tornar nenhum Judeo Chrisptaaõ contra sua vontade.

Determinava que nenhum judeu deveria ser convertido à força ao Cristianismo. No entanto, antes de decidir isso, a lei afirmava que os judeus viviam sob uma crença errada, o que, por si só, já seria uma violência, ainda que simbólica, contra eles. Ordenava que os cristãos não roubassem e nem agredissem os judeus, bem como não violassem as suas sinagogas, as suas festas e as suas cerimônias. Os cristãos também não poderiam forçá-los a trabalharem para eles e nem deveriam profanar os seus cemitérios. Essa última parece ter sido uma prática comum, em que cristãos buscavam ouro e prata nos túmulos dos hebreus.

Título LXXXXV: Do Judeu, que se torna Chrisptaaõ, e depois se torna Judeu.

O título determina que o judeu que se convertesse ao cristianismo e depois quisesse voltar para a sua antiga religião deveria ser morto, assim como o cristão que quisesse se converter ao judaísmo.

Título LXXXXVI: Que nenhum Judeu nom faça contrauto onzaneiro com Chrisptaaõ, nem com outro Judeu.

Proíbe os contratos onzeiros feitos tanto por judeus quanto por cristãos. Aquele que for pego nessa prática perderá o direito de cobrança da dívida e ainda terá de ressarcir o devedor. Mais uma vez, a imagem dos judeus é relacionada à usura.

Título LXXXXVII: Se o Chrisptaaõ fez obrigação ao Judeu por dinheiro, possa dizer, passados dous annos, que os nom recebeu.

Estabelece os processos a seguir em caso de não pagamento da dívida e do empréstimo.

Título LXXXXVIII: Que as pagas, e entregas feitas pelos Chrisptaaõs, e Judeos, se possam fazer sem a presença do Juiz.

Se, por um lado, os contratos deveriam ser feitos frente a um juiz, por outro, o título determina que os pagamentos e as entregas do que fora contratado dispensam a presença dessa figura.

Livro IV, Título LI: Do Judeu, que comprou algum Mouro servo, que depois se torna Chrisptaaõ.

Se um judeu tiver comprado um servo mouro que depois se converteu ao Cristianismo, ele deve vendê-lo para uma família cristã, tendo o prazo de dois meses, a contar da conversão, para se livrar do escravo. Se não fosse feito dentro desse tempo, ele perderia para a coroa.

Livro V, Título XXV: Do Judeu, ou Mouro, que dorme com alguma Chriftaã, ou do Chriftaão, que dorme com alguma Moura, ou Judia.

Proíbe a união matrimonial de cristãos com judeus ou mouros. Se isso ocorrer, os envolvidos devem ser mortos. No entanto, ressalta que, em casos de desconhecimento de uma

das partes acerca da religião do outro, somente o indivíduo ciente deveria pagar com a vida. Esse título está diretamente relacionado ao Título LXXXVI do livro II, o qual determina que os judeus deveriam usar um distintivo pendurado em seu peito.

Titulo XXVI: Do Judeu, ou Mouro, que anda em avito de Chriftão, nomeando-fe por Chriftão.

O título retrata uma realidade à época: havia judeus e mouros que se vestiam como os cristãos e assim se identificavam para se beneficiarem dos privilégios da maioria. Com isso, andavam, conversavam e até se relacionavam amorosamente com os cristãos e com as cristãs. Para evitar essa prática, o legislador determina que aquele que fosse pego agindo assim se tornaria cativo da coroa, a qual seria a responsável por castigar o criminoso.

Assim estava configurada a situação dos judeus em Portugal ao longo da Baixa Idade Média. Em boa medida, essa era a situação nos demais reinos vizinhos, salvo algumas peculiaridades. Cruzemos a fronteira e vejamos como Afonso X cuidava dos seus judeus.



#### 4 OS JUDEUS NO REINO DE AFONSO X: LAS SIETE PARTIDAS E FUERO REAL

Antes de tudo, esclarecemos que, como é possível delimitar o período em que foram compiladas (ou escritas) as Cantigas de Santa Maria, abordaremos somente o reinado de Afonso X e as suas duas principais leis acerca dos hebreus. Para além disso, tentaremos informar acerca das diferenças que havia entre estes nos reinos de Castela e Leão e no de Portugal. As semelhanças já foram amplamente<sup>51</sup>debatidas no capítulo anterior, e seria por demais enfadonho repetir as informações dadas, ou seja, somente as dessemelhanças serão acrescentadas quando necessário.

Lembramos, então, que a Península Ibérica mantinha quase que cotidianamente trocas culturais, políticas e econômicas e, nesse sentido, a condição de existência dessa minoria era significativamente parecida em boa parte da Península, pelo menos na época do reinado de Afonso X. Por isso, propomos buscar as analogias e as diferenças a partir da análise dos *corpora* jurídicos do Rei Sábio, que governou por trinta e dois anos.

Afonso X subiu ao trono no ano 1252. Conhecido como um sábio rei, foi responsável por obras literárias e jurídicas de grande vulto. Primogênito de Fernando III e de Beatriz da Suábia, nasceu na cidade de Toledo em 1221. Ele fomentou a atividade cultural em diversos níveis, realizando, por exemplo, a primeira reforma ortográfica do castelhano, idioma que se tornou oficial em detrimento do latim. Tinha por objetivo desenvolver o vernáculo do seu reino. Ele também fundou a famosa escola de tradutores de Toledo, da qual faziam parte estudiosos cristãos, judeus e muçulmanos. Ali se realizou o importantíssimo trabalho de tradução dos textos da Antiguidade clássica para as línguas ocidentais.

A essa figura de Rei Sábio, juntava-se também a de um monarca hábil na jurisdição. Foi responsável por diversas leis, tendo duas delas especial importância para o presente trabalho, a saber, *Las Siete Partidas* e *Fuero Real*, nas quais encontraremos um item em cada uma delas dedicado aos judeus. Vale ressaltar que, desde os primeiros anos de seu reinado, Afonso X já demonstrava clara tendência a uniformizar o direito nos distintos territórios pertencentes à sua coroa.

---

<sup>51</sup> Como as cantigas de escárnio e maldizer quase nunca são datadas, tivemos de abordar a questão judaica ao longo do Trovadorismo português. Apesar disso, vale ressaltar que a datação dos poemas profanos se dá, em certos casos, por meio de elementos presentes nas cantigas, de documentação disponível ou de sua presença em determinadas cortes régias. Sobre as Cantigas de Santa Maria, como já dissemos, pertencem a um período demarcado, o que facilitou a delimitação da nossa abordagem.

Antes de tudo, vale lembrar que, inicialmente, a luta dos cristãos estava voltada quase que exclusivamente contra os mouros, devido à Reconquista. Neste sentido, a tolerância com o judeu era fundamental, haja vista a função de povoamento que esse grupo desenvolvia em algumas partes da Península. Além disso, eles auxiliaram na administração da economia também no reinado de Afonso X. Hábeis na arte das finanças, essa minoria será um importante sujeito social nos assuntos econômicos do reino.

Neste contexto há uma permeabilidade contínua entre as percepções do judeu no Império germânico e especialmente no reino da França com os reinos ibéricos, tendo em vista as rotas comerciais, a peregrinação a Santiago, e o fluxo de soldados que vem lutar e também colonizar os novos espaços liberados na luta armada.

A influência transpirenaica leva à Península Ibérica as percepções do judeu. Os mesmos são necessários e úteis ao processo de ocupação de novas terras, colonizando e ajudando os monarcas a administrar os espaços e dialogar com as populações que porventura permaneçam. O utilitarismo do judeu atenua os preconceitos e adia o conflito que já grassara de maneira violenta nas cruzadas no Império germânico e no reino de França. Este fluxo de ideias e as percepções do judeu serão gradualmente adequados quando momentos de crise e tensão aparecerem. Os reis tentarão atenuar, mas a sociedade gradualmente acolherá as representações sobre os judeus e os estigmatizará (FELDMAN, 2015, p. 63-64).

Nesse sentido, os judeus foram fundamentais para reocupar os espaços recém reconquistados dos árabes. Assim, a coroa incentivava as alianças com eles visando à sua participação no processo de repovoamento das fronteiras. Se, por um lado, isso era de interesse dos cristãos, por outro, a própria comunidade judaica via nesse processo uma grande oportunidade de recomeçar as suas vidas, já que o rei doava terras e incentivava a ida deles para essas áreas retomadas.

Lembramos que, à época, havia uma intensa imigração hebraica vinda de al-Andaluz, o que forneceu um fluxo enorme de pessoas dispostas a recomeçarem as suas trajetórias em novas terras. No entanto, a grande elite judaica ligada à coroa não seria aquela que povoaria efetivamente os locais reconquistados; afinal, eles não estavam dispostos a perder os privilégios que a vida junto aos nobres lhes trazia. A gente humilde e sem terras é que foi a grande povoadora desses recantos. Ali, esses judeus pobres iriam desenvolver funções de conselheiros, de médicos, de servidores civis, de intérpretes (RAY, 2013).

Os judeus receberam doações de terra, casas e bens diversos nas cidades tomadas, tanto por Castela, quanto por Aragão. Há dois olhares possíveis para esta série de doações aos judeus: a) recompensar os judeus que financiaram a campanha ou ofereceram ajuda ao rei no processo de expansão; b) oferecer terras a quem teria condição de repovoar e manter estes territórios sob o domínio cristão. O problema não era apenas conquistar, mas também manter o domínio após expulsar os mouros de terras e casas nas cidades de al Andalus (FELDMAN, 2011, p. 9).

Dessa maneira, logo após a reconquista, era comum ver os judeus com garantias parecidas com as dos cristãos, ou seja, com uma série de incentivos e de direitos que, ao longo

dos séculos XIII e XIV, fez aumentar o número de propriedades, de lojas e de oficinas sob sua tutela, o que não agradou a comunidade cristã. Esse paraíso de oportunidades não durou muito tempo. Já em 1272, Afonso X decretou que os judeus deveriam viver em bairros separados.

Para além da função de repovoamento, os judeus foram fundamentais em muitos acordos entre os cristãos e os árabes; afinal, era comum que eles dominassem a língua árabe, o que facilitava o diálogo tanto nesses acordos quanto na arrecadação dos futuros impostos. No mais, a elite judaica também foi grande financiadora de algumas lutas da reconquista.

Da mesma forma, em Portugal os judeus desempenhavam diversas profissões, mesmo que estivessem sempre muito ligados aos cobradores de impostos, aos comerciantes e aos prestamistas. Como a relação entre a cidade e o campo era muito comum, não era difícil, por exemplo, encontrá-los na agricultura, sobretudo devido à distribuição de terras por parte da coroa castelhana para fins de povoamento.

Os judeus também se situavam apartados dos cristãos, destinados a viver nas juderías ou aljamas. Ali, cercados por muralhas ou trancafiados por portas, eles viviam junto aos seus e eram legalmente proibidos de se misturarem aos cristãos. No entanto, como não é difícil de prever, muitos se emaranhavam nos demais grupos religiosos. Vale ressaltar que havia judiarias que eram somente pequenas ruas onde eles moravam, estando elas, muitas vezes, próximas às ruas dos cristãos.

Os judeus não podem ter poder e superioridade evidente diante dos súditos e fiéis cristãos, não podem fazer proselitismo com cristãos ou pagãos, sejam estes livres ou escravos, não podem transitar pelo “espaço cristão” de maneira aleatória, devendo ser controlados e demarcados no tempo e no espaço (FELDMAN, 2009b, p. 600).

Na prática, vimos que essas leis nem sempre funcionavam como pretendiam. Assim, havia cristãos subordinados a judeus e mesmo com relacionamentos íntimos, como o de amizade, sobretudo porque desempenhavam funções das quais a maioria cristã dependia, como "serviços financeiros, administrativos, médicos e de tradução de textos do grego e do árabe principalmente" (FELDMAN, 2009b, p. 612). Isto os coloca em relação direta com as atividades exercidas nas cidades e não somente no campo.

Vejamos, então, de que forma aparecem os judeus nos dois principais compêndios jurídicos afonsino para, somente depois, relacionarmos os preceitos legais ao imaginário encontrado nos poemas em louvor de Santa Maria e nas cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas.

#### 4.1 *Las Siete Partidas*<sup>52</sup>

Sobre este monumento jurídico, *Las Siete Partidas* (ou simplesmente *Partidas*) é um corpo normativo redigido no reino de Castela durante o reinado de Afonso X (1252-1284), com o objeto de proporcionar certa uniformidade jurídica. Seu nome original era *Libro de las Leyes*, recebendo a denominação atual por volta do século XIV. Como o próprio nome diz, está dividida em sete partes, cada uma delas deliberando acerca de um determinado tema.

*Las Siete Partidas* é considerada um grande legado espanhol para o Direito; afinal, não se trata tão somente de normas jurídicas, mas também de um tratado que versa sobre temas filosóficos, morais e até teológicos. Para o presente trabalho, interessa-nos especialmente a Sétima Partida, mais especificamente o título XXIV, que trata exclusivamente da presença judaica no reino de Castela. Não à toa que o título é *De los judíos*.

Não é de nosso interesse esgotar a verificação de todos os momentos em que os hebreus aparecem nesse *corpus* legal. Como faziam parte daquelas comunidades, em muitas ocasiões são apenas citados junto aos demais grupos sobre os quais trata a *Partida*. Por outro lado, para conseguirmos identificar mais traços da existência jurídica deles, abordaremos outros itens além desse dedicado exclusivamente a eles, os quais julgamos importante para o trato com as cantigas.

Algumas problemáticas gerais perpassam o texto jurídico: a) a necessidade dos judeus na administração e nas finanças do reino não é declarada, mas está nas entrelinhas do texto, pois o monarca os protege mesmo que de maneira ambígua, já que o texto legal os define como deicidas e suspeitos de malignidade; b) a separação de judeus e cristãos se sobressai em quase todos os artigos; c) há tensões sociais e religiosas no seio da população e, portanto, há que defender os judeus de violência e conversões forçadas; d) há novas percepções sociais e teológicas sobre os judeus, que são preconceituosas e começam a aparecer no texto jurídico (FELDMAN, 2009b, p. 600).

Tal como fizemos com as *Ordenações Afonsinas*, por questões didáticas, analisaremos cada trecho dos títulos e das leis que tratam dos judeus. Em se tratando de poucos itens, optamos por reproduzi-los aqui na intenção de facilitar a leitura e a análise acerca do tema. A proposta é compilar e organizar essas informações para os futuros leitores da tese. No mais, acreditamos que quanto mais conhecimento sobre os judeus, mais interessante será a análise dos poemas.

---

<sup>52</sup> Disponível em: <https://www.wdl.org/es/item/10642/#q=Siete+Partidas&qla=es>. Acesso em 10 de setembro de 2019. Trata-se, portanto, do *site* da Biblioteca Digital Mundial, criada a partir de uma proposta de um bibliotecário do Congresso dos EUA junto à Unesco em 2005.

## Partida Primeira - Título IV

Ley 63 - Corno deuen fazer los Judios e los Moros, quando se encontraren con el Corpus Domini.

Acaesce a las vegadas, que los Judios, e los Moros se encuentran con el Corpus Domini, quando lo llenan para comulgar a algún enfermo, segun dize en la ley ante desta: e por ende dezimos, que qualquier dellos, o otro que non fuesse de nuestra Ley, o non la creyesse, que se encontrare con el Corpus Christi, que fara bien si se quisier humillar, assi como fazen los Christiarios, porque esta es verdadera Fe, e non otra. Mas si esto non quisieren fazer, mandamos, que se tuelga de la calle, porque pueda el Clerigo pasar por ella desembargadamente: e qualquier que assi lo non fiziere, desque le fuere prouado, deue el Judgador de aquel lugar do acaesciere, meterlo en la carcel, e queeste y fastatercero dia: e si la otra vez fiziesse contra esto, mandamos que le doble la pena, e que yaga y seys dias: et si por esso non se escarmentare, e fiziere contra esto la tercera, mandamos quel prendan, e quel adugan ante el Rey, que le de la pena qual entendiere sobre tal fecho; pero si el Rey fuere tan lueñe del lugar, que esto non pueden fazer, faganlo bien recabdar al que esto fiziere, lefasta que gelo fagan saber, porque le de aquella pena que meresce: e esto mandamos pór dos razones. La vna porque los Judiós, e los Moros non puedan dezir que les fazen mal a tuerto en nuestro Señorío. La otra porque los Juezes, o los que ouiesse esta justicia de complir en ellos, non se mouiesse a fazerles mal, por cobdicia de auer lo suyo, o por plazer que ouiesse, de fazerles mal en los cuerpos, por razon de la malquerencia, que han contra ellos. E esta pena sobredicha non se entiende, si non de aquellos Moros e Judios que son moradores en los legares de nuestro Señorío. Mas si fuessen estraños, que viniessen de otra parte, e non sopiessen desto, non tenemos por bien que caygan en ella. Ca non merescen pena, fueras ende si alguno dellos fuesse sabidor, e fiziesáe contra ello maliciosamente. (Afonso X)

Essa lei 63 é interessante por dois motivos: primeiro porque se trata de uma condenação a um crime cometido contra, basicamente, um símbolo, ou seja, o corpo de Cristo materializado na hóstia; segundo porque explicita a condição dos judeus dentro do reino, afinal, como bem disse o texto "los Judiós, e los Moros non puedan dezir que les fazen mal a tuerto en nuestro Señorío". Tratando-se de um documento oficial, era importante deixar registrado que os reis daquele local não destrataavam as minorias.

Colocado no centro da luta entre o Bem e o Mal, com sua alma disputada por anjos e demônios, o homem podia contar com preciosos apoios hierofânicos. Em primeiro lugar, indispensáveis para a salvação, os sacramentos ministrados pela Igreja: a comunhão, por exemplo, era vista como contato mais mágico que espiritual com Deus, daí, ainda no século XI, camponeses enterrarem pedaços de hóstias consagradas para aumentar a fertilidade da terra. De forma geral, toda a liturgia era "aos olhos dos fiéis uma coleção de ritos dos quais eles esperavam tirar proveito". Depois, os santos e as relíquias também fortaleciam o homem, dando-lhe melhores condições de enfrentar as forças demoníacas. (FRANCO JUNIOR, 2005, p. 146)

## Partida Tercera. Título VI

Ley 5 - Otrosí dezimos, que judio, nin moro non puede ser Abogado por ome que sea Christiano; como quier que lo pueda ser por si, e por los otros que fuessen de su Ley. (Afonso X)

Essa lei 5 proíbe que judeus sejam advogados, já que, para exercer essa atividade, era necessário que o sujeito fosse batizado (FERREIRA, 2006). Afinal, em se tratando de um

sacramento, o batismo tinha o poder de santificar os indivíduos por dentro, transformando-os em sujeitos mais confiáveis. Sobre os sacramentos,

A partir do século XI indicava ritos cristãos destinados à santificação interior dos homens. A lista deles variou até se estabilizar em sete no século XII, fato confirmado definitivamente pelo IV Concílio de Latrão, em 1215: batismo, crisma, eucaristia, confissão, ordem, matrimônio, extrema-união. (FRANCO JUNIOR, 2005, p. 185)

Partida Tercera. Título XI

Ley 21: En que manera deuen jurar los Judios. in dios aviniendo de jurar, deuenlo fazer desta manera: aquel que demanda la jura al Judio, debe yr ala Sinagoga con el, e el Judio que ha de jurar, deue poner las manos sobre la tora, con que fazeula oracion, e deuen ser delante Christianos, e Judios, porque vean como jura. E aquel que tolva la jura del Judio, hale de conjurar desta manera Juras tu Fulan. Judio, por aquel Dios que es poderoso sobre todos, e que crío d Cíela ela tierra, e todas las otras cosas. E quediyo, non jures por el mio neme, en vana. E por aquel Dios que fizo. Aclara el primero ome, ele puso en Parayso, e le mando que non comiesse de aquella fruta, que el le vedo, e porque comía debla, echole de Parayso. E por aquel Dios que rescibió el sacrificio de Abel, e desecho el de Cayn. E saluo a loe en el Arca en el tiempo del Diluui, e a su muger, e a sus fijos con sus mugeres, e a todas las cosas bivas que y metio, porque se poblasse la tierra despues. E por aquel Dios que saluo e a sus fijos, de la destruycion de Sodoma e Comorra. E por aquel Dios que dixo a Abraham, que en su linage serian bendichas todas las gentes, e escogio a el, e a Isaac su fijo, e a Jacob, por Patriarchas, e mando que se circuncidassen todos los que viniessen de su linage (...) Todas estas cosas dichas deue responder vna vez, Juro: ede si deuele dezir aquel que le toma la jura, que si verdad sabe, e la niega, o la encubre, e non la dize en aquella razon por que jura ; que vengan sobre el todas las llagas que vinieron sobre los de Egypto, e todas las maldiciones de la Ley , que son puestas contra los que desprecian los mandamientos de Dios. E todo esto dicho, deue responder vna vez, Amen, sin refierta ninguna, assi como diximos en la ley ante desta. (Afonso X)

Reproduzimos essa lei 21 para ilustrar a importância do juramento no mundo medieval. Por vezes, os judeus são acusados de falso testemunho, de mentirosos. Além disso, muitas penalidades recaem sobre eles apenas a partir do testemunho de um cristão. Sendo assim, Afonso X se preocupou em colocar em norma os ritos a que todos devem seguir em um momento de juramento. Afinal,

No juramento, porém, não deve ser considerado o medo, mas qual é a sua eficácia; o juramento é, de fato, uma afirmação religiosa: o que prometeste solenemente, como se Deus fosse testemunha disso, é o que deve ser mantido. Não se trata, realmente, da ira dos deuses, que não existe, mas da justiça e da fé (AGAMBEN, 2011, p. 11).

Vejamos de que forma o texto legal trata os judeus:

Partida Quarta. Título XXI

Ley 8: Judío ni moro ni hereje ni otro ninguno que no sea de nuestra ley puede tener cristiano por siervo; y cualquiera de ellos que contra esto hiciere, teniendo a sabiendas cristiano por siervo, debe morir por ello, y perder todo quanto que hubiere y ser del rey. Otrosí decimos que cualquiera de estos sobredichos que hubiere siervo que no fuese de nuestra ley, si aquel siervo se tornarse cristiano, que se hace por ello libre luego que se hace bautizar y recibe nuestra fe, y no está obligado a dar por sí ninguna cosa a aquel cuyo era antes que se tornase cristiano. (Afonso X)

Mais de uma vez encontraremos a determinação de que aquele que, na condição de servo, converter-se ao Cristianismo, deverá ser liberto ou vendido para um cristão no prazo de três meses. Assim, fica evidente que a escolha da religião era capaz de tornar os escravos superiores, de certa maneira, aos próprios senhores judaicos.

Partida Quinta. Título XII

Ley 21 - De la cosa que manda fazer un ome a otro, a pro de amos a dos - Por gracia, e a pro de aquel que manda, e de aquel que rescibio el mandamiento, puede ser mandada fazer alguna cosa; e esta es la quarta manera de que fizimos emiente de suso. E esto seria, como si alguno ouiesse menester marauedis, e rogasse, o mandasse a algun Judio, que le diesse, o le emprestasse estos marauedis a ganancia, a el o a su mayordomo, o a su personero, de aquel que lo mando fazer. Tal mandado como este es a pro del que, lo manda fazer, porque se aproueche de los marauedis, en aquellas cosas que manda facer a su, mayordomo, o a su personero. Otrosi es a pro del que rescibe et mandado, porque le den ganancia de los marauedis que presto. E porende dezimos, que aquel que manda esto fazer, es tenuto de pagar los marauedis, con la ganancia, a aquel que reseebio el mandado del: Ca, pues su mayordomo, o su personero; los rescibe por mandado del, tenuto es, como si el mismo los resebiesse. La quinta manera de mandamiento es, quancio vn ome a otro manda que faga, o de alguna cosa, a pro tan solamente de aquel que rescibe el mandado, e de otro tercero. E esto seria, como si alguno mandasse a otro que diesse sus marauedis a ganancia a otro tercero, nombrándolo. En tal caso como este dezimos, que si este que dio los marauedis, non los pudiesse cobrar de aquel que los reseebio, que los puede demandar despues, a aquel que gelos mando dar. Esso mismo seria, si alguno mandasse a otro, que prestasse cierta quantia de marauedis a otro tercero, sin ganancia, o otro pro que esperasse auer del prestamo. (Afonso X)

A lei 21 trata-se de mais uma que rechaça a prática da usura. Aliás, como estamos vendo, esse tipo de comportamento era o mais comum quando se tratava da comunidade judaica. Não à toa, ele aparecerá em alguns momentos nas cantigas selecionadas para o presente trabalho.

La normativa acerca de la usura recorre la mayor parte del reinado de Alfonso X, ya que en “el siglo XIII comenzó a entrar en vigor en España la prohibición de cobrar interés por deudas entre cristianos; idéntica prohibición regía entre judíos, pero no entre personas de diferente religión. Algunos judíos aprovecharon aquellas disposiciones, con lo cual permitían el desarrollo de las actividades económicas”. Tal abundancia legislativa procede de la mala situación económica, según una cierta línea de interpretación de la situación económica del momento, que culminará en la crisis del siglo XIV. (GONZÁLEZ, 2012, p. 133-134)

Para entendermos melhor a situação dos judeus nesse ordenamento jurídico, vejamos de que forma o título XXIV aborda essa minoria.

Partida Séptima. Título XXIV - De los judíos

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

Logo no que seria uma espécie de *caput*, o legislador explica o motivo pelo qual destinou um título só para a questão judaica: “los grandes señores cristianos siempre sufrieron que viviesen entre ellos”. Desta maneira, já se coloca contra a presença da minoria em locais cristãos. No mais, ressalta o grande erro que os hebreus comentem em não acreditar na maravilha que Deus fizera ao enviar o seu próprio filho para purificar os pecados dos homens.

Ley 1: Judío es dicho aquel que cree y tiene la ley de Moisés según suena la letra de ella que se circuncida y hace las otras cosas que manda esa ley suya, y tomó este nombre de la tribu de Judá, que fue más noble y más esforzada que todas las otras tribus. Y además tenía otra mejoría, que de aquella tribu habían de elegir rey de los judíos. Y otrosí en las batallas los de aquella tribu tuvieron siempre las primeras heridas. Y la razón por la que la Iglesia y los emperadores y los reyes y los otros príncipes sufrieron a los judíos vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre y fuesen memoria a los hombres que ellos vienen de linaje de aquellos que crucificaron a Jesucristo. (Afonso X)

Primeiro a lei 1 define o que são os judeus e explica o motivo pelo qual os grandes homens e líderes dos reinos cristãos decidiram mantê-los junto a eles, ou seja, para que eles "viviesen como en cautiverio para siempre y fuesen memoria a los hombres que ellos vienen de linaje de aquellos que crucificaron a Jesucristo". Assim, por mais que essanormainicialmente pudesse parecer cruel e injusta, ela se justificaria pelo motivo de ser essa minoria a grande responsável pelo assassinato de Cristo. No mais, a "presença judaica tem uma função pedagógica e sua condição degradada serve de exemplo para enquadrar as dissidências e resistências" (FELDMAN, 2015, p. 65).

Vale ressaltar que, logo nos dois primeiros trechos, há uma nítida intenção do legislador em trazer para perto de si aquele que iria ler e aplicar a lei. Trata-se, portanto, de um recurso retórico em que ele expõe os seus motivos e, com isso, consegue a adesão do seu leitor.

Ley 2: Mansamente y sin mal bullicio deben hacer vida los judíos entre los cristianos, guardando su ley y no diciendo mal de la fe de nuestro señor Jesucristo que guardan los cristianos. Otrosí se deben mucho guardar de no predicar ni convertir a ningún cristiano que se torne judío alabando su ley y denostando la nuestra. Y cualquiera que contra esto hiciere debe morir por ellos y perder lo que tenga. Y porque oímos decir que en algunos lugares los judíos hicieron y hacen el día del Viernes santo memoria de la pasión de nuestro señor Jesucristo en manera de escarnio, hurtando los niños y poniéndolos en cruz o haciendo imágenes de cera y crucificándolas cuando los niños no pueden tener, mandamos, que si fama fuere de aquí en adelante que en algún lugar de nuestro señorío tal cosa sea hecha, si se pudiere averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel hecho que sean presos y recaudados y conducidos hasta el rey, y después que él supiere la verdad, débelos mandar matar vilmente a cuantos quiera que sean. Otrosí prohibimos que el día del Viernes santo ningún judío no sea osado de salir de su barrio, mas que estén allí encerrados hasta el sábado en la mañana. Y si contra esto hicieren, decimos que del daño y de la deshonor que de los cristianos recibiesen, entonces no deben tener ninguna enmienda. (Afonso X)



A lei 2 já começa o seu texto determinando que os judeus poderiam viver junto com os cristãos, desde que não perturbassem a vida da maioria e que não tentassem convertê-los para a fé mosaica. Além disso, eles estavam proibidos de escarnecerem do Cristianismo, indicando-se que às sextas-feiras santas simulavam falsas crucificações para debocharem da morte de Jesus Cristo. Por vezes, simulavam com suas crianças, por outras, com imagens de cera.

Para evitar esse tipo de comportamento, Afonso X determinou que eles não poderiam mais sair de seus bairros às sextas-feiras santas e que, se algum fosse pego praticando tal escárnio, deveria ser conduzido junto ao rei e posteriormente assassinado com requintes de crueldade.

O destaque que a lei adquire, ao ser alocada como segunda lei do vigésimo quarto título e a maneira pela qual Afonso postula certo grau de veracidade ao afirmar que “ouvimos dizer que em alguns lugares os judeus fizeram e fazem”, evidencia que se trata de um rumor bastante passível de verossimilhança e, portanto, já legisla a pena para o caso deste ocorrer em seus domínios. (FELDMAN, 2009b, p. 614)

A lei seguinte expõe a insatisfação que a comunidade cristã tinha frente a certos privilégios de alguns judeus. Nesse sentido, ela afirma que:

Ley 3: Antiguamente los judíos fueron muy honrados y tenían muy gran privilegio sobre todas las otras gentes, pues ellos tan solamente eran llamados pueblo de Dios. Mas porque ellos fueron desconocedores de aquel que los había honrado y privilegiado y en lugar de hacerle honra, deshonorándolo, dándole muy vil muerte en la cruz, conveniente cosa fue y derecha que por tan gran yerro perdiesen por ello los privilegios que tenían, de manera que ningún judío nunca tuviese jamás lugar honrado ni oficio público con que el pudiese apremiar a ningún cristiano en ninguna manera. (Afonso X)

Nessa lei 3, vê-se claramente que o legislador tem por objetivo primeiro manchar a imagem dos judeus, ligando-os à morte de Jesus Cristo, para depois determinar alguma regra de conduta social. Aqui fica definido que a minoria não poderia exercer nenhum ofício público e nem tampouco prejudicar de nenhuma maneira qualquer cristão.

Ley 4: Sinagoga es lugar donde los judíos hacen oración y tal casa como esta no pueden hacer nuevamente en ningún lugar de nuestro señorío, a menos de nuestro mandato. Pero las que había antiguamente, si acaeciese que se derribasen, puédenlas reparar o hacer en aquel mismo suelo así como antes estaban, no alargándolas más ni alzándolas ni haciéndolas pintar. Y la sinagoga que de otro manera fuese hecha, débenla perder los judíos y ser de la iglesia mayor del lugar donde la hicieren. Y porque la sinagoga que de otra manera fuese hecha, débenla perder los judíos y ser de la iglesia mayor del lugar donde la hicieren. Y porque la sinagoga es casa en donde se loa el nombre de Dios, prohibimos que ningún cristiano no sea osado de quebrantarla ni de sacar de allí, ni de tomar ninguna cosa por fuerza, fuera de sí algún hombre malhechor se acogiese a ella, pues a este tal, bien lo pueden pretender por fuerza para llevarlo delante de la justicia. Otrosí prohibimos que los cristianos no metan bestias ni posen en ellas ni hagan embargo a los judíos mientras estuvieren haciendo oración según su ley. (Afonso X)

Como acontecia no reino português, para que uma sinagoga fosse construída era preciso autorização do rei. Somente em casos em que ela já existisse outrora, mas que tivesse sofrido algum dano, ela poderia ser reconstruída, não lhe sendo permitido qualquer tipo de acréscimo no seu tamanho original.

Nesse item 4, há algo bastante interessante, a saber, o fato de que os judeus, por louvarem a Deus, devem ter seus templos e suas orações respeitadas, afinal, a essa divindade, os cristãos também prestavam louvor. Nesse sentido, ao se desrespeitar a sinagoga, qualquer infrator estaria diretamente agredindo o próprio Deus.

Afonso tem um apreço disfarçado pelos judeus que contrasta com as posturas de sua época. Tudo aparenta ser contraditório, mas tem fundamento na realidade cotidiana e na interação de alguns reis com os judeus que pertenciam a sua corte e lhes prestavam serviços. Não deixa de frisar sua culpa, sua cegueira e seu erro ao não aceitar a Cristo. Não deixa de inserir mitos e concepções preconceituosas em voga no Medievo. Mas tem noção do papel judaico na vinda de Cristo e na sua venerável condição de povo tradicional. (FELDMAN, 2009b, p. 612)

Havia leis de proteção de certos costumes judaicos. O fragmento a seguir evidencia isso:

Ley 5: Sábado es día en que los judíos hacen sus oraciones y están quietos en sus posadas y no trabajan en 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 en él. Y por ello mandamos que ningún juez apremie ni constriña a los judíos en el día del sábado para traerlos a juicio por razón de deudas, ni los prenda ni les haga otro agravio ninguno en 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 en 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 en el cuerpo o en el haber, entonces los jueces bien lo pueden recaudar en 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 morasen 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 en 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 en ese mismo día. (Afonso X)

Tal como encontramos nas *Ordenações Afonsinas*, aqui na lei 5 também se resguarda o direito de os judeus não serem obrigados a participar de qualquer pleito judicial aos sábados, visto que esse dia é santo para eles. No entanto, a justiça estava desobrigada a obedecer a essa determinação em casos em que eles ferissem, matassem, roubassem ou fizessem algo parecido. Se assim agissem, poderiam ser presos e mesmo receber penas aos sábados. Determina também que os pleitos em que estivessem envolvidos judeus e cristãos deveriam ser julgados por juízes das cortes, ou seja, por cristãos.

Ley 6: Fuerza ni apremio no deben hacer en ningún modo a ningún judío porque se torne cristiano, mas con buenos ejemplos y con los dichos de las Santas Escrituras y

con halagos los deben los cristianos convertir a la fe de Jesucristo, pues nuestro señor no quiere ni ama servicio que le sea hecho por apremio. Otrosí decimos que si algún judío o judía de su grado se quisiere tornar cristiano o cristiana, no se lo deben impedir ni prohibir los otros judíos en ninguna manera. Y si algunos de ellos lo apedreasen o lo hiriesen o lo 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 acaeciere 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. (Afonso X)

Essa lei 6 determina que nenhum judeu deveria ser convertido à força, mas somente por livre e espontânea vontade de seguir a Cristo. Assim como nenhum deles deveria impedir que qualquer outro irmão ou irmã de fé que quisesse se converter assim o fizesse. Eles estavam agora sob a proteção do rei e não poderiam sofrer qualquer tipo de violência dos demais judeus, em contrário, os criminosos sofreriam o peso da lei que determinava que fossem apedrejados ou queimados, em caso de morte do convertido, ou que os juízes locais apreciassem qual seria a melhor punição em circunstância em que o cristão novo fosse apenas ferido. O que fica evidente é o desejo de o rei "protegê-los de todas as formas e impedir que parentes e antigos irmãos o ferissem ou lhe privassem de bens, heranças familiares e outras benesses" (FELDMAN, 2009b, p. 608).

Era comum nas comunidades judaicas que aqueles que tivessem se convertido fossem perseguidos pelas suas famílias que geralmente lhes prejudicava na partilha da herança e dos bens. Daí a preocupação do monarca em estabelecer a pena de morte para aqueles que incorressem nesse erro. O resultado para o delituoso seria perder os seus próprios bens que iriam ser transferidos para os cofres reais (SILVEIRA, 2015, p. 223)

Ley 7: Tan malandante siendo algún cristiano que se tornase judío, mandamos que lo maten por ello, bien así como si se tornase hereje. (Afonso X)

Essa lei 7 é a mais concisa de todas e a sua proibição é absolutamente direta e clara: era terminantemente vedada a conversão de cristãos ao judaísmo. Quem assim agir, será morto, já que estava operando como um herege.

Se a conversão de escravos era controlada e proibida, a de cristãos em geral era sumariamente definida como passível de pena de morte. (...) O herege e o judeu começam a ser vistos como o resultado de um mesmo conflito entre a Igreja e a malignidade. Não resta dúvida que o cerco aos hereges e à contaminação judaica, que já era intenso, agudiza-se ainda mais. (FELDMAN, 2009b, p. 608-609)

Ley 8: Prohibición es que ningún judío sea osado de tener su casa cristiano ni cristiana para servirse de ellos, aunque los puedan tener para labrar y enderezar sus heredades de fuera o para guiarlos en camino cuando hubiesen de ir por algún lugar

dudoso. Otrosí prohibimos que ningún cristiano ni cristiana convide a judío ni a judía ni reciba otrosí convite de ellos para comer ni beber juntos, ni beba del vino que es hecho por mano de ellos. Y aun mandamos que ningún judío sea osado de bañarse en baño junto con los cristianos. Otrosí prohibimos que ningún cristiano reciba medicina ni purga que sea hecha por mano de judío, pero bien la puede recibir por consejo de algún judío sabedor, solamente que sea hecha por mano de cristiano que conozca y entienda las cosas que hay en ella. (Afonso X)

Na lei 8, proíbe-se que os hebreus tenham em suas casas qualquer cristão ou cristã. Não devem os seguidores de Cristo convidar judeus para comer e para beber em seus lares e nem tampouco devem beber do vinho feito por estes. Nos banhos públicos, era proibido que os judeus se banhassem junto à maioria religiosa. Apesar de serem conhecidos como bons físicos e bons médicos, aqui se vedava que cristãos se mediquem com remédios feitos por mãos judias.

Aqui está implícita uma contradição e uma novidade. O monarca Afonso X, o Sábio, confiava o erário real a financistas e cobradores de impostos judeus assim como seu pai o rei Fernando o fizera e assim como o faziam a maioria dos reis castelhanos e o que é mais importante: os monarcas eram tratados por médicos judeus. A lei não vale na corte que usufrui da medicina judaica. A novidade é a suspeita de que os judeus envenenam os cristãos e que não se deve fazer uso de alimentos que eles tenham tocado e nem de médicos judeus. Esta legislação traz influência visível dos mitos criados e desenvolvidos na região transpirenaica nos séculos anteriores ao XIII. Voltaremos a analisar este mito na sequência. (FELDMAN, 2009b, p. 602)

Ley 9: Atrevimiento y osadía muy grande hacen los judíos que yacen con las cristianas. Y por ello mandamos que todos los judíos contra quienes fuere probado de aquí en adelante que tal cosa hayan hecho, que mueran por ello; y si los cristianos que hacen adulterio con las mujeres casadas merecen por ello muerte, mucho más la merecen los judíos que yacen con las cristianas, que son espiritualmente esposas de Jesucristo por la razón de la fe del bautismo que recibieron en nombre de él. Y la cristiana que tal yerro como este hiciere, no tenemos por bien que quede sin pena. Y por ello mandamos que si fuere virgen o casada o viuda o mujer baldonada que se dé a todos, que tenga aquella misma pena que daré i en la postrimera ley del título de los moros que debe tener la cristiana que yaciera con moro. (Afonso X)

Definindo todas as mulheres cristãs como esposas de Jesus Cristo, a lei 9 proibia que os judeus se relacionem amorosa e sexualmente com elas, sob pena de morte para quem desobedecesse. Sobre a punição para as cristãs que cometessem o crime, a norma se remetia ao título que tratava sobre os mouros. Assim, as virgens perderiam metade dos seus bens, se fosse a primeira vez, mas, se persistissem no erro, perderiam o restante e seriam mortas. O mesmo servia para uma viúva. As casadas seriam entregues aos maridos, podendo eles perdoá-las ou sentenciá-las à morte. Já a “mujer baldonada que se dé a todos” deveria ser açoitada junto com seu amante, se fosse a primeira vez; se reincidente, ambos seriam justificados.

Em relação aos judeus, observa-se uma diferente postura no caso das rameiras, visto não haver uma primeira oportunidade. Portanto, na essência, a contaminação judaica ou muçulmana é controlada até em relação às prostitutas. As relações carnavais entre cristãos e infieis são vedadas e punidas com severas penas, independente da

condição social e conjugal, como um pecado capital. Nada encontramos que fale sobre as relações entre homens cristãos e mulheres judias. Podem-se ter duas deduções que não se anulam: não havia contatos entre mulheres judias e cristãos; mas se houvessem, não eram proibidos por lei. Em ambas as hipóteses há certa dose de misoginia e de descaso com a pretensa honra e dignidade das mulheres e das famílias dos infiéis. (FELDMAN, 2009b, p. 610-611)

Ley 10: Comprar ni tener no deben los judíos por sus siervos hombre ni mujer que fuesen cristianos. Y si alguno contra esto hiciere, debe el cristiano ser vuelto a su libertad y no debe pagar ninguna cosa del precio que fue dado por él, aunque el judío no supiese, cuando lo compró que era cristiano. Mas si supiese el judío que lo era cuando lo compró y se sirviese después de él como de siervo, debe el judío morir por ello. Otrosí prohibimos que ningún judío sea osado de tornar judío su cautivo ni su cautiva, aunque sean moros o moras u otra gente bárbara. Y si alguno contra esto hiciere, el siervo o la sierva a los que tornare judío o judía, mandamos que sea luego por ello libre y sacado del poder de aquel o de aquella cuyo era. Y si por ventura algunos moros que fuesen cautivos de judíos se tornasen cristianos, deben ser luego libres por ello. (Afonso X)

A lei 10 proibia que os judeus tivessem servos cristãos sob o seu domínio, ou seja, ressaltava a impossibilidade de a maioria estar submetida de qualquer forma à minoria. Nos casos em que isso ocorresse, o servo deveria ser liberto de imediato, independentemente de o senhor saber que ele era cristão ou não, sem ter obrigação de ressarcir o seu antigo dono. Se o judeu soubesse, aquando da aquisição do escravo, da sua religião, o comprador deveria morrer.

A norma ainda define que nenhum servo, fosse ele de qualquer crença, poderia ser convertido ao judaísmo pelo seu senhor. Nesses casos, o escravo seria imediatamente liberto. Aqui fica evidente o temor da coroa com o crescimento e com o fortalecimento da comunidade hebraica. No mais, é possível imaginar a quantidade de falsas acusações contra os judeus acerca da sua propriedade sobre um escravo cristão. Nesse sentido, não é absurdo pensarmos que muitos escravizados poderiam se definir como cristãos para fugirem do domínio de seu senhor.

Ley 11: 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. (Afonso X)

A décima primeira lei vinha ao encontro das resoluções do IV Concílio de Latrão que determinava a diferenciação das vestimentas usadas pelos grupos religiosos. Atento às questões de identificação das minorias, o legislador ressaltava a dificuldade que seus súditos tinham para identificar os membros de cada credo, o que gerava grandes problemas, já que facilitava a interação entre eles.

Nesses casos, como pena, o infrator deveria pagar uma multa de dez maravedis de ouro ou, se fosse pobre e não pudesse arcar com o valor, deveria receber dez chibatadas. No entanto, não define, como fariam mais tarde as *Ordenações Afonsinas*, qual o tipo de distintivo os judeus deveriam utilizar, o que mostra que esse "sinal diferenciador estava sendo instituído e legalizado devagar e de maneira parcial" (FELDMAN, 2009b, p. 615).

#### 4.2 *Fuero Real*<sup>53</sup>

O *Fuero Real* (...) era destinado às cidades que ainda não tinham foro, ou àquelas que, embora possuindo um foro, o quisessem substituir por este mais actualizado, que consistia numa compilação de normas jurídicas municipais (FERREIRA, 2006, p. 184).

Da mesma forma que as *Partidas*, o *Fuero Real* é um documento normativo redigido em Castela, durante o reinado de Afonso X (1252-1284), com o objetivo de uniformizar juridicamente o direito daquelas comunidades, evitando, assim, os localismos jurídicos (FERREIRA, 2006). Nele há a regulamentação de diversos aspectos da vida em sociedade, que vão desde a acepção do poder monárquico até a regulamentação das práticas cotidianas, como os roubos, as feiras e as atividades dos físicos. Para o presente trabalho, o *Fuero Real* interessa-nos pelo fato de ter um dos seus títulos dedicado exclusivamente aos judeus, não fazendo o mesmo com qualquer outra categoria étnica ou religiosa. Vejamos de que forma então a minoria judaica é tratada em suas partes.

A estruturação textual interna do *Fuero Real* é constituída por uma série de quatro livros subdivididos em títulos e leis. No Prólogo os leitores da lei são advertidos a observar a importância do código para a manutenção da paz e da ordem social. No primeiro livro é explicada a função da lei, da justiça e do monarca dentro da sociedade. No segundo livro são definidos alguns procedimentos legais acerca da validade dos testemunhos, dos juramentos e dos juízos. No terceiro livro dispõem-se acerca das questões relativas aos bens e a herança. No quarto livro trata-se dos assuntos penais relativos ao adultério, aos procedimentos considerados adequados às diversas questões cotidianas: a regulamentação dos mercados e das feiras, a falsificação de moedas, ao ofício dos físicos e ao trato com os judeus, além de outros temas. (SILVEIRA, 2015, p. 205)

Livro I, Título V

Ley 5: Defendemos que ningun cristiano, nin judío, nin otro ome ninguno non sea osado de comprar, nin de tomar a peños calices, nin libros, nin cruces, nin vestimientas, nin otros ornamentos que sean de la iglesia, e, si alguno lo tomare, entreguelo libremiente a la iglesia sin precio ninguno. Et mandamos, que aquel a

<sup>53</sup>Apenas trabalharemos com os itens que versam sobre os temas de importância para a futura análise das cantigas ou que não tenham sido abordados na exposição feita sobre as *Sietes Partidas*.

qui lo adujieren para empeñar o para vender, que lo recabde e lo tenga que se non pierda, e descubralo luego de guisa que lo non pierda la iglesia cuyo es. Et qui esto non ficier, haya la pena que es puesta contra los que encubren los furtos. (Afonso X)

Mais uma vez, nessa lei 5, proíbe-se a relação direta dos judeus com os símbolos ligados aos ritos sagrados do Cristianismo. Na verdade, a proibição, apesar de também ser direcionada à minoria, tratava da comercialização desses objetos sacros, evitando, assim, o roubo dos mesmos e a sua futura comercialização. Esse simbolismo representa uma "realidade apreendida pelos sentidos e que não tem valor em si, mas como revelação de uma verdade superior, transcendente". Dessa maneira, "a linguagem simbólica se vê como a única que pode desvendar o todo, graças às analogias que suas partes (os símbolos) têm com ele" (FRANCO JUNIOR, 2005, p. 205).

Livro I, Título IX

Ley 4: Mandamos que ningun herege, nin judio, nin moro, non sea vocero por cristiano contra cristiano, nin ciego, nin siervo, nin descomulgado, nin sordo, nin loco, nin ome que non haya hedat complida. (Afonso X)

Essa lei 4, apesar de ser apenas mais uma em que os judeus são proibidos de exercerem alguma atividade jurídica, é interessante por colocá-los junto a outros grupos marginalizados. Um hebreu teria tão pouca credibilidade quanto um surdo, um cego e até um louco.

A condição marginal se caracteriza pela não participação nos privilégios materiais e sociais, na divisão do trabalho e na distribuição dos papéis sociais, nas normas e no ethos social dominantes na sociedade global. São de fato as instituições da ordem estabelecida que procedem à exclusão dos grupos e dos indivíduos considerados como inúteis à ordem comum ou indignos. Estas instituições, através de decisões legislativas e do exercício da justiça, afirmam os modelos de vida e condenam a recusa de participar deles (GEREMEK, 2004, p. 190)

A mesma equiparação ocorre na lei abaixo:

Livro III, Título VI

Ley 16: Defendemos que ningun clerigo nin lego non pueda en vida nin en muerte, judío, nin moro, nin herege, nin ome que non sea cristiano facer su heredero, et si alguno lo ficier non vala, e el rey herede todo lo suyo. (Afonso X)

A lei 16 serve para determinar o direito de herança, algo de suma importância à época. Nela se proíbe que um judeu, bem como outros demais marginalizados, herde qualquer bem de um clérigo ou de um leigo. Se assim acontecer, o espólio deve ser realocado nas mãos do rei.

Ningún cristiano puede donar ningún bien ni inter vivos ni mortis causa a los judíos ni a los moros. De hacerlo así, los bienes pasan a poder del rey. Esta norma procede de fuentes eclesiásticas, ya normativas ya doctrinales. Coincide esta norma con el fuero de Soria, en el que se prohibía tanto a los clérigos como a los laicos que

designasen como herederos a judíos, moros y herejes, bajo la sanción de perder todo lo que heredasen (GONZÁLEZ, 2012, p. 120)

Livro III, Título VII

Ley 3: Quando alguna muger soltera a fijo de algun ome soltero, e el ome lo recibiere por fijo, la madre sea tenida del criar e del gobernar a su costa fastatres años si oviere dont, e si non oviere de qué, crielo a costa del padre et si la muger le criare de lo suyo fasta tres años, el padre lo crie dalli adelante de lo suyo e non lo tenga mas la madre si non quisiere, fueras si el acalle por alguna razon guisada mandare que lo tenga la madre: et si lo mandare, tengalo la madre a costa del padre. Et esto mandamos de los fijos de los cristianos, ca si fuere fijo de cristiano e de mora, o de judia o de muger de otra ley, mandamos que el cristiano lo tenga siempre, e aya la costa del otro asi como sobredicho es: Et si despues de tres años el padre lo negare que non es su fijo, mientras andudieren en pleyto, el padre sea tenuto de dar el govierno fasta que sea judgado el pleyto. Et si non fuer dado por padre, aya las costas de la madre que gelo dava por su fijo con tuerto. Et lo que es dicho de los fijos de los solteros, sea de los fijos de los casados que fueren partidos por santa iglesia por alguna razon derecha. (Afonso X)

A lei 3 determina que os filhos de uniões mistas, ou seja, cristão ou cristã com judeu ou judia, deveriam ser criados pelo progenitor cristão. Assim, "tanto la legislación, como la doctrina canónica establecían normas semejantes, basándose en que tales niños pertenecían a la jurisdicción eclesiástica"(GONZÁLEZ, 2012, p. 123).

Livro III, Título IX

Ley 2: Padre o madre non pueda deseredar sus fijos de bendicion, nin nietos, nin visnietos, nin de alli ayuso, fuera si alguno dellos le firiere por saña o a desonrra, e sil dixiere denuesto devedado, o sil denegare por padre o por madre, o dalli arriba, o sil acusare de cosa porque deva perder el cuerpo o miembro, o seer echado de la tierras, si non fuere la acusanza de cosa que sea contra rey o contra su señorío. Otrosí lo pueda deseredar sil yoguiere con la muger o con la barragana, o sil ficiere cosa porque pueda morir o prender lision, o si por prision de su cuerpo non le quisiere fiar, o si lo enbargar o destorvar de guisa que non pueda facer manda, o si se ficiere herege, o si se tornare moro o judio, o si yoguier en cativo, e non le quisier quitar en quanto podiere. Pero si por aventura padre o madre deseredar por alguna destas cosas fijo o nieto o visnieto, o dent a ayuso asi como sobredicho es, e despues le perdonare o le heredare, que sea heredero asi como era ante. (Afonso X)

Dentre tantos motivos plausíveis para que uma família tivesse o direito de deserdar um filho, estava o fato de ele ter se convertido ao judaísmo. No entanto, em casos em que o deserdado voltasse atrás da sua conversão, ele retomaria os seus direitos como antes os tinha.

Livro IV, Título II - De los judios

Ley 1: Defendemos que ningun judie non sea osado de leer libros ningunos que fablen en su ley e que sean contra ella para desfacerla, ninde los tener ascondidos: et 'si alguno los oviere o los fallare, quemelos a la puerta de la sinagoga conceieramientras. Otrosí defendemos que non lean nin tengan libros a sabiendas que fablen en nuestra ley que sean contra ella para desfacerla: mas otorgamos que puedan leer e tener todos los libros de su ley, asi como les fue dado por Moises e por los otros profetas: et si alguno toviere ó leyer libros contra nuestro: defendimiento, asi como es sobredicho, el cuerpo e el haver esté a mercet del rey. (Afonso X)

O rei judicializa até o que para nós parece ser uma prática cotidiana corriqueira, a saber, o direito à leitura. Nessa lei, há a proibição de os judeus manterem sob o seu domínio



livros que falem mal da fé e dos preceitos católicos, devendo serem queimados em frente às suas sinagogas. Por outro lado, a comunidade judaica tinha o direito de ler os livros que foram dados por Moisés e pelos demais profetas, ou seja, o Antigo Testamento.

se refiere casi exclusivamente al Antiguo Testamento de la Biblia, concluyendo que no se debía permitir a los judíos que destruyeran su propia Ley, es decir el Antiguo Testamento, ya que si se destruía la Ley de Moisés, de la que nacía la Ley de la gracia, se demolía nuestra Ley (GONZÁLEZ, 2012, p. 130)

É interessante notar que se trata de uma lei muito genérica, o que poderia ocasionar falsas denúncias contra essa comunidade de fé. Não se sabe nem ao certo qual seria a pena aplicada ao infrator, já que o seu corpo ficaria à disposição do rei.

O Fuero Real não especifica o que ocorrerá com o corpo do condenado e nem a extensão do poder de quem dele passa a dispor. Não se pode afirmar que ficar com o corpo à mercê corresponda à servidão, mas acreditamos que juridicamente seja próxima desta noção. O que se pode concluir é que esta pena representa uma total ausência de autonomia da pessoa sobre o que define a sua identidade: o seu próprio corpo (SILVEIRA, 2015, p. 225).

Ley 2: Firmemiente defendemos que ningun judío non sea osado de sosacar cristiano ninguno, que se torne de su ley, nin de lo retaiar, e el qui lo ficiere muera por ello, e todo lo que oviere sea del rey. (Afonso X)

Ficava terminantemente proibido judeus fazerem proselitismo religioso, sob pena de serem mortos e de terem os seus bens confiscados pela coroa. O texto é curto e direto, mostrando que não há argumentos para esse tipo de conduta.

Ley 3: Sy el judio dixiere denuesto ninguno contra Dios, o contra santa Mariaa, o contra otro santo, peche x maravedis al rey por cadavegada que lo dixiere, e fagal eldar diez azotes. (Afonso X)

Nos casos em que os judeus falassem qualquer injúria contra Nossa Senhora ou contra Deus, eles deveriam pagar multa e ainda receberiam dez açoites por tal infração. Essa determinação liga-se muito às cantigas de Santa Maria, já que em alguns poemas encontramos a penalização das ações criticadas.

La blasfemia de un judío contra la fe cristiana se castiga con 5 mr. para el rey y una pena física de diez azotes. Las fuentes jurídicas de esta norma no están claras. Ya que por una parte, en el Fuero Juzgo las blasfemias de los judíos contra la fe cristiana son un delito, que está penado por la ley, pero no se explicita la pena que le corresponde. Por otra, la legislación y doctrina canónica sobre este asunto son también muy parcas. Quizás, por que este tipo de delito debía ser castigado por las autoridades seculares (GONZÁLEZ, 2012, p. 130).

Ley 4: Ningun judio nin judia non sea osado de criar fijo de cristiano nin de cristiana, nin de dar su fijo a criar a cristiano nin a cristiana, e el que lo ficiere, peche cincuenta maravedís al rey, e non lo faga mas. (Afonso X)

Bastante resumida e direta, a lei determina que os judeus não poderiam criar filhos de cristãos e de cristãs e vice-versa. Em caso de infração, deveria pagar a multa de cinquenta maravedis e nunca mais voltar a infringir a norma.

Esta ley procede de la legislación eclesiástica, la cual trataba de impedir principalmente la confusión religiosa; pero tampoco se puede descartar que con esta norma se pretendiese evitar que los hijos de los judíos pudieran alcanzar los mismos privilegios que tenían los cristianos, a lo cual se podría unir muy gustosamente el poder secular, o al menos ciertas capas de la sociedad del momento (GONZÁLEZ, 2012, p. 120).

Ley 5: Judío ninguno non faga enprestido a usuras nin de otra manera sobre cuerpo de cristiano ninguno, e el que lo ficiere pierda quanto diere sobrél, e el cristiano puedase yr libremiente quando quisiere, e pena nin pleyto que sobre sí faga para non se poder yr, non vala. (Afonso X)

Fica estabelecido que os judeus não poderiam emprestar tendo como garantia o próprio corpo do cristão. Se assim fizessem, o contrato estaria anulado e o devedor completamente livre de sua dívida. A norma tem por objetivo resguardar o corpo do cristão, o qual, na totalidade, metaforicamente também forma o corpo do reino.

Ley 6: Ningun judio que diere a usuras non sea osado da dar mas caro de tres por quatro por todo el año, e si mas caro lo diere, non vala: et si <lemas tomare, tornelo doblado a aquel de qui lo tomó: etpleyto ninguno que contra esto fuere fecho, non vala. Otrosi mandamos que non sea osado de usar el penno que toviere, nin de lo dara otro que lo use, e el que lo ficiere peche a su dueño la meytadde quanto valiere el penno, e sane el danno que ficiere en el penno: et si pleyto ficiere que lo pueda usar, non vala, fuera si ficiere pleyto que otra usura non gane. Otrosi defendemos que despues que egüare el logro con el cadal, que dalli adelante non logre, nin renueve carta sobrello fasta que sea el año complido, nin otro pleyto engañoso contra esto para ganar de cabo, e si lo ficiere non vala. Et si por alguna guisa mas tomare de lo que manda esta ley, tornelo todo asi como es sobredicho: et esto sea tan bien en cristianos como en ju dios, como en moros, como en todos aquellos que dieren a usuras. (Afonso X)

Aqui se retoma o tema caro aos judeus, ou seja, a usura. Condenada desde o IV Concílio de Latrão, essa prática é rechaçada ao longo do texto do *Fuero Real*. No entanto, o legislador estabelece algumas regras de controle. Assim, fica decidido "que el interés no podía sobrepasar el 25%, con tal de que el prestamista no usase la cosa que se le daba en prenda" (GONZÁLEZ, 2012, p. 134). Trata-se, portanto, de um item para demarcar os regulamentos dos empréstimos em terras afonsinas.

O século XIII é considerado um marco no projeto de consolidação do poder monárquico castelhano, gestado principalmente na corte afonsina e utilizando a lei como um dos seus instrumentos primordiais, tendo o *Fuero Real* como uma das suas maiores expressões. Neste projeto de poder os judeus tiveram um papel considerável dada a sua participação na construção e na execução desse Estado que se visava construir, dada a influência cultural, administrativa e econômica que exerciam no reino castelhano, atuando como intelectuais, funcionários da corte e financiadores de grande parte da luta pela retomada territorial. Apesar de toda a tensão existente fora dos Pirineus em relação às comunidades judaicas e às pressões eclesiásticas para o recrudescimento das regras de convívios dos judeus nas comunidades cristãs, os monarcas castelhanos, reconhecendo a longa tradição da convivência entre judeus e cristãos no espaço peninsular e também cientes da necessidade de dispor das suas riquezas e das suas habilidades, mostraram-se juridicamente tolerantes às comunidades judaicas do reino (SILVEIRA, 2015, p. 226).

Ley 7: Non defendemos que los judíos non puedan guardar sus sabados, e las otras fiestas que manda su ley, e que usen todú las otras cosas que an otorgadas por santa yglesia e por los reyes: et ninguno non sea osado de gelo toller nin de gelo contrallar, et ninguno non los costringa que vengan, nin que enbien a juicio en estos días sobredichos, nin les fagan preynnda, nin afincamiento ninguno porque fagan contra su ley: et otrosi ellos non puedan llamar a juycio a ninguno en estos días. (Afonso X)

Mais um item que cedia o direito aos judeus de guardarem os sábados para as suas atividades religiosas, o que parece ter sido aceito amplamente naqueles reinos, haja vista a recorrência dessa determinação.

Nessas páginas, tentamos mostrar um pouco do que era a condição social dos judeus no reino de Castela e Leão à época de Afonso X. Fica evidente que, apesar de obterem certas concessões deste rei, eles estavam submetidos às vontades da maioria cristã. Eram tempos difíceis para os seguidores da lei mosaica. Sobre as *Siete Partidas* e o *Fuero Real*, já sabemos um pouco; agora é a vez de acessarmos os versos dos poemas medievais galego-portugueses e verificarmos como se configurava a imagem desse grupo no canto dos poetas.

Aos judeus não resta nada mais do que se arrepender de incredulidade e se converter à fé verdadeira. Caso contrário irão queimar nos infernos, como se vê em muitos pórticos de catedrais que realizam baixos relevos sobre o Juízo final e alocam aos judeus, o canto inferior (geralmente o esquerdo) do pórtico, no qual aparecem os pecadores sendo justiciados (FELDMAN, 2016, p. 77).

## 5 A REPRESENTAÇÃO DOS JUDEUS NAS CANTIGAS MEDIEVAIS GALEGO-PORTUGUESAS

As cantigas analisadas a seguir serão divididas em dois grupos: 1) outras em que os judeus apenas são aludidos em algum verso e 2) aquelas em que toda a temática versa sobre os judeus.

Sobre o primeiro grupo de cantigas a serem analisadas, o optamos por apenas reproduzir a estrofe em que os judeus são citados. Nesses trechos, essa minoria serve tão somente como contraexemplo, o que se presta mais como uma “propaganda” contrária a esse grupo do que uma abordagem mais complexa como encontraremos nos demais poemas que serão reproduzidos e estudados na íntegra.

Há três estereótipos mais recorrentes nos poemas: das dezessete cantigas que compõem esse primeiro grupo de análise, duas delas abordam os judeus como hereges, duas como demoníacos e seis os relacionam ao assassinato de Jesus Cristo, ou seja, à figura de deicida.

### *Heresia*

#### Cantiga 2<sup>54</sup>

Esta é de como Santa María pareceu en Toledo a Sant' Alifonssso e déu-ll' ùa alva que trouxe de Paraíso, con que dissésse missa.

(...)

Ben empregou el séus ditos,  
Com' achamos en verdade,  
e os séus bõos escritos  
que fez da virgñidade  
daquesta Sennor mui santa,  
per que sa loor tornada  
foi en Espanna de quanta  
a end' havían deitada  
judéus e a heregía.  
Porên devemos, varões... (Afonso X, 1959, p. 7-8)

#### Cantiga 91

Como Santa Maria deceu do ceo en ha eigreja ante todos e guareceu quantos enfermosy jazian que ardiando fogo de San Marçal.

(...)

E poren dizer-vos quero  
entr' estes miragres seus  
outro mui grand' e mui fero

<sup>54</sup> Todas as cantigas de Santa Maria foram retiradas da obra: AFONSO X, Rei de Castela e Leão; METTMANN, Walter, (Editor). **Cantigas de Santa María**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, 1961, 1964. 3v.

que esta Madre de Deus  
 fez, que non poden contradizer judeus  
 nen ereges, pero queiran dizer al.  
 (...) (Afonso X, 1959, p. 262-263)

Na primeira cantiga, o poeta retoma a história anterior da Espanha, quando ela estava repleta de judeus e de hereges, o que fazia daquela região menos nobre, já que não era comandada plenamente pelos cristãos. Nesse trecho, ainda é possível observar a relação que se faz entre a figura do judeu e a do herege, colocando-os no mesmo patamar.

O mesmo ocorre na segunda cantiga, na qual os judeus mais uma vez aparecem relacionado à figura dos hereges. Por mais que os dois não acreditem na Virgem Maria, eles não podem contradizer e nem negar o belíssimo milagre que a voz poética narra.

Heresias, na sua origem, eram divergências que se estabeleceram no próprio seio do Cristianismo por oposição a um pensamento eclesiástico que tivera sucesso em se fazer considerar “ortodoxo”. A palavra “Ortodoxia”, neste caso, estará em referência à idéia de um “caminho reto” associado a um pensamento fundador original, no caso do Cristianismo a um pretense pensamento que derivaria do Cristo e de seus apóstolos, bem como dos textos bíblicos naquelas de suas interpretações que se queriam considerar as únicas corretas (BARROS, 2008a, p. 126).

Os judeus representavam exatamente esse tipo de herege, já que não acreditam na vinda do Messias encarnado na pessoa de Jesus Cristo. Os católicos de fato enxergavam os hebreus e os hereges como sujeitos similares em suas condutas pecaminosas. Dessa forma, relacioná-los era absolutamente eficaz em se tratando de uma sociedade majoritariamente cristã que combatia as dissidências religiosas.

#### *Ligação com o demônio*

Cantiga 3  
 Esta é como Santa Maria fez cobrar a Theophilo a carta que fizera cono demo, u se tornou seu vassalo.

(...)  
 Pois ar fez perdon aver  
 a Teofilo, un seu  
 servo, que fora fazer  
 per consello dun judeu  
 carta por gâar poder  
 cono demo e lla deu  
 e fez ll' en Deus descreer  
 des i a ela negar.  
 Mais nos faz Santa Maria... (Afonso X, 1959, p. 8-9)

É interessante notar que é por intermédio de um judeu que o cristão consegue ter acesso ao demônio. O hebreu corrompera Theophilo sem nem mesmo precisar da ajuda do capeta. Ele, por si só, já é maligno e ardiloso o bastante para tirar o servo de Cristo do caminho da Verdade.

Os dois inexoráveis inimigos de Jesus, então, na lenda cristã, eram o diabo e o judeu, e era inevitável que o a lenda deva estabelecer uma relação causal entre eles. De fato, a associação dos dois na polêmica cristã parece bastante cedo: João, definitivamente hostil aos judeus, diz deles que eles são de seu “pai, o diabo” (8.44), enquanto Apocalipse (2.9 e 3.9) chama bruscamente uma casa de culto judaica de “sinagoga de Satanás”, um epíteto tornado banal em uso posterior por *repetição constante* (grifo nosso) (TRATCHTEMBERG, 1943, p. 20).

#### Cantiga 264

Como Santa María fez perecer as naves dos mouros que tínnan cercada Costantinópla, tanto que os crischãos poséron a sa imagen na riba do mar.

(...)

E ante que morresse | a Virgen, fora feita  
a semellante dela | por destróir a seita  
dos judéus e do démo, | que sempre nos espreita  
por fazer que caíamos | en érr' e en folía.  
Pois aos séus que ama | defende todavía...

(...) (Afonso X, 1961, p. 34-36)

Como bem citado por Tracthtemberg (1943), já no Novo Testamento, encontramos as duras palavras de João contra os judeus, afirmando que “Vós tendes por pai ao diabo, e quereis satisfazer os desejos de vosso pai” (João 8, 44). Nesse sentido, relacionar essa minoria ao demônio fazia parte daquelas comunidades há tempos, como construção de um imaginário coletivo. No entanto,

Pode-se datar do fim do século XII, o momento em que, devido sobretudo à acentuação das ameaças heréticas, se passa de um estado de relativo equilíbrio na matéria a uma acentuada preocupação pela ação diabólica. A amplitude das ameaças com que se acha confrontada a Igreja, com (...) a pressão turca e a presença dos judeus, explica em parte a atenção obsessiva que é dada ao Diabo. (...) instala-se na cristandade um medo difuso que ajuda a criar a idéia de que está em curso um ataque concentrado contra o cristianismo, um ataque conduzido por uma potência sobrenatural pelo inimigo, o Diabo (MINOIS, 2003b, p. 68).

#### *Deicida*

#### Cantiga 22

Esta é como Santa Maria guardou a un lavrador que non morresse das feridas que lle dava un cavaleiro eseus omees.

(...)

E u o viu seu millo debullar  
na eira, mandou-lle lançadas dar;  
mas el começou a Madr' a chamar  
do que na cruz mataron os judeus.

Mui gran poder á a Madre de Deus... (Afonso X, 1959, p. 64-65)

Não há qualquer referência aos judeus em outra parte dessa cantiga. Sua figura é referendada tão somente para reforçar o papel negativo desse grupo frente à crucificação de Cristo, o que os situa em uma condição de criminosos perpétuos.

Assim, os judeus condenaram-se a uma perpétua servidão, pela sua própria culpa na crucificação de Cristo; e aqueles que assim condenaram o Redentor e que “com tanta misericórdia” foram recebidos na cristandade, mostram a sua ingratidão para com os cristãos, portando-se, como o refere o “provérbio vulgar”, como “rato no saco, serpente no regaço, fogo no peito” (“mus in pera, serpens in gremio, et ignis in

sinu”), justificando-se, deste modo, o perigo da convivialidade e a sua proibição (BARROS, 2016, p. 40).

#### Cantiga 149

Como un preste aleiman dultava do Sacramento do Corpo de Deus e rogou a Santa Maria que lle mostrasse ende a verdade; e Santa Maria assi o fez porque era de boa vida.

(...)

Mas pero o revolves e tanges con tan mãos,  
creendo que pan ést[e], este polos crischãos  
recebeu na cruz morte que judeus e pagãos  
lle deron desonrrada por dar a nos folgura.

(...) (Afonso X, 1959, p. 136-138)

A cantiga narra a visita de Santa Maria a um sacerdote alemão. Bela e formosa, a mãe de Jesus Cristo carrega o próprio filho em seus braços. Mais uma vez, não há qualquer relação do poema com o povo judaico. No entanto, os versos servem para lembrar a todos aqueles que lerem ou escutarem a história de quão cruel foram os judeus com Jesus.

#### Cantiga 238

Esta é como caeu o portal sobre dous judéus que escarnecían a un hóme bõo.

(...)

Non quis catar o maldito | como prendeu carne Déus  
na Virgen e pois predeü | por el mórte dos judéus,  
mais o coraçôn proposo | e todos los sisos séus  
en viltar Santa María, | de que Déus carne fillou.

(...)(Afonso X, 1961, p. 346-348)

Nessa cantiga, encontramos a Santa se vingando de um jogador de dados que zombou do seu poder. Nesses versos, também não há relação direta com a minoria em estudo. No entanto, quando Cristo está presente, o poeta faz questão de mostrar aqueles que foram responsáveis pelo seu assassinato.

Pero Garcia Buralês<sup>55</sup>

(...)

E pois tam boa senhor fez morrer,  
já eu bem sei que me nom fará mal;  
e pois eu d'El nom hei mal a prender  
e a gram coita que hei me nom val,  
por ela, pois que mi a fez morrer Deus,  
El se veja em poder de Judeus  
como se viu já outra vez prender!

(...) (LOPES, 2002)<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Informamos, mais uma vez, que todas as cantigas profanas foram retiradas de LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manuel Pedro et al. Cantigas Medievais Galego Portuguesas. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Disponível em: <http://cantigas.fsh.unl.pt&gt>.

<sup>56</sup> Disponível em: <https://cantigas.fsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=207&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B221.

Essa cantiga de escárnio e maldizer é uma lamentação do poeta que tem o seu maior bem roubado por Deus. A morte da mulher amada deixa o sujeito lírico revoltado com os céus. Ele está triste e melancólico com a partida prematura da moça e, por não existir mal maior do que esse sofrimento, não tem mais que temer os castigos divinos. Por isso, não se controla e deseja também a morte de Cristo. Blasfema raivosamente e faz votos de que Deus se encontre mais uma vez sob domínio dos judeus.

Nesse poema, é interessante perceber a cisão entre o Judaísmo e o Cristianismo. Percebam que Cristo e Deus são por vezes a mesma divindade, não fazendo o poeta distinção alguma entre eles. Isto é um equívoco para a religião judaica em se tratando dessas duas religiões, já que os judeus creem em Deus e não no Messias.

O Cristianismo não retira de sua religião-mãe a condição de eleição, mas separa o “joio do trigo”, o certo do errado e a Eleição da rejeição divina. Negar o Judaísmo é consolidar a condição e a identidade cristã de Povo Eleito e de fé universal e legítima. Para tanto não bastava a negação do Judaísmo. Era preciso entender como este transita de Povo Eleito e receptor da Revelação divina, para se tornar a religião na qual, os seguidores se tornaram cegos, obstinados e acabaram por se tornar deicidas e satânicos (FELDMAN, 2009a, p. 6).

Pedro Amigo de Sevilha  
 (...)
   
E poss'em Mompirlar morar,  
 bem com'el fez, por nos mentir;  
 e ante que cheg'ao mar,  
 tornar-me posso, e departir,  
 com'el depart', em como Deus  
 prês mort'em poder dos judeus,  
 e enas tormentas do mar.  
 (...) (LOPES, 2002)<sup>57</sup>

Martim Soares  
 (...)
   
E diz que viu ãũ judeu  
 que viu prender Nostro Senhor;  
 e haveredes i gram sabor  
 se vo-lo contar, cuidio-m'eu;  
 diz que é [um] judeu pastor,  
 natural de Rocamador,  
 e que há nom[e] Dom Andreu.  
 (...) (LOPES, 2002)<sup>58</sup>

Estes são mais dois exemplos de como a figura dos judeus estava relacionada à morte de Jesus Cristo. Os poemas também não tratam especificamente dessa minoria, sendo a sua aparição tão somente para mostrar à comunidade a vileza do povo de Israel. Vale lembrar que

<sup>57</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1687&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1661, V 1195.

<sup>58</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=114&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 143.



nem sempre essa relação foi tão acentuada. Só por volta do século III é que esse elemento antissemita se potencializou.

A partir dos séculos III e IV, um sentimento antissemita ganhou corpo, alimentado pelo discurso teológico que colocava os judeus no papel demoníaco de “assassinos de Cristo” e pelo próprio processo de desagregação enfrentado pelo Império Romano. A formação dos reinos germânicos em diversos pontos do Ocidente europeu de certa forma garantiu a não perpetuação das práticas antissemitas (SILVEIRA, 2015, p. 206-207).

A segunda cantiga nomeia o judeu: Dom Andreu. Há um outro poema em que saberemos mais sobre a vida desse indivíduo como metonímia de uma comunidade de fé. Mais à frente, ele será devidamente analisado por completo, já que, em seus versos, encontramos algumas informações sobre a condição de existência dessa minoria.

Os judeus, prósperos e numerosos, eram um óbvio bode expiatório para os infortúnios castelhanos, e os pogroms, a partir de 1391, redundaram em conversões semivforçadas (os conversos, por sua vez, tornaram-se suspeitos e perseguidos), no estabelecimento da Inquisição espanhola (1478) e na expulsão dos judeus da Espanha (LOYN, 1989, p. 220).

#### *Incapacidade jurídica do judeu*

Afonso X  
 (...)
   
E pol'amor de Deus, estad'em paz
   
e leixade maa voz, ca rapaz
   
sol nõn'a dev'a teer, nem judeu. (LOPES, 2002)<sup>59</sup>

Os versos mostram a incapacidade jurídica dos judeus em uma sociedade cristã. Como visto na análise das leis nos capítulos anteriores, havia uma série de restrições à minoria que a impossibilitava de exercer o direito com a mesma autonomia e plenitude que a maioria religiosa.

É de se ressaltar o papel de registro histórico de um poema. Se não nos atentarmos para isso, não saberemos, por exemplo, as limitações judiciais a que esse povo judeu estava submetido. Em se tratando de uma cantiga de autoria de Afonso X, certamente parte do imaginário desse rei é versificado nessa sua arte poética.

#### *Ardiloso*

##### Cantiga 51

Esta é como a omage de Santa Maria alçou o geollo e recebeu o colbe da saeta por guardar o que estava pos ela.

(...)
   
E desto vos contar quero ha mui gran demostraça

<sup>59</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=493&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 489, V 72.

que mostrou Santa Maria en terra d'Orlens en França  
 al Con de Peiteus,  
 que un castelo cercara  
 e come judeus  
 a gent' en fillar cuidara.  
 A Madre de Deus...  
 (...) (Afonso X, 1959, p. 146-148)

Essa cantiga é inusitada, pois coloca os judeus como responsáveis por pilhagem. Nas cantigas de Santa Maria, normalmente esse crime é cometido pelos mouros. Em alguns outros registros, como nas crônicas de Fernão Lopes<sup>60</sup>, são os cristãos que, por vezes, roubavam os judeus:

Gastado aquel dia em taes falamentos, na seguinte manhaã tornarom a semelhantes razões; e contando cada uü o que lhe parecia de taes feitos, naceo antreles uü novo acordo, dizendo que era bem de roubar alguüs judeus ricos da Judaria, assi como Dom Iuda, que fora tesoureiro moor del-Rei Dom Fernando, e Dom David Negro, que era grande seu privado, e outros; e que destes poderia aver o Meestre mui gram riqueza pera suportamento de sua honra. E falando uüs com os outros pera o poer em obra, começou-se d'alvoraçar e juntar muito poboo (LOPES, [19--]a, p. 34).

A proposta era negativizar ainda mais a imagem dos hebreus.

### *Judeu respeitando a Virgem Maria e presenciando os seus milagres*

#### Cantiga 71

Como Santa Maria mostrou aa monja como dissesse brevement' «Ave Maria».

(...)  
 De grandes orações sempre, noites e dias.  
 E sen esto rezava ben mil Ave Marias,  
 por que veer podesse a Madre de Messias,  
 que os judeus atenden e que nos ja avemos.  
 Se muito non amamos, gran sandeçe fazemos...  
 (...) (Afonso X, 1959, p. 209-211)

#### Cantiga 333

Como Santa María de Terena guariu üu hóme contreito que andava en carreta mais havia de quinze anos.

(...)  
 Este tíinna os braços | tórtos atrás, e as mãos  
 tórtas assí e os dedos, | e os pées non ben são,  
 ca éran outrossí tórtos | atrás; e esto crischãos  
 viron e judéus e mouros, | daquest' enquisa darí.  
 (...) (Afonso X, 1964, p. 203-205)

Nesta cantiga, os judeus não são descritos como pecadores, malvados e cruéis. Aqui eles aparecem pasmados com Santa Maria. Reconhecem a sua santidade e a sua bondade. Não

<sup>60</sup> No capítulo VI da Crônica de D. Pedro I (LOPES, [19..]a, p. 56), intitulado “Como el-rei mandou degolar dois seus criados porque roubaram um judeu e o mataram”, também há um exemplo de como alguns cristãos eram responsáveis por roubos contra a minoria judaica.

se trata de uma conversão. Eles apenas admiram e respeitam a mãe de Jesus Cristo. Apesar de não seguirem o Messias, os hebreus parecem conviver bem, pelo menos nesse poema, com a imagem da Virgem.

Na cantiga número 333, apenas presenciam um milagre realizado pela Virgem Maria. Ali também não há qualquer pejoração da parte deles, são somente testemunhas das maravilhas da mãe de Cristo. É interessante refletir que os feitos da santa ganham roupagem de verdade, já que até os incrédulos os presenciaram.

### *Conversão*

#### Cantiga 305

Como Santa Maria fez a carta de peedença que tragia a moller pesar mais en a  
balança que ouant' aver poseron na outra

(...)

Que meteu na balança, chos de prata e d'ouro;  
mas mui mais pesou a carta en que avia tesouro  
daquel que perdõar pode crischão, judeu e mouro,  
atanto que en Deus ajan ben firmes sas entenções.

(...) (Afonso X, 1964, p. 130-132)

Nesses versos, fica evidente a bondade de Deus, o qual é capaz de perdoar qualquer pessoa que seja desde que aceite a Cristo como o seu salvador, ou seja, que se converta ao Cristianismo. Afinal, disse Ele, “Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para perdão dos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo” (Atos 2, 38).

### *Judeu teimoso*

Estêvão da Guarda

(...)

E pois ele, às primeiras,  
quer de mim levar o meu,  
come engador judeu,  
em vésperas de Janeiras,  
deitar quer'eu todavia

o ma[s]tique a Dom Macia. (LOPES, 2002)<sup>61</sup>

Nesse poema, os judeus são representados como teimosos. Essa caracterização pode ter a ver com a aversão desse povo em aceitar Cristo como o Messias; afinal, já no Novo Testamento, eles são tratados como o povo casmurro que não reconsiderava certos acontecimentos. São eles:

Homens de dura cerviz, e incircuncisos de coração e ouvido, vós sempre resistis ao Espírito Santo; assim vós sois como vossos pais. A qual dos profetas não perseguiram vossos pais? Até mataram os que anteriormente anunciaram a vinda do Justo, do qual vós agora fostes traidores e homicidas (Atos 7, 51-52).

<sup>61</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1344&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1314, V 919.

*Judeu como cruel*

Estêvão da Guarda

(...)

- Tal eiceïom vos tenh'eu de pôer -  
diss'el a mim - per que do voss'haver  
vos custe tanto que fiquedes nu.

E dixi-lh'eu: - Coraçom de judeu,  
se mi a poserdes, tal vos porrei eu,  
que a sençades bem até o cu. (LOPES, 2002)<sup>62</sup>

No contexto dessa cantiga de escárnio e maldizer, o sintagma “Coraçom de judeu” alude ao comportamento dessa minoria quando se tratava de cobrança de dívidas. No poema, que remete ao universo judicial, um sujeito está ameaçando o outro de abrir um processo contra ele e de retirar-lhe os poucos bens que possuía, como certamente faria um judeu em uma situação como aquela. Nesse sentido, Estêvão da Guarda reproduz a imagem de crueldade e de falta de sensibilidade dos judeus, prestando um poético papel de construção de uma péssima ideia sobre essa minoria junto àquelas comunidades.

em quase todos os aspectos, o judeu "demoníaco" que descrevemos aqui dificilmente se distinguia na mente medieval desses inimigos típicos da cristandade: eles são criaturas do diabo, com quem fazem pactos secretos e a quem eles adoram com rituais obscenos; oferecem sacrifícios aos demônios; conduzem reuniões secretas onde conspiram ações sujas contra a sociedade cristã e blasfemam; zombam e desprezam a fé cristã e profanam seus objetos sagrados (...) eles são cruéis e vorazes (TRATCHTEMBERG, 1943, p. 215).

Passemos agora à análise dos poemas que, por completo, abordam os judeus como temática. Na medida do possível, eles serão interpretados de acordo com o assunto a que se referem, podendo, neste sentido, tratar conjuntamente de mais de uma cantiga ao mesmo tempo.

Cantiga 4

Esta é como a Santa Maria guardou ao fillo do judeu que non ardesse, que seu pai deitara no forno.

A madre do que livrou  
dos leões Daniel  
essa do fogo guardou  
un menõ d' Irrael.

En Beorges un judeu  
ouve que fazer sabia  
vidro e un fillo seu  
ca el en mais non avia  
per quant' end' aprendi eu  
ontr' os crischãos liia

<sup>62</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1334&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1304, V 909.

na escol' e era greu  
a seu padre Samuel.  
A madre do que livrou...

O meniõ o mellor  
leeu que leer podia  
e d' aprender gran sabor  
ouve de quanto oia  
e por esto tal amor  
con esses moços collia  
con que era leedor  
que ia en seu tropel.  
A madre do que livrou...

Por en vos quero contar  
o que ll' avẽo un dia  
de Pascoa que foi entrar  
na eigreja u viia  
o abad' ant' o altar  
e aos moços dand' ia  
ostias de comungar  
e vñ en un calez bel.  
A madre do que livrou...

O judeucõ prazer  
ouve ca lle parecia  
que ostias a comer  
lles dava Santa Maria  
que viia resprandecer  
eno altar u sia  
e enos braços tẽer  
seu fillo Emanuel.  
A madre do que livrou...

Quand' o moç' esta vison  
viu tan muito lle prazia  
que por fillar seu quinnon  
ant' os outros se metia.  
Santa Maria enton  
a mão lle porregia  
e deu lle tal comuion  
que foi mais doce ca mel.  
A madre do que livrou...

Poi-la comuion fillou  
logo dali se partia  
e en cas seu padr' entrou  
como xe fazer soia  
e ele lle preguntou  
que fezera. El dizia:  
"A dona me comungou  
que vi so o chapitel."  
A madre do que livrou...

O padre quand' est' oi u  
creceu lli tal felonia  
que de seu siso saiu  
e seu fill' enton prendia  
e u o forn' arder viu  
mete-o dentr' e choia

o forn', e mui mal faliu  
 como traedor cruel.  
 A madre do que livrou...

Raquel sa madre que ben  
 grand' a seu fillo queria  
 cuidando sen outra ren  
 que lle no forno ardia  
 deu grandes vozes por en  
 e ena rua saia  
 e aque a gente ven  
 ao doo de Raquel.  
 A madre do que livrou...

Pois souberon sen mentir  
 o por que ela carpia  
 foron log' o forn' abrir  
 en que o moço jazia  
 que a Virgen quis guarir  
 como guardou Anania  
 Deus seu fill' e sen falir  
 Azari' e Misael.  
 A madre do que livrou...

O moço logo dali  
 sacaron con alegria  
 e preguntaron ll' assi  
 se se d' algun mal sentia.  
 Diss' el: "Non, ca eu cobri  
 o que a dona cobria  
 que sobelo altar vi  
 con seu fillo, bon donzel."  
 A madre do que livrou...

Por este miragr' atal  
 log' a judea criia  
 e o meniño sen al  
 o batismo recebia  
 e o padre, que o mal  
 fezera per sa folia  
 deron ll' enton morte qual  
 quis dar a seu fill' Abel.  
 A madre do que livrou... (Afonso X, 1959, p. 11-12)

A cantiga narra un caso em que un pai tenta matar o seu próprio filho porque o menino tinha se convertido ao Cristianismo. Esse poema traz algumas informações interessantes sobre os judeus. Logo de início, já sabemos qual profissão exercia o criminoso, trabalhava com a confecção de vidro, mostrando-nos mais uma atividade a que se dedicava essa minoria.

Na segunda estrofe, o poeta conta que o jovem judeu estudava na escola junto com os demais cristãos, o que era proibido, afinal, as comunas eram as responsáveis pela educação da comunidade hebraica. O menino era sabido e inteligente, tanto que se converte ao

Cristianismo, já que, ao ouvir as palavras cristãs, ele percebe que se tratava da mensagem viva da Verdade.

Aliás, foi por esse motivo que o pai se revoltou contra o filho. Como um bom exemplo de judeu, o genitor não aceita a ideia de o mesmo se converter e toma uma atitude absolutamente violenta e ilegal, inclusive: joga o recém convertido dentro do forno onde normalmente preparava os seus vidros. Essa tentativa de assassinato não passará impune, afinal, como determinava Afonso X:

Otrosí decimos que si algún judío o judía de su grado se quisiere tornar cristiano o cristiana, no se lo deben impedir ni prohibir los otros judíos en ninguna manera. Y si algunos de ellos lo apedreasen o lo hiriesen o lo matasen porque se quisiere hacer cristiano, o después que fuese bautizado, si esto se pudiere averiguar, mandamos que todos los que lo matasen y los consejeros de tal muerte o apedreamiento sean quemados. (Afonso X, Partida Séptima. Título XXIV - De los judíos – Ley 6)

Em desespero, a mãe grita por socorro e é prontamente atendida pela população local. O povo retira a criança do forno e presencia a maravilha feita por Santa Maria. Dali o jovem sai ileso da crueldade paterna. Em seguida, aquele que deveria ser o responsável por amar e cuidar da sua prole foi assassinado como previa a lei.

Nesse poema, o judeu é descrito como um sujeito mau, sendo capaz de matar seu próprio filho com requintes de crueldade. Já havia lei determinando que os membros dessa minoria não poderiam impedir ou atentar contra aqueles que quisessem se converter ao Cristianismo. Mas certamente havia alguns indivíduos que não toleravam a troca da fé. Por outro lado, é evidente que a cantiga constrói um perfil do judeu atroz e capaz de tudo para evitar o crescimento da religião cristã.

É de se notar que o caso ocorre em dia de Páscoa, ou seja, dia da ressurreição daquele que foi morto por um judeu. Sendo assim, a cantiga descreve mais uma espécie de ressurreição de uma vítima assassinada também por um hebreu. Sob a proteção de Maria, o crime fracassa.

em 1247, em Valréas, França, um judeu, depois de torturado, confessou que uma criança morta encontrada com ferimentos na testa, nas mãos e nos pés, havia sido crucificada de acordo com o costume judaico de celebrar a comunhão no sábado de Páscoa com o sangue de filhos cristãos (TRATCHTEMBERG, 1943, p. 132).

#### Cantiga 6

Esta é como Santa Maria ressucitou ao menyo que o judeu matara porque cantava Gaude Virgo Maria.

A que do bon rei Davi  
de seu linnage decende  
nenbra lle, creed' a mi,  
de quen por ela mal prende.

Por end' a sant' escritura que non mente nen erra  
nos conta un gran miragre que fez en Engraterra

a Virgen Santa Maria con que judeus an gran guerra  
 porque naceu Jesucristo dela, que os reprende.  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

Avia en Engraterra ùa moller menguada  
 a que morreu o marido con que era casada  
 mas ficou lle del un fillo con que foi mui confortada  
 e log' a Santa Maria o ofereu por ende.  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

O menĩ a maravilla er' apost' e fremoso  
 e d' aprender quant' oia era muit' engẽoso  
 e de mais tan ben cantava tan mans' e tan saboroso  
 que vencia quantos eran en sa terr' e alende.  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

E o cantar que o moço mais aposto dizia  
 e de que se mais pagava quen quer que o oia  
 era un cantar en que diz: "Gaude Virgo Maria"  
 e pois diz mal do judeu que sobr' aquesto contende.  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

Este cantar o menĩo atan ben o cantava  
 que qualquer que o oia tan toste o fillava  
 e por leva-lo consigo conos outros barallava  
 dizend': "Eu dar-ll-ei que jante e de mais que merende."  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

Sobr' esto diss' o menĩo: "Madre, fe que devedes,  
 des oge mais vos consello que o pedir leixedes  
 pois vos dá Santa Maria por mi quanto vos queredes  
 e leixad' ela despenda pois que tan ben despende."  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

Depois, un dia de festa en que foron juntados  
 muitos judeus e crischãos e que jogavan dados  
 enton cantou o menĩo. E foron en mui pagados  
 todos, se non un judeu que lle quis gran mal des ende.  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

No que o moço cantava o judeu meteu mentes  
 e levó o a sa casa pois se foron as gentes  
 e deu lle tal dũa acha que ben atro enos dentes  
 o fendeu bẽes assi ben como quen lenna fende.  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

Poi-lo menĩo foi morto o judeu muit' agĩa  
 soterró o na adega u sas cubas tĩa.  
 Mas deu mui maa noite a sa madre, a mesquĩa,  
 que o andava buscando e dalend' e daquende.  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

A coitada por seu fillo ia muito chorando  
 e a quantos ela via a todos preguntando  
 se o viran. E un ome lle diss'; "Eu o vi ben quando  
 o judeu o levou sigo que os panos revende."  
 A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

As gentes, quand' est' oiron, foron alá correndo  
 e a madre do menĩo braadand' e dizendo:



"Di me que fazes, meu fillo, ou que estás atendendo  
que non vêes a ta madre que ja sa mort' entende."  
A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

Pois diss': "Ai, Santa Maria, Sennor, tu que es porto  
u arriban os coitados, dá me meu fillo morto  
ou viv' ou qual quer que seja, se non, farás me gran torto  
e direi que mui mal erra quen o teu ben atende."  
A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

O meni' enton da fossa, en que o soterrara  
o judeu, começou logo en voz alta e clara  
a cantar "Gaude Maria" que nunca tan ben cantara  
por prazer da Groriosa que seus servos defende.  
A que do bon rei Davi de seu linnage decende....

Enton tod' aquela gente que i juntada era  
foron corrend' aa casa ond' essa voz vëera  
e sacaron o meniõ du o judeu o posera  
viv' e são, e dizian todos: "Que ben recende!"  
A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

A madr' enton a seu fillo preguntou que sentira  
e ele lle contou como o judeu o ferira  
e que ouvera tal sono que sempre depois dormira  
ata que Santa Maria lle disse: "Leva t' ende,  
A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

ca muito per ás dormido dormidor te feziste  
e o cantar que dizias meu ja escaeciste.  
Mas leva t' e di o logo mellor que nunca dissiste  
assi que achar non possa null' om' i que emende."  
A que do bon rei Davi de seu linnage decende...

Quand' esto diss' o meniõ quantos s' i acertaron  
aos judeus foron logo e todolos mataron.  
E aquel que o ferira eno fogo o queimaron  
dizendo: "Quen faz tal feito desta guisa o rende."  
A que do bon rei Davi de seu linnage decende... (Afonso X, 1959, p. 21-23)

A cantiga relata um crime cometido novamente por um judeu. A vítima, mais uma vez, era uma criança. Logo na segunda estrofe, o poeta explica o porquê de a Virgem não gostar dos judeus e de ter contra eles uma grande hostilidade. A minoria não acreditava no Salvador que saiu do ventre de Maria, que por isto lhes queria tanto mal.

Continua o poeta contando a história da vítima: era uma criança órfã de pai, bela, formosa e inteligente. Além disso, cantava tão bem que era maravilha ouvir seu louvor. O menino cantava *Gaude Virgo Maria* que, de tão linda e potente que era a canção, incomodou um judeu.

Apesar de *Las Siete Partidas* proibir a interação entre os membros dos dois credos, em um dia de festa, em que estavam reunidos judeus e cristãos, jogando dados, divertindo-se mutuamente e em conjunto, o menino cantou *Gaude Virgo Maria*, o que agradou a todos do

local, exceto a um judeu, quem certamente não gostava do louvor porque se destinava a mãe daquele em quem ele não acreditava.

Otrosí prohibimos que ningún cristiano ni cristiana convide a judío ni a judía ni reciba otrosí convite de ellos para comer ni beber juntos, ni beba del vino que es hecho por mano de ellos. Y aun mandamos que ningún judío sea osado de bañarse en baño junto con los cristianos (Partida Séptima. Título XXIV - De los judíos – Ley 8).

Quando as pessoas se foram, o judeu capturou o cantor e o levou para a sua casa. Chegando lá, espancou o pobre menino até que ele morresse. Quando viu que o jovem não mais tinha vida, enterrou-o em sua adega. Logo que anoiteceu, a mãe da vítima procurou-o pela cidade, preocupada com o seu filho e temendo que algo tivesse acontecido com ele. Vagou sem ter notícias do seu paradeiro. Eis que um homem disse que tinha visto um judeu, vendedor de panos, levando o garoto com ele. Todos correram até à casa do comerciante e a mãe rogou a Santa Maria para lhe trazer seu filho.

A ausência quase completa de fantasmas na Bíblia deve ter favorecido também a vontade de rejeição dos fantasmas pela cultura cristã. Várias passagens dos Evangelhos manifestam mesmo uma grande reticência com relação a um culto dos mortos: "Deixa os mortos sepultar os mortos", diz Jesus (Mt, 8,21), ou ainda: "Deus não é Deus dos mortos, mas dos vivos" (Mt, 22,32). Por certo, numerosos mortos são ressuscitados por Jesus (e, mais tarde, por alguns de seus discípulos), mas tal milagre — o mais notório possível segundo as classificações posteriores dos hagiógrafos medievais — não é assimilável ao retorno de um fantasma. Ele prefigura a própria ressurreição do Cristo três dias depois de sua Paixão. Antecipa também a ressurreição universal dos mortos no fim dos tempos (SCHMITT, 1999, p. 30).

Feito o milagre, a criança saiu da cova em que estava enterrada cantando *Gaude Virgo Maria*, o que surpreendeu a todos, mas, principalmente, ao criminoso. O rapaz estava intacto e acreditava que tinha apenas cochilado. Novamente, a Santa Virgem salva aqueles que nela acreditam e outra vez mais o judeu é castigado por ter feito mal a um cristão. Nesse caso, tal como recomendava a lei, o assassino é queimado vivo. Para além disso, a sua imagem foi mais uma vez atrelada à de um povo vil, cruel e assassino.

#### Cantiga 12

Esta é como Santa Maria se queixou en Toledo eno dia de ssa festa de Agosto, porque os judeus crucifigavan ua omagem de cera, a semellança de seu Fillo.

O que a Santa Maria mais despraz,  
é de quen ao seu Fillo pesar faz.

E daquest' um gran miragre vos quer' eu ora contar,  
que a Rainha do Ceo quis en Toledo mostrar  
eno dia que a Deus foi corõar,  
na sa festa que no mes d'Agosto jaz.  
O que a Santa Maria mais despraz,  
é de quen ao seu Fillo pesar faz.

O Arcebispo aquel dia a gran missa bem cantou;  
 e quand' entrou na segreda e a gente se calou,  
 oíron voz de dona, que lhes falou  
 piadosa e doorida assaz.  
 O que a Santa Maria mais despraz,  
 é de quen ao seu Fillo pesar faz.

E a voz, com' é, chorando, dizia: « Ay Deus, ay Deus,  
 com' é mui grand' e provada a perfia dos judeus  
 que meu Fillo mataron, sendo seus,  
 e ainda non querem conosco paz. »  
 O que a Santa Maria mais despraz,  
 é de quen ao seu Fillo pesar faz.

Poi-la missa foi cantada, o Arcebispo saiu  
 da eigreja e a todos diss' o que da voz oiú;  
 e toda a gent' assi lhe recodiu:  
 « Esto fez o poblo dos judeus malvaz. »  
 O que a Santa Maria mais despraz,  
 é de quen ao seu Fillo pesar faz.

Entón todos mui correndo começaron logo d'ir  
 dereit' à judaria e acharon, sem mentir,  
 omagem de Jeso-Crist', a que ferir  
 iam os judeus e cuspir-lhe na faz.  
 O que a Santa Maria mais despraz,  
 é de quen ao seu Fillo pesar faz.

E sem aquest', os judeus fezeram uma cruz fazer  
 em que aquela omagem querían logo pōer.  
 E por est' houveron todos de morrer,  
 e tornou-se-lhes en doo seu solaz.  
 O que a Santa Maria mais despraz,  
 é de quen ao seu Fillo pesar faz. (Afonso X, 1959, p. 37-38)

O caso narrado ocorrera em Toledo, ou seja, na terra do rei Afonso X, no momento em que uma missa estava sendo celebrada. No meio da cerimônia, Santa Maria desce dos céus e reclama dos judeus que mataram o seu filho e que continuam zombando da sua dor. Com uma voz piedosa e dolorida, a Virgem conta ao padre que na judiaria havia gente pérfida escarnecendo de Jesus Cristo. Ao ouvir a queixa, o Arcebispo prontamente convocou os fiéis para irem juntos à rua dos hebreus. Ao chegarem lá, logo se viram diante de uma terrível cena: os judeus tinham feito uma imagem do Salvador para crucificá-lo novamente. Como se já não bastasse que o tivessem matado outrora, segundo o poema, a comunidade hebraica insistia em mais uma vez ser má com Jesus.

Este é mais um recorrente exemplo da imagem do judeu ligada ao assassinato de Cristo. Aqui essa minoria é tratada como cruel, assassina, traiçoeira. Não respeitavam nem o Filho e nem tampouco a dor da santa Mãe. Por isso mesmo, como castigo, todos foram mortos, como prescreviam as leis.

Y porque oímos decir que en algunos lugares los judíos hicieron y hacen el día del Viernes santo memoria de la pasión de nuestro señor Jesucristo en manera de

escarnio, hurtando los niños y poniéndolos en cruz o haciendo imágenes de cera y crucificándolas cuando los niños no pueden tener, mandamos, que si fama fuere de aquí en adelante que en algún lugar de nuestro señorío tal cosa sea hecha, si se pudiere averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel hecho que sean presos y recaudados y conducidos hasta el rey, y después que él supiere la verdad, débelos mandar matar vilmente a cuantos quiera que sean (Partida Séptima. Título XXIV - De los judíos – Ley 2).

Cantiga 25<sup>63</sup>

Esta é como a ymagen de Santa Maria falou en testimonio ontr' crischão e o judeu.

Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

E desto vos quero contar  
un gran miragre mui fremoso,  
que fezo a Virgen sen par,  
Madre do gran Rei grorioso,  
por un ome que seu aver  
todo ja despendud' avia  
por fazer ben e mais valer,  
ca non ja en outra folia.  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

Quand' aquel bon ome o seu  
aver ouv' assi despendudo,  
non pod' achar, com' aprix eu,  
d' estrāyo nen de connoçudo  
quen sol ll' emprestido fazer  
quisess'; e pois esto viia,  
a un judeu foi sen lezer  
provar se ll' alg' enprestaria.  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

E o judeu lle diss' enton:  
«Amig', aquesto que tu queres  
farei eu mui de coraçõ  
sobre bon pennor, se mio deres.»  
Disse-ll' o crischão: «Poder  
d'esso fazer non averia,  
mas fiador quero seer  
de cho pagar ben a un dia.»  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

O judeu lle respos assi:  
«Sen pennor non será ja feito  
que o per ren leves de mi.»  
Diz o crischão: «Fas un preito:  
ir-t-ei por fiador meter  
Jeso-Crist' e Santa Maria.»  
Respos el: «Non quer' eu creer  
en eles; mas fillar-chos-ya,  
Pagar ben pod' o que dever

---

<sup>63</sup> Na Legenda Áurea, essa história é contada de uma outra maneira: o cristão que tenta enganar o judeu.

o que à Madre de Deus fia.

Porque sei que santa moller  
foi ela, e el ome santo  
e profeta; poren, senner,  
fillar-chos quer' e dar-ch-ei quanto  
quiscres, tod' a teu prazer.»  
E o crischão respondia:  
«Sas omages, que veer  
posso, dou-t' en fiadoria.»  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

Pois o judeu est' outorgou,  
ambos se foron mantenede,  
e as omages lle mostrou  
o crischão, e ant' a gente  
tangeu e fillou-ss' a dizer  
que por fiança llas metia  
por que ll' o seu fosse render  
a seu prazo sen tricharia.  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

«E vos, Jeso-Cristo, Sennor,  
e vos, sa Madre muit' onrrada,»  
diss' el, «se daqui longe for  
ou mia fazenda enbargada,  
non possa per prazo perder,  
se eu pagar non llo podia  
per mi, mas vos ide pōer  
a paga u mia eu porria.  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

Ca eu a vos lo pagarei,  
e vos fazed' a el a paga,  
por que non diga pois: «Non ei  
o meu», e en preito me traga,  
nen mi o meu faça despender  
con el andand' en preitesia;  
ca se de coita a morrer  
ouvesse, desta morreria.»  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

Poi-lo crischão assi fis  
fez o judeu, a poucos dias  
con seu aver quant' ele quis  
gãou en bōas merchandias;  
ca ben se soub' entrameter  
dest' e ben faze-lo sabia;  
mas foi-ll' o praz' escaecer  
a que o el pagar devia.  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

O crischão, que non mentir  
quis daquel prazo que posera,  
ant' un dia que a vir

ouvesse, foi en coita fera;  
 e por esto fez compõer  
 un' arca, e dentro metia  
 quant' el ao judeu render  
 ouv', e diss': «Ai, Deus, tu o guia.»  
 Pagar ben pod' o que dever  
 o que à Madre de Deus fia.

Dizend' est', en mar la meteu;  
 e o vento moveu as ondas,  
 e outro dia pareceu  
 no porto das aguas mui fondas  
 de Besanç'. E pola prender  
 un judeu mui toste corria,  
 mas log' y ouv' a falecer,  
 que a arc' ant' ele fogia.  
 Pagar ben pod' o que dever  
 o que à Madre de Deus fia.

E pois o judeu esto vyu,  
 foi, metendo mui grandes vozes,  
 a seu sennor, e el sayu  
 e disse-lle: «Sol duas nozes  
 non vales, que fuste temer  
 o mar con mui gran covardia;  
 mas esto quer' eu cometer,  
 ben leu a mi Deus la daria.»  
 Pagar ben pod' o que dever  
 o que à Madre de Deus fia.

Pois esto disse, non fez al,  
 mas correu alá sen demora,  
 e a archa en guisa tal  
 fez que aportou ant' el fora.  
 Enton foi ssa mão tender  
 e fillou-a con alegria,  
 ca non sse podia soffrer  
 de saber o que y jazia.  
 Pagar ben pod' o que dever  
 o que à Madre de Deus fia.

Des i feze-a levar en  
 a ssa casa, e seus deiros  
 achou en ela. E mui ben  
 se guardou de seus conpanheiros  
 que non ll' ouvessen d'entender  
 de como os el ascondia;  
 poi-los foi contar e volver,  
 a arca pos u el dormia.  
 Pagar ben pod' o que dever  
 o que à Madre de Deus fia.

Pois ouve feito de ssa prol,  
 o mercador alí chegava,  
 e o judeu ben come fol  
 mui de rrijo lle demandava  
 que lle déss' o que ll' acreer  
 fora; se non, que el diria  
 atal cousa per que caer  
 en gran vergonna o faria.

Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

O crischão disse: «Fiel  
bõ tenno que t' ey pagado:  
a Virgen, madre do donzel  
que no altar ch' ouvi mostrado,  
que te fará ben connocer  
como foi, ca non mentiria;  
e tu non queras contender  
con ela, que mal t' en verria.»  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

Diss' o judeu: «Desso me praz;  
pois vaamos aa eigreja,  
e se o disser en mia faz  
a ta omagen, feito seja.»  
Enton fillaron-s' a correr,  
e a gente pos eles ya,  
todos con coita de saber  
o que daquel preit' averria.  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

Pois na eigreja foron, diz  
o crischão: «Ai, Majestade  
de Deus, se esta paga fiz,  
rogo-te que digas verdade  
per que tu façás parecer  
do judeu ssa aleivosia,  
que contra mi cuida trager  
do que lle dar non deveria.»  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

Enton diss' a Madre de Deus,  
per como eu achei escrito:  
«A falssidade dos judeus  
é grand'; e tu, judeu maldito,  
sabes que fuste receber  
teu aver, que ren non falia,  
e fuste a arc' asconder  
so teu leito con felonía.»  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia.

Quand' est' o judeu entendeu,  
bes ali logo de chão  
en Santa Maria creeu  
e en seu Fill', e foi crischão;  
ca non vos quis escaecer  
o que profetou Ysaya,  
como Deus verria nacer  
da Virgen por nos todavia.  
Pagar ben pod' o que dever  
o que à Madre de Deus fia. (Afonso X, 1959, p. 70-75)

O poema conta a história de um homem que perdera seus bens ao longo do tempo e que, por isso mesmo, necessitava de um empréstimo para viver. Não encontrando ninguém que pudesse ajudá-lo com qualquer quantia, o cristão recorreu a um judeu. Para tanto, o hebreu exigiu que lhe fosse apresentado um bom penhor, porque só assim teria a garantia de que não seria prejudicado.

O cristão necessitado coloca como fiadores ninguém menos do que Santa Maria e Jesus Cristo na forma de imagens sacras. Aceito o penhor, o judeu decide emprestar o dinheiro, mesmo agindo contra o que determinava a lei, afinal,

Defendemos que ningun cristiano, nin judfo, nin otro ome ninguno non sea osado de comprar, nin de tomar a peños calices, nin libros, nin cruces, nin vestimientas, nin otros ornamentos que sean de la iglesia, e, si alguno lo tomare, entreguelo libremiente a la iglesia sin precio ninguno (Afonso X, Fuero Real, Livro I, Título V, Lei 5).

O devedor, no dia anterior ao pagamento da dívida, decide colocar o dinheiro em uma arca e lançá-la ao mar. Não há qualquer explicação para essa conduta. Um judeu, que estava perto das águas salgadas, ao avistar a barqueta, decidiu pegá-la para si. Contudo, a divindade fez com que magicamente o barquinho voltasse para o meio do mar. Mas o judeu responsável pelo empréstimo conseguiu pegar a barca e levá-la para a sua casa.

Na décima segunda estrofe, o judeu vai ao seu devedor cobrar o valor que lhe era cabido. O cristão convida-o para ir à igreja frente às imagens. Lá o fraudulento hebreu é desmascarado pela própria santa, que conta a todos que ele já havia recuperado o valor que o cristão lhe devia. De modo ríspido, Maria intervém na questão e desmente o judeu perante a todos. Tamanho foi o espanto do infiel, ao ver a Virgem intervindo em favor do cristão, que ali mesmo se ajoelhou e aceitou o Cristianismo como a sua religião.

Nessa cantiga, o judeu não é assassinado e nem tampouco mata algum cristão inocente. Por outro lado, o poema é repleto de adjetivos que costumam aparecer relacionados a essa minoria, tais como maldito, aleivoso, covarde. Defendemos que esses são mecanismos linguísticos que constroem a figura ruim que se pintava da comunidade hebraica.

O que acaba prevalecendo e tendo continuidade são os mitos e a construção do judeu imaginário: deicida, usurário e satânico. A crise religiosa gerada pela ausência de uma reforma efetiva da Igreja nos séculos X e XI e a propagação de heresias dualistas no sul da Europa nos séculos XI a XIII origina uma reação radical da Igreja. O mito de uma conspiração do Diabo com seus aliados: hereges, judeus e outros grupos marginalizados são os alvos deste combate. Não centraremos nosso olhar nesta direção (FELDMAN, 2009b, p. 597).

#### **Cantiga 27**

Esta é como Santa Maria fillou a sinagoga dos judeus e fez dela eigreja.

Non devemos por maravilla teer  
d' a Madre do Vencedor sempre vencer.



Vencer dev' a Madre daquel que deitou  
 Locifer do Ceo, e depois britou  
 o ifern' e os santos dele sacou,  
 e venceu a mort' u por nos foi morrer.  
 Non devemos por maravilla teer...

Porend' un miragre a Madre de Deus  
 fez na sinagoga que foi dos judeus  
 e que os Apostolos, amigos seus,  
 compraran e foran eigreja fazer.  
 Non devemos por maravilla teer...

Os judeus ouveron desto gran pesar,  
 e a Cesar se foron ende queixar,  
 dizendo que o aver querian dar  
 que pola venda foran en receber.  
 Non devemos por maravilla teer...

O Emperador fez chamar ante ssi  
 os Apostolos, e disse-lles assi:  
 «Contra tal querela que or' ante mi  
 os judeus fezeron, que ides dizer?»  
 Non devemos por maravilla teer...

Os Apostolos, com' omees de bon sen,  
 responderon: «Sennor, nos fizemos ben,  
 pois que lla compramos e fizemos en  
 eigreja da que virgen foi conceber.»  
 Non devemos por maravilla teer...

Sobr' esto deu Cesar seu joyz' atal:  
 «Serren a eigreja, u non aja al,  
 e a quaraenta dias, qual sinal  
 de lei y acharen, tal a dev' aver.  
 Non devemos por maravilla teer...

Os Apostolos log' a Monte Syon  
 foron, u a Virgen morava enton  
 Santa Maria, e muy de coraçon  
 a rogaron que os vess' acorrer.  
 Non devemos por maravilla teer...

Assi lles respos a mui santa Sennor:  
 «Daqueste preito non ajades pavor,  
 ca eu vos serei y tal ajudador  
 per que a os judeus ajan de perder.»  
 Non devemos por maravilla teer...

E pois que o prazo chegou, sen falir,  
 mandou enton Cesar as portas abrir,  
 e amba-las partes fez log' alá ir  
 e dos seus que fossen a prova veer.  
 Non devemos por maravilla teer...

Des que foron dentr', assi lles conteceu  
 que logo San Pedr' ant' o altar varreu,  
 e aos judeus tan tost' apareceu  
 omagen da Virgen pintada seer.  
 Non devemos por maravilla teer...

Os judeus disseron: «Pois que a Deus praz  
que esta omagen a Maria faz,  
leixemos-ll' aqeste seu logar en paz  
e non queramos con ela contender.»  
Non devemos por maravilla teer...

Foron-ss' os judeus, e gãou dessa vez  
aquela eigreja a Sennor de prez,  
que foi a primeira que sse nunca fez  
en seu nome dela, sen dulta prender.  
Non devemos por maravilla teer...

Depois Juyão, emperador cruel,  
que a Santa Maria non foi fiel,  
mandou ao poboo dos d' Irrael  
que ll' aquela omagen fossen trager.  
Non devemos por maravilla teer...

E os judeus, que sempr' acostumad' an  
de querer gran mal à do mui bon talan,  
foron y; e assi os catou de pran  
que a non ousaron per ren sol tanger.  
Non devemos por maravilla teer... (Afonso X, 1959, p. 80-82)

A cantiga número 27 descreve a compra de uma sinagoga pelos cristãos que logo em seguida a transformaram em igreja. Os judeus, revoltados com isso, vão ao Imperador se queixar do que tinha ocorrido. De pronto, Cesar determina que a antiga sinagoga fique fechada por quarenta dias para que, durante essa quarentena, os deuses tenham tempo suficiente para dar um sinal atestando de quem seria o lugar sagrado.

Y porque la sinagoga es casa en donde se loa el nombre de Dios, prohibimos que ningún cristiano no sea osado de quebrantarla ni de sacar de allí, ni de tomar ninguna cosa por fuerza, fuera de sí algún hombre malhechor se acogiese a ella, pues a este tal, bien lo pueden pretender por fuerza para llevarlo delante de la justicia. Otrosí prohibimos que los cristianos no metan bestias ni posen en ellas ni hagan embargo a los judíos mientras estuvieren haciendo oración según su ley (Afonso X, Partida Séptima. Título XXIV - De los judíos – Ley 4).

Apesar do que determinava a lei acima, um grande milagre ocorre: por intervenção de Santa Maria, no altar daquele lugar apareceu uma imagem sua pintada. Os judeus pacificamente decidiram abandonar a questão ao reconhecerem o poder da Virgem e o desejo do Senhor que ali se tornasse uma igreja.

No entanto, a querela não se resolveu por definitivo, pois que, quando um novo Imperador foi alçado ao poder, ele, que não era cristão, determinou que os judeus fossem lá na igreja e destruíssem a imagem da Santa. Como são sempre retratados como traiçoeiros e como deicidas, eles assim fizeram.

Na lei 4, Título XXIV, da Partida Sétima, o legislador determina que, se fosse construída uma sinagoga de dimensões maiores do que as das igrejas locais, os judeus

deveriam perder a sua casa de oração para a maioria religiosa. Nesse sentido, não seria absurdo pensarmos que essa cantiga possa ter sido influenciada por algum episódio em que tenha ocorrido algo parecido com o que determinava a lei, como aconteceu em 1420 em Toledo com a sinagoga que fora transformada em igreja de Santa María Blanca<sup>64</sup>.

Sinagoga es lugar donde los judíos hacen oración y tal casa como esta no pueden hacer nuevamente en ningún lugar de nuestro señorío, a menos de nuestro mandato. Pero las que había antiguamente, si acaeciese que se derribasen, puédenlas reparar o hacer en aquel mismo suelo así como antes estaban, no alargándolas más ni alzándolas ni haciéndolas pintar. Y la sinagoga que de otro manera fuese hecha, débenla perder los judíos y ser de la iglesia mayor del lugar donde la hicieren. Y porque la sinagoga que de otra manera fuese hecha, débenla perder los judíos y ser de la iglesia mayor del lugar donde la hicieren (Afonso X, Partida Séptima. Título XXIV - De los judíos – Ley 4).

### **Cantiga 34**

Esta é como Santa Maria fillou dereito do judeu pola desonrra que fezera a sua omagen.

Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento  
quen contra Santa Maria filla atrevemento.

Poren direi un miragre, que foi gran verdade,  
que fez en Costantinoble, na rica cidade,  
a Virgen, Madre de Deus, por dar entendimento  
que quen contra ela vay, palla é contra vento.  
Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento  
quen contra Santa Maria filla atrevemento.

Ha omage pintada na rua siya  
en tavao, mui ben feita, de Santa Maria,  
que non podian achar ontr' outras mais de cento  
tan fremosa, que furtar foi un judeu a tento  
Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento  
quen contra Santa Maria filla atrevemento.

De noit'. E poi-la levou sso ssa capa furtada,  
en ssa cas' a foi deitar na camara privada,  
des i assentous-ss' aly e fez gran falimento;  
mas o demo o matou, e foi a perdimento.  
Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento  
quen contra Santa Maria filla atrevemento.

Pois que o judeu assi foi mort' e cofondudo,  
e o demo o levou que nunc' apareçudo  
foi, un crischão enton con bon ensinamento  
a omagen foi sacar do logar balorento.  
Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento  
quen contra Santa Maria filla atrevemento.

E pero que o logar muit' enatio estava,  
a omagen quant' en si muy bõo cheiro dava,  
que specias d'Ultramar, balssamo nen onguento,  
non cheiravan atan ben com' esta que emento.

<sup>64</sup>ESPAÑA, Portal Oficial de Turismo da. **Sinagoga de Santa María La Blanca**. Disponível em: <<https://www.spain.info/>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento  
quen contra Santa Maria filla atrevemento.

Pois que a sacou daly, mantenenente lavou-a  
con agua e log' enton a ssa casa levou-a,  
e en bon logar a pos e fez-lle comprimento  
de quant' ouve de fazer por ayer salvamento.  
Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento  
quen contra Santa Maria filla atrevemento.

Pois lle tod' esto feit' ouve, mui gran demostrança  
fez y a Madre de Deus, que d' oyo semellança  
correu daquela omage grand' avondamento,  
que ficasse deste feito por renenbramento.  
Gran dereit' é que fill' o demo por escarmento  
quen contra Santa Maria filla atrevemento. (Afonso X, 1959, p. 100-101)

O poema nos conta sobre um inusitado furto: um judeu roubara uma imagem de Santa Maria que tinha uma capa como adereço. O ladrão levou para o seu quarto os objetos furtados e, equivocadamente, vestiu o manto sagrado da Virgem e foi-se deitar. O demo, que o confundiu com a Mãe de Cristo, matou o infiel. Mais uma vez, podemos ver a cantiga narrando uma conduta rechaçada pelas leis.

Defendemos que ningun cristiano, nin judfo, nin otro ome ninguno non sea osado de comprar, nin de tomar a peños calices, nin libros, nin cruces, nin vestimientas, nin otros ornamentos que sean de la iglesia, e, si alguno lo tomare, entreguelo libremiente a la iglesia sin precio ninguno. Et mandamos, que aquel a qui lo adujieren para empeñar o para vender, que lo recabde e lo tenga que se non pierda, e descubralo luego de guisa que lo non pierda la iglesia cuyo es. Et qui esto non ficiere, haya la pena que es puesta contra los que encubren los furtos (Afonso X, Fuero Real, Livro I, Título V, Lei 5).

Do criminoso, nunca mais se teve notícias. Quanto à bela imagem, foi resgatada do quarto malcheiroso por um sábio cristão. Apesar de estar em um cômodo de tão terrível fedor, a figura de Maria emanava delicioso cheiro que nem mesmo as especiarias do ultramar seriam melhores.

O símbolo representava um contrato. Era a referência a uma unidade perdida, lembrando e nomeando uma realidade superior e oculta. No pensamento medieval, “cada objeto material era considerado como a figuração de alguma coisa que lhe corresponderia num plano mais elevado, e tornava-se, deste modo, seu símbolo”. O simbolismo era universal, e pensar era uma perpétua descoberta de significações ocultas, uma constante “hierofania” (LE GOFF, 2005, p. 331-332).

É interessante notar o humor que se faz presente nesse poema, sobretudo na quarta estrofe, em que o demo confunde o judeu com Santa Maria. A imagem de um homem, possivelmente barbudo, vestindo a capa de uma santa é hilária.

Até o século XII o mundo era demasiado encantado para permitir a Lúcifer ocupar todo espaço do medo, do temor ou da angústia. O pobre diabo tinha concorrentes demais para reinar absoluto, ainda mais porque o teatro do século XII fazia dele uma imagem de paródia ou francamente cômica, retomando o veio popular referente ao Mal ludibriado. (MUCHEMBLED, 2001, p. 31)

## Cantiga 85

Como Santa Maria livrou de morte un judeu que tiinnan preso hus ladrões, e ela soltó-o da prijon e feze-o tornar crischão.

Pera toller gran perfia  
ben dos coraçõs,  
demostra Santa Maria  
sas grandes visiões.

Onde direi un miragre que en Englaterra  
demostrou Santa Maria, a que nunca erra,  
por converter un judeu que prenderan ladrões,  
a que chagas grandes deran e pois torçillões.  
Pera toller gran perfia  
ben dos coraçõs,  
demostra Santa Maria  
sas grandes visiões.

Os ladrões que fezeron est' eran crischãos;  
e poi-lo ouveron feito, ataron-ll' as mãos  
e os pees e deron-lle muitas con bastões,  
que lles esterlis désse, ca non pipiões.  
Pera toller gran perfia  
ben dos coraçõs,  
demostra Santa Maria  
sas grandes visiões.

Desta guisa o teveron fora do camo  
atad' en ha gran casa vella, o mesquinno;  
e deron-lle pan e agua aqueles peões,  
en tal que lles non morress' e ouvessen quinnões  
Pera toller gran perfia  
ben dos coraçõs,  
demostra Santa Maria  
sas grandes visiões.

Do seu aver. Mais el conas pas que sofria  
adormeceu, e en sonnos viu Santa Maria  
mais fremosa que o sol; e logo ll' as prijões  
quebrantou, e foi guarido de todas lijões.  
Pera toller gran perfia  
ben dos coraçõs,  
demostra Santa Maria  
sas grandes visiões.

E pois que sonnou aquesto, foi logo desperto,  
ar viu-a espert' estando, de que foi ben çerto;  
e por saber mais quen era, fez sas orarçõs  
que lle dissesse seu nome, e dar-ll-ia dões.  
Pera toller gran perfia  
ben dos coraçõs,  
demostra Santa Maria  
sas grandes visiões.

E ela lle disse logo: «Para-mi ben mentes,  
ca eu são a que tu e todos teus parentes  
avedes mui gran desamor en todas sazões,  
e matastes-me meu Fillo come mui felões.  
Pera toller gran perfia  
ben dos coraçõs,

demonstra Santa Maria  
sas grandes visões.

E poren mostrar-te quero o ben que perdedes  
e o mal que, pois morrerdes, logo averedes,  
que en min e en meu Fillo vossas entenções  
tornedes e reřebades bõos gualardões.»

Pera toller gran perfia  
ben dos corações,  
demonstra Santa Maria  
sas grandes visões.

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

Pera toller gran perfia  
ben dos corações,  
demonstra Santa Maria  
sas grandes visões.

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

Pera toller gran perfia  
ben dos corações,  
demonstra Santa Maria  
sas grandes visões.

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

Pera toller gran perfia  
ben dos corações,  
demonstra Santa Maria  
sas grandes visões.

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

Pera toller gran perfia  
ben dos corações,  
demonstra Santa Maria  
sas grandes visões.

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

Pera toller gran perfia  
ben dos corações,  
demonstra Santa Maria  
sas grandes visões.

Pois que Santa Maria lle diss' este fazfeiro,  
leixó-o; e el foi-sse log' a un mōesteiro  
u achou un sant' abade con seus conpannões,

que partiron mui de grado con el sas rações.  
 Pera toller gran perfia  
 ben dos corações,  
 demostra Santa Maria  
 sas grandes visões.

E pois que ant' o convento contou quanto vira,  
 o abad' o fez crischão logo sen mentira;  
 e deste feito foron pelas terras pregões,  
 por que a Santa Maria deron ofreções.  
 Pera toller gran perfia  
 ben dos corações,  
 demostra Santa Maria  
 sas grandes visões. (Afonso X, 1959, p. 246-248)

A cantiga narra um sequestro de um judeu feito por dois cristãos. Logo de início a temática já nos cria estranheza; afinal, coloca a maioria como criminosa. Ao longo do poema, são suscitadas várias imagens místicas, como a do diabo, do céu, do inferno. Por meio do medo, o texto educa aqueles que iriam ler os seus versos.

Segurança principalmente no além, onde o paraíso promete aos eleitos uma vida finalmente livre de medos, de más surpresas e de morte. No entanto, ainda assim, quem pode ter certeza da salvação? O medo do inferno prolonga a insegurança terrestre. O Purgatório, no século XIII, trará um suplemento de possibilidades de salvação (LE GOFF, 2005, p. 184).

Apesar de a Virgem salvar o pobre judeu que fora agredido violentamente pelos cristãos, antes da salvação, os versos condenam a religião judaica e mostram que é para o inferno aonde vão os judeus. A minoria é novamente ligada ao assassinato de Jesus Cristo mesmo quando, em um final inusitado, Santa Maria vem, como em uma espécie de Deus ex-machina<sup>65</sup>, salvar o pecador hebreu.

As práticas pedagógicas cristãs, empreendidas durante a Idade Média, em diferentes períodos, serviram de elemento importante para que a igreja católica prosseguisse com sua hegemonia nos territórios de sua influência. (...) Homens, mulheres e crianças, nesse contexto, foram subtraídos da espontaneidade das sensações físicas e do planejamento da própria existência, submetidos a uma série de códigos de conduta e critérios moralizantes que operaram o mapear de todas as suas relações sociais – assim como a relação consigo próprios, através de um discurso interior rígido e disposto a identificar o pecado mesmo no pensamento. Culpa, medo e pecado, por tudo isso, atravessam a constituição do sujeito medieval, imerso em uma pedagogia cristã austera e impiedosa. (...) A educação cristã na Idade Média, desse modo, legitima a formação de um sujeito atormentado pelos seus impulsos, envolvido por um imaginário carregado de demônios e cenários punitivos, e disposto a julgar-se sistematicamente – conduzido, finalmente, a uma posição social passiva e fragilizada (OLIVEIRA, 2012, p. 28)

### **Cantiga 89**

Esta é como hua judea estava de parto en coita de morte, e chamou Santa Maria e logo a aquela ora foi libre.

<sup>65</sup> Deus ex machina, deus por meio da máquina: trata-se de recurso pelo qual, diante de uma situação cênica sem solução, o poeta faz surgir uma entidade supramundana que garanta a unidade dramática (RASLAN FILHO, 2015, p. 55).

A Madre de Deus onrrada  
 chega sen tardada  
 u é con fe chamada.

E un miragre disto  
 direi que fez a groriosa  
 Madre de Jhesu Cristo,  
 a Rea mui piadosa,  
 por ha jude' astrosa  
 que era coitada  
 e a morte chegada.  
 A Madre de Deus onrrada...

Ca o prazo chegado  
 era en que parir devia,  
 mas polo seu peccado  
 aqesto fazer non podía,  
 porque de Santa Maria  
 non creya nada  
 que verdad' é provada.  
 A Madre de Deus onrrada...

Ela assi jazendo,  
 que era mais morta ca viva,  
 braadand' e gemendo  
 e chamando-sse mui cativa,  
 con tan gran door esquiva,  
 que desanparada  
 foi; e desasperada  
 A Madre de Deus onrrada...

Era ja d' aver vida  
 nen lle prestaren meeças.  
 Porend' a mui comprida  
 Rea das outras reas,  
 acorredor das mesquinhas,  
 sen gran demorada  
 Il' ouve log' enviada  
 A Madre de Deus onrrada...

Tamanna craridade  
 ben come se o sol entrasse  
 aly; e de verdade  
 lle diss' ha voz que chamasse  
 de coraçõ e rogasse  
 a santivigada  
 a benaventurada  
 A Madre de Deus onrrada...

Madre de Deus con rogo,  
 que é cha de gran vertude.  
 E ela o fez logo,  
 e ouve fillo e saude,  
 porque cedo, se mi ajude  
 Deus, foi delivrada  
 e a ssa madre dada.  
 A Madre de Deus onrrada...

Pois Maria oyron



as judeas que a guardavan  
 chamar, todas fugiron  
 da casa e a dostavan  
 e «ereja» a chamavan  
 muit' e «renegada»  
 e «crischãa tornada.»  
 A Madre de Deus onrrada...

Mais ela, por peleja  
 non aver con essas sandias,  
 dereit' aa eigreja  
 se foi depo-los treinta dias,  
 que non atendeu Messias,  
 mais de-la entrada  
 foi logo batiçada.  
 A Madre de Deus onrrada...

E trouxe dous menynnos  
 sig' aquel fill' e ha filla;  
 e macar pequenos  
 eran, por los de peccadilla  
 tirar, en Santa Cezilla,  
 na pia sagrada,  
 os fez dessa vegada  
 A Madre de Deus onrrada...

Ambos fazer crischãos,  
 contando como ll' avera  
 do fill' e como sos  
 seus nenbros todos ll' enton dera  
 Santa Maria; e fera-  
 mente foi amada  
 por aquest' e loada.  
 A Madre de Deus onrrada... (Afonso X, 1959, p. 257-259)

O poema conta-nos a história de uma mulher em situação de parto. Segundo a cantiga, por ser pecadora, a parturiente judia não estava tendo uma boa hora e, mais morta do que viva, já se despedia da vida. Foi então que rogou à Virgem, que lhe veio socorrer. O tema da morte em trabalho de parto era algo que assustava a todas as mulheres à época, afinal, as péssimas condições matavam muitas dessas incipientes mães. Por isso, em um momento de tanta fragilidade e de medo, nada melhor do que clamar ao céu católico.

Na verdade, os partos de alto risco que provocavam a morte das parturientes faziam parte do cotidiano medieval (...) [havia] o predomínio de gravidezes prejudicadas por deficientes condições alimentares e sanitárias, como as dificuldades sentidas pela medicina então praticada no lidar com imprevistos, complicações e emergências que poderiam surgir durante o parto. A idade das parturientes era também um sério factor (OLIVEIRA, 2015, p. 32).

Dessa maneira, a parturiente, judia astrosa, pecadora por excelência, era um contraexemplo do que as grávidas deveriam ser. Para não correr o risco de sofrer na hora do parto, nada melhor do que ser cristã e seguidora de Maria, de Jesus e da Igreja Católica. As suas amigas, que presenciaram o grande milagre, ainda assim repudiaram a sua conversão, o

que vai de encontro à legislação, segundo a qual nenhum convertido poderia ser repudiado, como já vimos anteriormente.

Cantiga 107

Como Santa María guardou de mórte ùa judéa que espenaron en Segóvia; e porque se acomendou a ela non morreu nen se firiu.

Quen crevér na Virgen santa,  
ena coita valer-ll-á.

Dest' un miragr', en verdade,  
fez en Segóvi' a cidade  
a Madre de piédade,  
qual este cantar dirá

dña judéa achada  
que foi en érr' e fillada  
e a esfalfar levada  
dña pena qu' i está

muit' alta e muit' esquiva.  
E ela diss': Ai, cativa,  
como póde ficar viva  
quen daquí a caer há,

senôn se Déus xe querría!  
Mas tu, Reínna María,  
u crischãidade fía,  
se tal és com' oí ja

que acórre-las coitadas  
que ti son acomendadas,  
ontre toda-las culpadas  
val a mi, ca mestér m' há.  
Quen crevér na Virgen santa...

E se ficar viv' e sãa,  
lógo me farei crischãa  
ante que seja mannãa  
cras, u al non haverá.  
Quen crevér na Virgen santa...

Os judéus que a levaron  
na camisa a leixaron  
e lógo a espenaron,  
dizendo: “Alá irá!”  
Quen crevér na Virgen santa...

Mais pois dalí foi caúda,  
da Virgen foi acorruda;  
porên non foi pereçuda,  
pero caeu lonj' alá

jus' a pé dña figueira,  
e ergeu-se mui ligeira-  
ment' e foi-se sa carreira  
dizendo: “Sempre será

bêeita a Groriosa,  
Madre de Déus preciosa,

que me foi tan piadosa;  
e quena non servirá?”  
Quen crevér na Virgen santa...

E chegou aa eigreja  
daquela que sempre seja  
bêeita, u mui sobeja  
gente viu, e diss': “Acá

vĩid' e batiçar-m-edes,  
e tal miragr' oïredes  
que vos maravillaredes,  
e tod' hóm' assí fará.”  
Quen crevér na Virgen santa...

E tan tóst' aquela gente  
a batiçou mantenede;  
e foi sempre ben creente  
da que por nós rogará

a séu Fillo gorrioso  
que nos seja piadoso  
eno día temeroso  
quando julgar-nos verrá.  
Quen crevér na Virgen santa... (Afonso X, 1961, p. 19-21)

Logo de início, vale ressaltar que a imagem das mulheres judias, nas cantigas de Santa Maria, nunca está ligada a condutas reprováveis ou diabólicas. Elas apenas precisam se converter ao Cristianismo, cabendo ao judeu a figura de cruel, imoral e demoníaco. Tanto é que nesse poema os dois criminosos são homens hebreus e a pobre vítima, acolhida pela santa, é uma mulher judia.

O poema nos conta a história de uma judia que foi roubada por dois companheiros de fé. Desesperada e sozinha, em um lugar que parecia não conhecer, ela roga pelo socorro da Virgem, no que é prontamente atendida. Há de se pensar que ela só se converte frente ao perigo da morte, ou seja, somente em um momento de tamanho desespero que a vontade de seguir a Cristo toca-lhe o coração. Afinal,

nenhum ser humano está livre do medo da morte, e todos os medos que temos estão, de alguma forma, relacionados a ele”. A presença, ou ausência, da morte influi no ser humano, é uma inevitabilidade angustiante para o homem. De modo que, a representação simbólica está diretamente ligada ao medo (MORAES; BRESSAN; OSNILDO, 2017, p. 213).

Cantiga 108  
Como Santa Maria fez que nacesse o fillo do judeu o rostro atras, como llo Merlin rogara.

Dereit' é de ss' end' achar  
mal quen fillar perfia  
contra Santa Maria.

E daquest' o contar  
que avo a Merlin

que ss' ouve de rezõar  
 con un judeu alfaqui[n]  
 que en tod' Escoça par,  
 como disseron a mi[n],  
 de saber non avia.  
 Dereit' é de ss' end' achar...

E começou a falar  
 aquel judeu traedor  
 ena Virgen e jurar  
 muito palo Criador,  
 que en ela encarnar  
 nunca quis Nostro Sennor,  
 nen seer non podia.  
 Dereit' é de ss' end' achar...

Merlin ouve gran pesar  
 u ll' oyu esto dizer  
 e disse: «Se Deus m' anpar,  
 ante podo ben seer;  
 ca o que terra e mar  
 fez per seu mui gran poder,  
 esto ben o faria.»  
 Dereit' é de ss' end' achar...

O judeu a perfiar  
 começou e disse: «Non  
 podo Deus nunca entrar  
 en tal logar per razon;  
 ca o que foi enserrar  
 en ssi quantas cousas son,  
 como ss' enserraria?»  
 Dereit' é de ss' end' achar...

Merlin muit' a assannar  
 se fillou e log' ali  
 os gollos foi ficar  
 en terra e diss' assi:  
 «Madre do que nos salvar  
 vo, este diz de ti  
 o que non debería.  
 Dereit' é de ss' end' achar...

Poren te quero pregar  
 que, com' eu de certo sei  
 que o teu foi sen dultar,  
 que o que te rogarey  
 queras agora' mostrar  
 a este da falssa ley  
 que anda con folia,  
 Dereit' é de ss' end' achar...

Que ssa moller enpreñar  
 foi; o que lle nacer en  
 queras tu assi guisar  
 que com' outr' o rostro ten  
 adeante por catar,  
 tenna atras, e des en  
 and' assi todavia.»  
 Dereit' é de ss' end' achar...

E o praz' uviou chegar  
 que a judea pariu;  
 mas ben se podon sinar  
 quen aquel seu fillo viu,  
 ca atal o gerar  
 fez Deus como llo pediu  
 Merlin con felonía.  
 Dereit' é de ss' end' achar...

Que o rostro lle tornar  
 fez Deus o deant' atrás,  
 como lle fora rogar  
 o fillo de Sathanas  
 por en vergonna deitar  
 a seu padre Cayphas,  
 que ant' o non criya.  
 Dereit' é de ss' end' achar...

Poren seu padre matar  
 o quis logo que naceu;  
 mas Merlin o fez guardar,  
 que o mui ben entendeu,  
 e polos judeus tirar  
 de seu erro, pois creceu,  
 con el os convertía.  
 Dereit' é de ss' end' achar... (Afonso X, 1961, p. 22-24)

Nessa cantiga, um judeu, contrário ao que preconizavam as leis afonsinas, blasfema contra a Virgem ao afirmar que ela não gerou em seu ventre o Messias. Eis que surge um defensor de Maria que possui o nome de uma figura bastante conhecida no imaginário ibérico medieval: Merlin. Nesse poema, ele se ajoelha, após ouvir tal insulto contra ela, e pede um severo castigo para o pecador. Reparem que não é ele próprio quem castiga, mas a Mãe de Jesus.

Aliás, a figura de Merlin, antes de ser parte da literatura arturiana da Península Ibérica, é protagonista de obras alheias como as composições da lírica trovadoresca, pois Merlin se encontra em uma cantiga de Santa Maria, a número 108 (Como Santa Maria fez que nacesse o fillo do judeu o rostro atrás, como llo Merlin rogara) (...) na obra de Afonso X não se representa a imagem ortodoxa de Merlin nem textualmente, nem figurativamente porque na composição chama de Merlin um homem aparentemente comum que convida um judeu a se converter ao cristianismo. Assim, também a iluminura relacionada não mostra o Merlin “tradicional”, mas um “simples” humano vestido de vermelho e de touca branca debaixo de um chapéu preto sem ponta. Portanto, aqui Merlin tornou-se uma figura bastante comum que se desenraizou do seu contexto mágico original (RINALDI, 2016, p. 10).

Como pedido, a esposa do judeu engravida e dá luz a uma criança com o rosto virado para trás. O pai, revoltado e com repulsa da sua cria, decide matar o bebê, atitude comum naqueles tempos. No entanto, Merlin toma o recém-nascido para si, cuida dele e o educa na fé de Cristo.

na Idade Média o abandono passou a ser condenado e as pessoas com deficiência começaram a receber abrigo em asilos e conventos, principalmente. Porém, nesse

período, era comum a crença de que a deficiência seria um castigo de Deus por pecados cometidos e, por isso, os indivíduos com deficiência eram alvo de hostilidade e preconceito (SILVA, 2010, p.40-41).

Vale lembrar que a blasfêmia era condenada pelas leis do reino e pelos preceitos da religião. No poema, apesar de o judeu pecar dessa maneira, ele não foi condenado penalmente, recebendo, de modo diverso, uma pena divina. Por sorte, ele não teve um castigo físico. Apesar disso, ele fica marcado pela cantiga como aquele que blasfema contra a Virgem e, por isso, é castigado cruelmente.

todo aquele que sanhudamente renegar a Deus ou a Santa Maria, se for fidalgo, cavaleiro ou vassalo, pague por cada vez que renegar mil reis para a arca da piedade; e se for peão, deem-lhe vinte açoites no Pelourinho e enquanto estiverem açoitando metam-lhe pela língua uma agulha até os açoites acabarem. E aquele que renegar algum santo, se for fidalgo ou cavaleiro, pague quinhentos reis e se for peão que ande ao redor da igreja com uma corda ao redor do pescoço cinco sextas-feiras (D. Afonso V, Ordenações afonsinas. Livro V, título LXXXXVIII).

#### Cantiga 109

Como Santa Maria livrou un ome de cinco diaboos que o querian levar e matar.

Razon an os diabos de fogir  
ant' a Virgen que a Deus foi parir.

Dereito fazen de ss' ir perder  
ant' a de que Deus quiso nacer;  
ca per ela perderon seu poder  
de guisa que nos non poden nozir.  
Razon an os diabos de fogir...

Dest' un miragre quero contar  
que fez a Virgen que non á par  
nen averá mentr' o mundo durar,  
esto vos posso jurar sen mentir.  
Razon an os diabos de fogir...

O miragre foi en tal razon:  
cinco diabos ha sazón  
s' assaron e fillaron enton  
todos un ome polo mal bailir.  
Razon an os diabos de fogir...

Pera Salas en cam' entrou;  
quand' a vista do logar chegou,  
essa companna assi s' espantou  
que o non leixaron adeant' ir  
Razon an os diabos de fogir...

Aquel ome, segund' aprendi,  
ta que dous frades veron y  
mores, que o levaron dali  
aa eigreja logo sen falir,  
Razon an os diabos de fogir...

Querelando-sse, com' apres' ei,  
os demões da Madre do Rey  
dos Ceos en como vos eu direi:

«Esta nos fará dest' ome partir.»  
Razon an os diabos de fogir...

Un judeu os conjurou por Deus  
que dissessen porque os judeus  
non fillavan. Diss' un demo: «Ca meus  
sodes e punnades de me servir.  
Razon an os diabos de fogir...

Por esto non vos fazemos mal,  
ca sodes todos nossos sen al;  
mai-los que do batismo o sinal  
tragen, aqueles ymos percodir.»  
Razon an os diabos de fogir...

Esto dito, foguei o judeu;  
mai-los diabos, com' aprix eu,  
cada un deles logo sinal deu  
quando ouveron do om' a sair.  
Razon an os diabos de fogir...

Desto deron todos gran loor  
a Santa Maria, que sabor  
á de valer sempr' ao pecador  
e d' os diabos sempre destróir.  
Razon an os diabos de fogir... (Afonso X, 1961, p. 25-26)

Essa cantiga não trata especificamente dos judeus. Na verdade, há três estrofes em que a imagem desse grupo é construída. Nesses trechos, eles são caracterizados, pelo próprio demônio, como seguidores do diabo e, por isso mesmo, o mal não se preocupava em infernizar as suas vidas. Satanás quer atormentar aqueles que não o seguem, o que não é o caso dos hebreus.

O Demônio entra no cotidiano através dos sermões, das pregações e da luta diária entre monges e hereges. Associar os judeus ao diabo é um fato rotineiro, na realidade medieval. (...) A bruxaria e o satanismo são associados a eles. O Shabat (Sábado judaico, dia de descanso) é confundido com o Sabá das bruxas (FELDMAN, 2000, p. 110).

Ressaltamos que essa relação da imagem do judeu com o demônio poderia se dar por meio da falta de conhecimento acerca de algumas superstições que essa minoria possuía. Vendo certas atitudes da comunidade hebraica, os cristãos prontamente julgavam que se tratava de feitiçaria.

Em sua ignorância da religião judaica, as pessoas rapidamente perceberam um esquema diabólico para fazer mágica contra os cristãos em atos rituais realmente inofensivos que, por sua estranheza, se deixavam abrir à suspeita. O costume de jogar um torrão de terra atrás após um funeral (uma prática, aliás, emprestada do uso cristão) trouxe uma acusação de feitiçaria (com a intenção de "lançar um feitiço sobre os gentios, matá-los") em Paris em os primeiros anos do século XIII, que poderiam ter sérias conseqüências se um certo rabino Moses ben Yehiel não tivesse conseguido convencer o rei de seu caráter totalmente inofensivo. A prática de lavar as mãos ao retornar do cemitério despertou a mesma suspeita de feitiçaria e provocou algumas cenas sangrentas (TRATCHTEMBERG, 1943, p. 105).

## Cantiga 286

Esta é como caeu o portal sobre dous judeus que escarnecian a un ome bõo.

Tanto quer Santa Maria os que ama deffender,  
 que non soffr' en nullu guisa leixa-los escarnecer.  
 Ca, sen que lles dá sa graça con que possan fazer ben,  
 guarda-os nas grandes coitas que sse non perçan per ren,  
 e non soffre que maltreitos ar sejan nen en desden  
 tudos, nen outras gentes non lles possan mal dizer.  
 Tanto quer Santa Maria os que ama deffender...

E mui fremoso miragre vos direi desta razon  
 que mostrou Santa Maria, que nunca faz se ben non,  
 por un ome que senpr' ya rogar-lle de coraçon  
 que eno seu parayso o quisesse receber.  
 Tanto quer Santa Maria os que ama deffender...

Este fora da eigreja fazia eno portal  
 oraçon, jazend' en prezes, que o guardasse de mal  
 a Virgen Santa Maria, a Sennor esperital.  
 E jazend' assi un dia, ouve-lle de contercer  
 Tanto quer Santa Maria os que ama deffender...

Que el fazendo sas prezes, un gran can per y passou  
 e chegou-sse muit' a ele e atal o adobou  
 que ouv' a leixar sas prezes; e logo sse levantou,  
 ca pois se sentiu maltreito non quis mais alá jazer.  
 Tanto quer Santa Maria os que ama deffender...

E fillou log' ha pedra pera esse can ferir,  
 e viu do[u]s judeus que logo se fillaron a riir  
 do que o can lle fezera e muito o escamir;  
 e el foi e tan coitado que non soub' en que fazer.  
 Tanto quer Santa Maria os que ama deffender...

Mas diss' a Santa Maria: «Ai, Sennor, destes judeus  
 me dá, se te praz, dereito, ca son emigos teus  
 que mataron a teu Fillo, que era ome e Deus  
 e por ti me escarnecen, como tu podes ver.»  
 Tanto quer Santa Maria os que ama deffender...

Des quand' aquest' ouve dito, ao can ss' arremeteu  
 por dar-lle con ha pedra; mais viu de como cacu  
 sobr' aqueles judeus logo un portal; mas non tangeu  
 a outro senon a eles, que foi todos desfazer.  
 Tanto quer Santa Maria os que ama deffender...

Todos quantos esto viron deron logo gran loor  
 aa Virgen groriosa, Madre de Nostro Sennor,  
 que tan grand' é sa bondade que senpre faz o mellor;  
 e o ome que vingara fillou- a beizer.  
 Tanto quer Santa Maria os que ama deffender... (Afonso X, 1964, p. 89-90)

A cantiga descreve uma cena cômica, em quem um homem está ajoelhado rezando, vem um cachorro e defeca nele. Dois judeus que estavam por ali e viram o ato começaram a gargalhar, o que incomodou profundamente o cristão. Na penúltima estrofe, o poeta descreve os hebreus, pela fala do ofendido, mais uma vez como deicidas. Com base nesse crime, o



cristão pede vingança à Virgem, o que é prontamente atendido, já que um portal cai sobre a cabeça dos dois debochados judeus.

É de se reparar a relação da minoria com o tão condenado riso na época medieval. São eles que gargalham por um motivo tão torpe. Ao rirem do homem que rezava, indiretamente ofendiam o ato de conversar com os céus. Assim, para além de serem descritos como assassinos de Jesus, eles ainda são taxados como escarnecedores.

Ninguém contribuiu mais para demonizar o riso que os pais da Igreja. Tertuliano investe contra as comédias, espetáculos demoníacos e impudicos. Basílio de Cesareia escreve que “não é permitido rir, em qualquer circunstância, por causa da multidão que ofende a Deus, desprezando sua lei. ... O Senhor condenou aqueles que riam nesta vida. Portanto, é evidente que, para os cristãos, não há circunstâncias em que possam rir”. Ele se repete na Epístola 22: o cristão “não deveria brincar; ele não deveria rir nem tolerar os que fazem rir”, porque o riso vem do prazer carnal, consequência do pecado e, portanto, do diabo. Além do mais, o riso pode nos fazer esquecer o medo constante que devemos ter do inferno (MINOIS, 2003a, p. 126).

#### Cantiga 348

Como Santa María demostrou a u rey que trovava por ela gran tesouro d'ouro e de prata.

Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros  
aos que sérvén séu Fillo | ben e ela contra mouros.

Desto direi un miragre | que avëo en Espanna,  
que mostrou Santa María, | a piadosa sen sanna,  
contra un rei que de gente | levava mui gran companna  
por honrrar a fé de Cristo | e destróir a dos mouros.  
Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros...

Aquel rei tesouros grandes | despendera que havía  
pera conquerer a térra | que chaman Andaluzía;  
mais atán muito fiava | na Virgen Santa María,  
que nunca jamais cuidava | haver mingua de tesouros.  
Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros...

Onde foi ùa vegada | que sacara mui grand' hóste,  
e os que o séu guardavan | non ll' acorreron tan tóste,  
nen er achava dinneiros | muitos ena sa repóste  
per que mantêr podésse | muito a guérra dos mouros.  
Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros...

El en aquesto cuidando, | ùa noite en dormindo  
viu a Virgen groriosa | e foi contra ela indo,  
chorando muito dos ollos | e mercee lle pedindo  
que se del amercêasse | per que houvésse tesouros.  
Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros...

Ela lle disse: “Téu rógó | de méu Fill' é ja cabudo;  
onde por mingua que hajas | non dês ren, mais atrevudo  
sei ben, ca mui gran tesouro | te darei que ascondudo  
jaz so térra, que meteron | i mui peiores ca mouros.”  
Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros...

Quando ll' aquest' houve dito, | foi-se. E el rei pagado  
ficou muito daquel sonno, | e chamou un séu privado

e disse-l' o que sonnara; | e pois llo houve contado,  
foi alí u el cuidava | achar aqueles tesouros.  
Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros...

E ja ante lle disséron | que aquel haver sen falla  
jazía hómees cértos, | non achou i nemigalla  
e disse con mui gran coita: | “Santa María me valla,  
porque a minguar non haja | de fazer gran mal a mouros.”  
Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros...

Assí quis Déus que daquela | vez non achass' el rei nada.  
Mais depois ben a un ano | fez hóste sobre Grãada,  
e indo pera a hóste | fez per alí sa passada;  
e mostrou-lle d' outra parte | a Virgen grandes tesouros

de prata, d' our' e de pédras | mui ricas e mui preçadas,  
e panos muitos de seda | e citaras ben lavradas  
e outras dôas mui nóbres | de prata, todas douradas,  
dos judéus, séus ãemigos, | a que quér peor ca mouros.  
Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros...

Quand' el rei achou tod' esto, | foi mui léd' a maravilla  
e bẽzeu muit' a Virgen, | que é de Déus Madr' e Filla;  
e tan tóst' est' haver dado | enviou pera Sevilla  
pera servir Déus e ela | dest' e dos outros tesouros.  
Ben parte Santa María | sas graças e séus tesouros... (Afonso X, 1964, p. 242-243)

A cantiga investe na construção dos mouros como os grandes inimigos da cristandade, já que é contra eles que os cristãos lutavam para recuperar os seus territórios. No entanto, a péssima caracterização recai sobre os judeus, afinal, são eles indivíduos muito piores do que os muçulmanos. Por eles serem tão ruins, os cristãos se sentem à vontade para ficar com os seus bens, o que era proibido pelas leis afonsina. Dessa maneira, por mais que a Reconquista fosse significativamente importante para a maioria religiosa, parece-nos que, pelo menos nesse poema, o maior inimigo dos cristãos era a comunidade hebraica.

É interessante perceber os tesouros judeus que foram dados pela Virgem ao rei trovador. Esse poeta, que nos remete diretamente à figura de Afonso X, encontra prata, ouro, pedras preciosas e panos de seda, ou seja, mercadorias comuns entre a comunidade hebraica.

Al no reconocérsele el derecho a la posesión de tierras, el judío se veía obligado a convertir sus bienes en oro, plata, joyas o monedas (loque, por otra parte, le daba cierta seguridad en las constantes huidas). Manejaban, pues, grandes siunas de dinero, muy superiores a las quepodía manejar un cristiano, lo que fomentaba el recelo y la descon fianza en los cristianos (FRANCISCO, 1996, p. 92).

João Baveca  
Um escudeiro vi hoj'arrufado  
por tomar penhor a Maior Garcia,  
por dinheiros poucos que lhi devia;  
e diss'ela, poilo viu denodado:  
- Senher, vós nom mi afrontedes assi,  
e será 'gora um judeu aqui,  
com que barat', e dar-vos-ei recado

de vossos dinheiros de mui bom grado;  
 e tornad'aqui ao meio dia,  
 e entanto verrá da Judaria  
 aquel judeu com que hei baratado,  
 e um mouro, que há 'qui de chegar,  
 com que hei outrossi de baratar;  
 e, em como quer, farei-vos eu pagado.

E o mouro foi log'ali chegado,  
 e cuidou-s'ela que el pagaria  
 dívida velha que ela devia;  
 mais diss'o mouro: - Sol nom é pensado  
 que vós paguedes rem do meu haver,  
 meos d'eu carta sobre vós fazer,  
 ca um judeu havedes enganado.

E ela disse: - Fazedo vós qual  
 carta quiserdes sobre mim, pois d'al  
 nom poss'haver aquel homem pagado.

E o mouro log'a carta notou  
 sobr'ela e sobre quanto lh'achou;  
 e pagou-a e leixou-lh'o tralado. (LOPES, 2002)<sup>66</sup>

Nessa cantiga de escárnio e maldizer, bastante cômica por sinal, Maior Garcia, famosa soldadeira, está negociando o pagamento de uma dívida que possuía. Ela não tem o valor para pagar ao cobrador, mas promete-lhe que um judeu ou um mouro vão lhe emprestar a quantia. Aliás, o judeu já lhe havia emprestado algum valor anteriormente, como nos mostra a terceira estrofe.

O poema é composto com o jogo das palavras e a sua resignificação. Não há como entender o seu sentido real sem perceber as sutilezas do equívoco que se forma por meio da troca de favores. Parece-nos que Maior Garcia mantém relações sexuais em troca dos empréstimos, o que era proibido, já que ela, provavelmente era cristã, se deitaria com judeu e com mouro. Ainda que ela fosse uma “mujer baldonada que se dé a todos”, ela não poderiase deitar com homens dessas duas minorias.

Y la cristiana que tal yerro como este hiciere, no tenemos por bien que quede sin pena. Y por ello mandamos que si fuere virgen o casada o viuda o mujer baldonada que se dé a todos, que tenga aquella misma pena que daré i en la postrimera ley del título de los moros que debe tener la cristiana que yaciera con moro (Afonso X, Partida Séptima. Título XXIV - De los judíos – Ley 9).

Afonso X  
 Senhor, justiça viimos pedir  
 que nos façades, e faredes bem:  
 d'a Gris furtarom tanto, que por en  
 nom lhi leixarom que possa cobrir;  
 pero atant'aprendi d'um judeu:

<sup>66</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1487&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1454, V 1064.

que este furto fez uum romeu,  
que foi já outros [assi] escarnir.

E tenho que vos nom veo mentir,  
pelos sinaes que nos el diss'en  
ca eno rostr'o trage, [e] nom tem  
por direito de s'end'el encobrir;  
e se aquesto sofredes, bem lleu  
querram a outr'assi furtá-l'o seu,  
de que pode mui gram dano viir.

É romeu que Deus assi quer servir  
- por levar tal furt'a Jelusalém!  
E sol nom cata como Gris nom tem  
[já] nunca cousa de que se cobrir;  
ca todo quant'el despendeu e deu  
dali foi - tod'aquesto [o] sei eu  
e quant[o] el foi levar e vistir. (LOPES, 2002)<sup>67</sup>

Sobre essa cantiga de escárnio e maldizer, os pesquisadores Graça Videira Lopes e Manuel Pedro Ferreira (*et al*), no site da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, de onde retiramos os poemas satíricos, afirmam que há duas possibilidades de leitura.

"porque vê-se-lhe no rosto (que diz a verdade) e não acha justo encobrir-se o furto" – o sujeito sendo neste caso o judeu que relata o caso; mas podemos também entender que o sujeito de trage é a soldadeira: "os sinais que nos disse/ que ela traz no rosto (muito certamente de uma gravidez, detetável no chamado "pano") e não é justo cobrir-se (em todos os sentidos) com ele". Note-se que as relações sexuais com mouros e judeus eram proibidas. (LOPES, 2002)

Nos dois casos, o que ocorre é a versificação da relação íntima entre um judeu e uma cristã. Como dito na cantiga anterior, esse tipo de relacionamento era proibido e condenado tanto pela lei quanto pelas normas cristãs. Novamente, independentemente de a Gris se prostituir ou não, estava terminantemente proibido esse tipo de contato, o que, pelo visto, poderia não ter sido muito respeitado pelas pessoas.

Nada ilustra melhor a intensidade dessa aversão do que a atribuição medieval do crime de *bestialitas* ao cristão que se casou ou coabitou com um judeu. Em 1222, um diácono, depois de ser julgado perante o arcebispo Langton, foi queimado em Oxford por uma acusação de bestialidade: ele adotara o judaísmo para se casar com uma judia. (...) A questão foi seriamente discutida pelos juristas se a coabitação de um cristão com uma judia, ou vice-versa, constitui sodomia. [Houve um outro] caso de um certo Johannes Alardus, ou Jean Alard, que mantinha uma judia em sua casa em Paris e teve vários filhos com ela. Ele foi condenado por sodomia por causa dessa relação e queimado, junto com a sua amante, 'já que o coito com uma judia é precisamente o mesmo que se um homem copulasse com um cachorro' (TRATCHTEMBERG, 1943, p. 204).

Estêvão da Guarda, Josepe

<sup>67</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=487&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 483, V 66.

- Vós, Dom Josep, venho eu preguntar:  
pois pelos vossos judeus talhadores  
vos é talhado, a grandes e meores,  
quanto cada um judeu há de dar,  
per qual razom Dom Foam judeu,  
a que já talha foi posta no seu,  
s'escusa sempre de vosco reitar?

- [E]stêvam da Guarda, pode quitar  
qual judeu quer de reitar os senhores,  
mais na talha, graças nem amores  
num lhi faram os que ham de talhar;  
e Dom Foam já per vezes deu  
do que talharom, com'eu dei do meu,  
er dará mais, e querrá-se livrar.

- Dom Josep, tenho por sem razom,  
pois já fam vosc', em talha, igualdade  
(u do seu dem quanto lhi foi talhado),  
que per senhores haja defensom  
de nom peitar com'outro peitador,  
como peita qualquer talhador  
quanto lhi talham, sem escusaçom.

- [E]stêvam da Guarda, per tal auçom  
qual vós dizedes, foi já demandado  
e foi per el seu feito desputado,  
assi que dura na desputaçom;  
e do talho nom tem [i] o melhor,  
ca deu gram peça; mais pois seu senhor  
lha peita, quanto val tal quitaçom!

[...]

- Já Dom Foam, por mal que mi quer, diz  
que nego quant'hei, por nom peitar nada;  
e de com'é mia fazend'apostada,  
vós, Dom Estêvam, sodes en bem fiz  
que nunca foi de mia talha negado,  
mais sabudo é, certo, apregoado,  
quant'hei na terra, móvil e raíz.

- Dom Josep, já [or]jeu certo fiz  
que do vosso nom é rem sonogado,  
mais é [a]tam certo e apreçado  
come o vinho forte em Alhariz;  
e el queria de vós, des i arreigado,  
de vos haver assi espeitado  
com'hoj'el é pelo maior juiz. (LOPES, 2002)<sup>68</sup>

Essa tenção entre Estevão da Guarda e D. Josepe traz a questão da cobrança de impostos por parte de alguns judeus. Muito provavelmente, D. Josepe era um alto funcionário

<sup>68</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1345&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1315, V 920.

do rei D. Dinis ou do seu filho D. Afonso IV e aqui é descrito como o responsável pela aplicação da talha, ou seja, de um imposto específico que recaía sobre os bens das pessoas.

A mesma atitude tolerante caracterizou, durante séculos, a população em geral, embora a crise de finais de Trezentos tenha acentuado a rivalidade económica entre os comerciantes e artesãos judeus e cristãos, suscitando um clima de tensão que levou os monarcas a legislar no sentido da separação física entre as duas comunidades. O ódio crescente ao judeu usurário e cobrador de impostos, personificação do mal, chegou a degenerar em violência aberta, como no caso dos assaltos, frustrados ou conseguidos, a diversas judiarias do país (AZEVEDO, 2000, p. 4).

O poema nos mostra a indignação de um outro judeu, não nomeado, em relação à taxaço. Segundo os versos, parece que D. Josepe exigia o pagamento dos encargos, mas não cumpria ele próprio com as suas obrigações fiscais. Como já dissemos, muitos judeus ricos, ligados à coroa, conseguiam se livrar de alguns impostos. Essa cantiga é um exemplo dessas isenções. No final da composição, o acusado inverte a situação e acusa o tal judeu questionador de má-fé e de inveja.

Independentemente de quem estivesse certo ou errado, ressaltamos que a lei também determinava que todos aqueles que se sentissem prejudicados pela recolha demasiada de taxas poderiam ir ao rei reclamar. Quanto à suposta má-fé e inveja, as normas também protegiam aquele que se sentisse perseguido, já que determinava que o acusador deveria provar a irregularidade da conduta do acusado. Antes disso, ninguém seria punido previamente.

Apontado como rico, mas possuidor de uma riqueza entendida como indevida porque obtida à custa do fiel cristão, que ele oprimia e explorava como usurário e colector de impostos, o judeu via associar-se-lhe a ideia do mal. A ideia de riqueza iria despoletar a tentativa abortada de assalto à Judiaria Grande de Lisboa, em Dezembro de 1383, após o assassinato do conde de Andeiro pelo mestre de Avis. Só a pronta intervenção deste dissuadiu o povo miúdo, que inverteu a marcha em direcção ao bairro judaico (TAVARES, 2000a, p. 65).

Afonso Anes do Cotom

Meestre Nicolás, a meu cuidar,  
é mui bom físico: nom por saber  
el assi as gentes bem guarecer,  
mais vejo-lhi capelo d'ultramar  
e trage livros bem de Mompisler,  
e latim come qual clérigo quer  
entende, mais nõn'o sabe tornar.

E sabe seus livros sigo trager  
come meestr'e sabe-os catar  
e sab[e] os cadernos bem cantar;  
quiçai nom sabe per eles leer,  
mais bem vos dirá quisquanto custou  
todo per conta, ca ele x'os comprou.  
Ora veede se há gram saber!

E em bom ponto el tam muito leeu,  
ca per [i] o preçam condes e reis,  
e sabe contar quatro e cinc'e seis

per [e]strolomia que aprendeu;  
 e mais vos quer'end'ora dizer eu:  
 mais vam a el que a meestr'Andreu,  
 des antano que o outro morreu.

E outras artes sab'el mui melhor  
 que estas todas de que vos falei:  
 diz das aves como vos [eu] direi:  
 que x'as fezo todas Nostro Senhor;  
 e dos [e]stormentos diz tal razom:  
 que mui bem pod'em eles fazer som  
 tod'o homem que en seja sa[bedor]. (LOPES, 2002)<sup>69</sup>

Para finalizarmos de maneira um pouco mais suave, encontramos nessa cantiga o retrato do judeu físico, ou seja, algo similar ao médico do nosso tempo. Os versos tratam nomeadamente de Andreu, o qual é comparado ao charlatão Nicolás. Nesse sentido, se este não sabia bem o que estudava e só era capaz de contar vantagens sobre a sua formação, aquele, o judeu, parece ter sido um grande profissional da corte de Leão e Castela no final do século XIII.

indubitável popularidade dos médicos judeus na Europa durante esse período, apesar das rigorosas proibições da Igreja constantemente reiteradas pelos papas e sínodos e pela advertência do clero de que esses judeus voltariam a sua mágica contra os seus pacientes. No esforço de manter os cristãos afastados dos médicos judeus, foram amplamente divulgadas histórias caluniosas. Gregório de Tours relatou, por exemplo, que depois que Leonast, arqui-diácono de Bourges, ter sido milagrosamente curado, ele procurou um médico judeu para tratamento adicional e a sua doença retornou imediatamente. "Ele teria permanecido curado", disse Gregory, "se ele não tivesse, depois da cura milagrosa de Deus, se voltado para os judeus (TRATCHTEMBERG, 1943, p. 110).

Assim, caminhando pelos versos dos poetas, não é difícil imaginar quais as consequências para as vidas dos judeus de toda essa exclusão ao longo dos últimos séculos medievais. Os estereótipos bem produzidos criam o medo; o medo leva à rejeição; a rejeição mata, persegue, expulsa.

O Ocidente medieval é, no aguardo de uma salvação esperada, o mundo do medo certo. Nessa longa história de um medo doutrinariamente elaborado pouco a pouco e visceralmente vivido de geração em geração vamos estabelecer alguns marcos (LE GOFF, 2005, p. 137).

---

<sup>69</sup> Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1608&tr=4&pv=sim>. Acesso em 26 de março de 2020. B 1584, V 1116.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS OU DA EXPULSÃO

O distanciamento do homem atual em relação às suas raízes gera uma crise profunda, um mal-estar social que reavivava a necessidade de se voltar os olhos para a História (FRANCO JUNIOR, 2005, p. 171).

A conclusão de tudo isso é fácil de prever.

31 de março de 1492, o Decreto de Alhambra é promulgado pelos Reis Católicos, Fernando II de Aragão e Isabel I de Castela. Nele se estabelece a data limite para que todos os judeus saíssem de seus reinos. Teriam até o dia 10 de agosto de 1492 para se retirarem definitivamente. Essa data, que fora estendida, já que inicialmente seria no dia 31 de julho, representa um dos marcos mais significativo na história do povo hebraico.

A redação do texto do Decreto ficou sob responsabilidade do inquisidor geral Tomás de Torquemada e dos seus colaboradores. Para eles, havia dois principais motivos para que os judeus fossem expulsos dos reinos: a usura e a heresia. Este segundo crime estava relacionado a eles servirem de mau exemplo para aqueles que haviam se convertido ao Cristianismo. Dessa maneira, podemos perceber que o universo artístico das cantigas de Santa Maria já refletia o que seria utilizado como argumento de perseguição.

Por lo tanto, en el año de 1480, ordenamos que los judíos fueran separados de las ciudades y provincias de nuestros dominios y que les fueran adjudicados sectores separados, esperando que con esta separación la situación existente sería remediada, y nosotros ordenamos que se estableciera la Inquisición en estos dominios; y en el término de 12 años ha funcionado y la Inquisición ha encontrado muchas personas culpables además, estamos informados por la Inquisición y otros el gran daño que persiste a los cristianos al relacionarse con los judíos, y a su vez estos judíos tratan de todas maneras a subvertir la Santa Fe Católica y están tratando de obstaculizar cristianos creyentes de acercarse a sus creencias. Estos Judíos han instruido a esos cristianos en las ceremonias y creencias de sus leyes, circuncidando a sus hijos y dándoles libros para sus rezos, y declarando a ellos los días de ayuno, y reuniéndoles para enseñarles las historias de sus leyes, informándoles cuándo son las festividades de Pascua y cómo seguirla, dándoles el pan sin levadura y las carnes preparadas ceremonialmente, y dando instrucción de las cosas que deben abstenerse con relación a alimentos y otras cosas requiriendo el seguimiento de las leyes de Moisés, haciéndoles saber a pleno conocimiento que no existe otra ley o verdad fuera de esta<sup>70</sup>. (D. Fernando e Da. Isabel)

As condições para a expulsão estão detalhadas na segunda parte do Decreto. Ali se determinava que todos os judeus e judias deveriam sair dos reinos, independentemente da idade ou do local de nascimento. O prazo para a emigração era de quatro meses, depois estendido um pouco mais para até o dia 10 de agosto de 1492. Aqueles que desobedecessem a

<sup>70</sup> Disponível em: <http://roble.pntic.mec.es/jmom0087/archivos/texto4.pdf>. Acesso em 25 de janeiro de 2020.



determinação, não saíssem ou voltassem depois de algum tempo, seriam mortos e seus bens confiscados.

Sobre as suas posses, os judeus teriam o prazo de quatro meses também para vendê-las, já que havia algumas proibições no Decreto sobre determinados bens: não era permitido levar ouro, prata, armas e nem cavalos nesse processo emigratório. Levariam ou em forma de carta de câmbio ou em mercadorias: "cuatro meses para tomar la más terrible decisión de su vida: abandonar su fe para integrarse en el reino o salir del territorio a fin de conservarla" (SUÁREZ FERNÁNDEZ, 1992, p. 242). Assim estava determinado: ou se convertia ou sairia do reino com o pouco que lhe era permitir ir. Muitos se foram, outros se converteram. Todos sofreram a dor da exclusão.

Quatro anos mais tarde, em solo português, a mesma decisão seria tomada. Sobe ao trono D. Manuel I em 1495. Como acordo entre os reinos vizinhos, fica determinado que ele se casaria com a princesa Isabel de Espanha, ou seja, com a filha dos Reis Católicos responsáveis pela expulsão dos judeus de seus reinos. No contrato de casamento havia uma determinação clara: expulsar todos os hereges (judeus e mouros) do solo lusitano. Por mais que o recente rei tentasse reconsiderar essa imposição, a sua futura esposa exigiu categoricamente que ele pusesse para fora os infiéis, do contrário, ela não iria para Portugal.

Talvez o próprio rei não fosse tão intolerante quanto os demais. Isto é impossível sabermos ao certo, já que se trata de um aspecto muito íntimo e subjetivo. Fato é que ele temia perder os capitais e o conhecimento técnico dos judeus para o seu projeto de desenvolvimento de Portugal.

Quiçá ele fosse, como parte do reino que também era, contra a expulsão por motivos diversos. Aliás, como vimos, havia afinidade e afeto entre cristãos e judeus. Havia interesses comerciais. Certo é que existiam relacionamentos de todas as espécies e motivações, já que se tratava de pessoas e, por isso mesmo, de diversidade.

Havia uma imposição dos Reis Católicos para que Portugal cumprisse como combinado. O medo de retaliações da França e da Inglaterra também se fazia presente; afinal, há tempos os judeus não eram tolerados nessa parte da Europa. Havia, ainda, a pressão da Igreja Católica e dos seus líderes locais, como os padres e os arcebispos. Em tempos de embrionária inquisição, já não se tolerava mais o contato inter-religioso.

Em 5 de Dezembro de 1496, decreta-se a expulsão dos judeus de Portugal. No entanto, são-lhes concedido o prazo de até dia 31 de outubro de 1497 para deixarem as terras lusitanas. D. Manuel I ainda determinou que aqueles que quisessem se converter ao Cristianismo poderiam se manter em seu reino. Do contrário, a opção era o desterro.

Nesse momento, muitos se converteram. No entanto, muitos outros decidiram se manter firmes às suas crenças e optaram pelo deslocamento espacial, por medo de uma conversão forçada ou da morte, posto que era isso que se estabelecia no decreto real. Para esses, o rei criou uma série de obstáculos, afinal, ele próprio parece que não tinha por vontade que a comunidade hebraica se fosse.

A primeira medida foi mandar fechar todos os portos de Portugal, menos o de Lisboa, para impedir a fuga. Calcula-se que cerca de vinte mil<sup>71</sup> judeus se deslocaram para esse porto na tentativa de sair do reino.

Nessa mesma onda de intolerância, em abril de 1497, ocorreu o que talvez tenha sido a mais drástica e mais cruel medida de D. Manuel I: determina o sequestro de todas as crianças judias menores de quatorze anos. Os reféns deveriam ser entregues a famílias cristãs que se responsabilizariam pela sua criação e pelo seu batismo. Além disso, logo em seguida, as próprias famílias hebraicas foram forçadas a se converterem ao Cristianismo, formando assim uma massa de cristãos-novos, posteriormente perseguidos pela Inquisição e massacrados em 1506, na cidade de Lisboa.

Este episódio, conhecido como o massacre de Lisboa, ocorreu em 19 de abril de 1506 e foi motivado por terem sido liberados alguns judeus convertidos. Estima-se que por volta de três mil hebreus tenham sido assassinados.

O que ficou conhecido como o Massacre de Lisboa de 1506 não aconteceu de repente, resultou do desenvolvimento de um sentimento popular antijudaico, que aflorava esporadicamente, mas era crescente na população, desde o século anterior. Em 1504, no domingo de Pentecostes, aconteceu o mesmo na Rua Nova, onde morava um grande número de criptojudes. As ações populares violentas foram debeladas a tempo pelas autoridades, mas um ano antes do Massacre de Lisboa, a sinagoga de Évora foi destruída e queimada. Mesmo antes da expulsão, em 1496, havia clamores populares contra os judeus (VOSS, 2017, p. 310).

Dessa maneira, finalizava-se a história de uma minoria na Baixa Idade Média ibérica. Depois de termos descrito a condição histórica, geográfica, legal e poética a que estavam submetidos os judeus, restava-nos tão somente concluir a presente tese com o sentimento de dever cumprido e de lástima por nós humanos termos uma história tão manchada por exclusão, por sangue e por desamor.

No entanto, não foi assim que aconteceu. Ao me debruçar nessas considerações finais, em frente ao computador, no dia 16 de janeiro de 2020, deparo-me com o secretário da Cultura do (des)governo do presidente Jair Bolsonaro, Roberto Alvim, fazendo um pronunciamento em que dizia:

---

<sup>71</sup> Disponível em: <http://ensina.rtp.pt/artigo/a-expulsao-dos-judeus-de-portugal/>. Acesso em 25 de janeiro de 2020.

A cultura é a base da pátria. Quando a cultura adocece, o povo adocece junto. É por isso que queremos uma cultura dinâmica e, ao mesmo tempo, enraizada na nobreza de nossos mitos fundantes. A pátria, a família, a coragem do povo e sua profunda ligação com Deus amparam nossas ações na criação de políticas públicas. As virtudes da fé, da lealdade, do autossacrifício e da luta contra o mal serão alçadas ao território sagrado das obras de Arte (...) A arte brasileira da próxima década será heroica e será nacional. Será dotada de grande capacidade de envolvimento emocional, e será igualmente imperativa posto que profundamente vinculada às aspirações urgentes do nosso povo. Ou então não será nada.<sup>72</sup>

As nazistas palavras do secretário nos servem de exemplo do quanto a arte grande, heroica e nacional pode servir como instrumento de exclusão, de criação de inimigos e de massacre. Como vimos, assim como a arte ibérica de outrora era cristã, a do Brasil atual se propõe a também ser. Ela defende a pátria, a família, a coragem do povo e sua profunda ligação com Deus. Nela não haveria lugar para as minorias de hoje. Nela é possível que o motivo de escárnio sejam os LGBTs, os negros, as feministas. Talvez ela componha cantigas ao Cristo neopentecostal e escarneça de todas aquelas e todos aqueles que não façam parte desse surto de intolerância e de ódio. E tudo isso, afirmou Roberto Alvim, travestido de políticas públicas.

Outrora os judeus foram aprisionados em judiarias, amarrados em vestimentas, convertidos à força e expulsos aos pontapés. Hoje, parte deles luta a Hebraica para gargalhar com o discurso racista do atual presidente da República ao comparar os quilombolas a gados. De certo, que não são todos os judeus que aplaudem esse fascista à brasileira. De certo, ainda, que nem todos os cristãos peninsulares medievais odiavam os hebreus. Contudo, vale pensar sobre a questão e perceber que a história se repete e que apenas os personagens variam. Dessa maneira, fica claro que estudar tempos passados pode ser muito útil para construirmos uma sociedade mais justa, mais humana e mais igualitária. Se o homem atual conhecesse a sua história, talvez entendesse que **ou todos somos livres ou ninguém será.**

---

<sup>72</sup> Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/01/em-video-alvim-cita-goebbels-e-provoca-onda-de-repudio-nas-redes-sociais.shtml>. Acesso em: 25 de janeiro de 2020.

## REFERÊNCIAS

AFONSO X, Rei de Castella e Leão. *Cantigas de Santa Maria*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959. v. 1.

AFONSO X, Rei de Castella e Leão. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio: cotejadas con varios codices antiguos*. Madrid: Imprenta Real, 1807.

AFONSO X, Rei de Castella e Leão. *Cantigas de Santa María*. Walter Mettmann (ed.). Madrid: Castalia, 1959-1964. 3 v.

AFONSO X, Rei de Castella e Leão. *Cantigas*. Jesús Montoya (ed.). 4. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ALBERTI, Verena. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ÁLVAREZ, Rosario. Los instrumentos musicales en los códices alfonsinos: su tipología, su uso y su origen. algunos problemas iconográficos. *Revista de Musicología*, Madrid, v. 10, n. 1, p.67-104, jan. 1987. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/20795084?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20795084?seq=1#metadata_info_tab_contents). Acesso em: 7 ago. 2019.

AMEIJEIRAS, Rócio Sánchez. Imaxes e Teoría da imaxe nas Cantigas de Santa Maria. In: FRANCISCO, Elvira Fidalgo. *As Cantigas de Santa Maria*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 2002.

AZEVEDO, Carlos Moreira (org.) *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 1.

BAPTISTA, Maria Manuel. Estudos culturais: o quê e o como da investigação. *Carnets*, [s.l.], n. 1, p.451-461, 1 jun. 2009.

BARKER, Chris. *Cultural Studies - Theory and Practice*. Los Angeles: London: Sage, 2008.

BARROS, José D' Assunção. *A Arena dos Trovadores*. Dissertação (mestrado) - UFF, Niterói, 1995.

BARROS, José D' Assunção. Heresias entre os séculos XI e XV. Uma revisitação das fontes e da discussão historiográfica - notas de leitura. *Arquipélago*. História, v. 12, p. 125-162, 2008a.

BARROS, José D' Assunção. *Os trovadores Medievais e o Amor Cortês*. Niterói: EdUFF, 2008b.

BARROS, José D' Assunção. *Teoria da História: a Escola dos Annales e a Nova História – volume V*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BARROS, Maria Filomena. Judeus, cristãos e muçulmanos no Portugal Medieval. *Revista Cultural da Cidade da Guarda, Praça Velha*, n. 36, p. 37-54, 2016.

BARROS, Maria Filomena. *Tempos e espaços de mouros. A minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

BEIRANTE, Maria Ângela. *O ar da cidade. Ensaios de História Medieval e Moderna*. Lisboa: Edições Colibri, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas – magia e técnica, arte e política*. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BENNETT, Tony. *Culture: A Reformer's Science*. St Leonards, NSW: Allen & Unwin, 1998.  
BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

CARDILLAC, Louis. *Toledo, séculos XII-XIII: muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. São Paulo: Campus, 1997.

CARVALHO, Rómulo de. *O texto poético como documento social*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

CASTRO, Anna Carla Monteiro de. *Que ningún judío non sea osado: estudo sobre as práticas políticas e representações dos judeus no reinado de Alfonso X (Castela, 1252-1284)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2013.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

COELHO, Maria Helena Cruz. *Homens, Espaços e Poderes séculos XI ao XVI*. vol. I. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

CULLER, Jonathan. Literatura e Estudos Culturais. In: CULLER, Jonathan. *Teoria Literária: uma introdução*. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.

DOMINGUES, José. *As Ordenações Afonsinas: três séculos de direito medieval [1211-1512]*. Sintra: Zéfiro, 2008.

DUARTE, Luís Miguel. A boca do diabo: A blasfêmia e o direito penal português da Baixa Idade Média. *Lusitania Sacra*, Lisboa, v. 4, n. 2, p.61-82, out. 1992.

DURLO, Carlos Henrique; CORTEZ, Clarice Zamonaro. Dois perfis femininos na produção poética de D. Alfonso X. Estudo do texto e da imagem. *Revista de História Comparada (UFRJ)*, v. 10, p. 7-36, 2016.

FELDMAN, Sergio Alberto. Da santificação do nome divino ao libelo de sangue: interações entre judeus e cristãos no período das cruzadas. *Revista Graphos*, João Pessoa, v. 15, n. 1, p.1-19, jun. 2013. Quadrimestral. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/graphos/issue/view/1247/showToc>. Acesso em: 7 ago. 2019.

FELDMAN, Sergio Alberto. Deicida e aliado do demônio: a imagem do judeu na Patrística. *Revista de Estudos Judaicos* (Belo Horizonte), v. 5, p. 1-14, 2009a.

FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: O judeu nas Siete Partidas de Afonso X. *História* (UNESP. Impresso) (Cessou em 2004), v. 28, 2009b.

FELDMAN, Sergio Alberto. Os judeus na reconquista castelhana até o reinado de Afonso X. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPUH, 26., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ANPUH SP, 2011. v. 1. p. 1-13.

FELDMAN, Sergio Alberto. Os judeus nas cortes medievais castelhanas: Reflexões a partir da obra de Jacques Le Goff. *Brathair*, São Luís, n. 16, p.60-79, fev. 2016. Semestral.

FELDMAN, Sergio Alberto. Os judeus no imaginário medieval: a diabolização de uma minoria. In: CICLO DE ESTUDOS MEDIEVAIS: SABER E PODER, 2. 2001, Maringá. *Anais...* Maringá: UEM, 2000. p. 104-114.

FERNÁNDEZ, Mônica Farias. *O Senhor de Dom Afonso X: um estudo do paradigma mariano* (Castela 1252-1284). 1994. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Letras, Niterói, 1994.

FERREIRA, José de Azevedo. *Uma edição do Fuero Real de Afonso X*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1986.

FERREIRA, Maria Hema Tarracha. *Poesia e prosa medievais*. Lisboa: Ulisséia, 1988.

FERRO, Maria José Pimenta. *Os judeus em Portugal no século XIV*. Lisboa: Guimarães & C. a. Editores, 1979.

FERRO TAVARES, Maria José Pimenta. *Los judios en Portugal*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

FIDALGO, Elvira. *Cantigas de Santa Maria*. Vigo: Xerais de Galicia, 2002.

FRANCISCO, Elvira Fidalgo. Consideración social de los judíos a través de las cantigas de Santa María. *Revista de Literatura Medieval*, Madrid, n. 8, p.91-103, 1996. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/58905807.pdf>. Acesso em: 7 dez. 2019.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. O Concílio de Coyanza: algumas reflexões sobre uma assembleia castelhano-leonesa realizada no século XI. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ANPUH, 2011.

- FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. Reflexões sobre monacato, gênero e poder: uma leitura dos cânones do Concílio de Coyanza. *Métis* (UCS), v. 9, p. 12-29, 2010.
- GEREMEK, Bronislaw. Marginalidade. In: ROMANO, Riggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi*. Sociedade – Civilização. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. v. 38.
- GOMES, Saul António. Os judeus de Leiria medieval como agentes dinamizadores da economia urbana. *Revista Portuguesa de História*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, t. 28, 1993.
- GONÇALVES, Iria. *Lisboa Medieval: o rosto da cidade*. Lisboa: Livros Horizontes, 2007.
- GONZÁLEZ, Mariano Sanz. Los judíos en el Fuero Real. *GLOSSAE*. European Journal of Legal History, v. 9, p. 110-143, 2012.
- KRIEGEL, Maurice. Judeus. In: SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques (coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2002. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.
- LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. *As cantigas de escarnio*. Salamanca: Edicións Xerais de Galicia, 1995.
- LANZ, Eukene Lacarra. *Amor, escarnio y linaje en la literatura gallego-portuguesa*. Xunta de Galicia: Universidad del País Vasco, 1998.
- LAPA, Manuel Rodrigues (ed.). *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. 3. ed. Lisboa: João Sá da Costa, 1995.
- LEÃO, Ângela Vaz. *Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o Sábio*. São Paulo: Linear B, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2005.
- LOPES, Fernão. *Crónica de D. Pedro I*. Porto: Livraria Civilização, [19--]a.
- LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Porto: Livraria Civilização, [19--]b.
- LOPES, Graça Videira. *A sátira nos cancioneiros medievais galego-portugueses*. 2. ed., corr. e aum Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- LOPES, Graça Videira (coord). *Cantigas medievais galego-Portuguesas: corpus integral profano*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, Instituto de Estudos Medievais, Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical, 2016.
- LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manuel Pedro et al. *Cantigas medievais galego-Portuguesas* [base de dados on-line], 2002. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt&gt>.
- LOYN, Henry Royston. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

MACHADO, Heloisa Guaracy. Reconquista cristã. Guerra e religiosidade no cancionero mariano afonsino. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.11, n. 141, sem. 2010.

MARTÍNEZ, Jesús Montoya. *O cancionero marial de Afonso X, o sabio*. Santiago de Compostela: Editora Universidade Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1991.

MARTINS, Mario. *A Sátira na literatura medieval portuguesa (Séculos XIII e XIV)*. Lisboa: Editora Biblioteca Breve, 1986.

MASSAUD, Moisés. (org.). *A literatura portuguesa em perspectiva*. São Paulo: Atlas, 1992, v. 1.

MASSINI-CAGLIARI, Gladis. *Cancioneiros medievais galego-portugueses: fontes, edições e estruturas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

MATTOSO, José (org.). *História da vida privada em Portugal – Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2016.

MATTOSO, José (org.). *Portugal medieval: novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985.

MENDES, Lenora Pinto. As Cantigas de Santa Maria - um tesouro musical do reinado de Afonso X. *Mirabilia Journal*, 2018.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Poesias juglaresca y juglares: aspectos de la historia literaria y cultural de espana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Unesp, 2003a.

MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Lisboa: Terramar, 2003b.

MONTOYA, Jesús. Introducción. In: AFONSO X, Rei de Castella e Leão. *Cantigas*. 4. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. p. 11-89.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. *O cancionero marial de Afonso X, o Sábio*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1991.

MORAES, Heloisa Juncklaus Preis; BRESSAN, Luiza Liene; OSNILDO, Reginaldo. O medo no imaginário e o imaginário do medo. *Revista Memorare*, v. 4, p. 209, 2017.

MORENO, Humberto Baquero. *Os mudéjares no Portugal Medieval*. Porto: Universidade do Porto, 1994.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo – séculos XII-XX*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

OLIVEIRA, Adriano Machado. Uma pedagogia da culpa: apontamentos sobre a educação de crianças na Idade Média. *Educere et Educare (Impresso)*, v. 7, p. 21-29, 2012.



OLIVEIRA, Ana Rodrigues. *O dia-a-dia em Portugal na Idade Média*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

ORDENAÇÕES Afonsinas. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 2 v.

RASLAN FILHO, Gilson. Deus ex-machina: uma análise do fenômeno da telerreligião na mídia brasileira. *Comunicação & Informação (UFG)*, v. 18, p. 53-72, 2015.

RAY, Jonathan. *The Sephardic Frontier: the reconquista and the Jewish community in medieval Iberia*. Cornell University Press, 2013.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Tradução Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RINALDI, Azurra. A sobrevida de Merlim: da Idade Média à Contemporaneidade. *Revista Literatura em Debate*, Porto Alegre, v. 10, n. 19, p.4-17, 2016. Disponível em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/literaturaemdebate/article/view/2491/2192>. Acesso em: 21 jan. 2020.

SAMYN, Henrique Marques. A soldadeira e seus clérigos: para uma leitura feminista de "Mayor Garcia ssenpr' oy[o] dizer" (B 1455/V 1065), de João Baveca. *Idioma (UERJ)*, v. 27, p. 39-48, 2014.

SAMYN, Henrique Marques. Elvira Lopez, seu 'Peom' e sua 'Maeta': sobre duas cantigas satíricas de Joao Garcia de Guilhade. *Texto Poético*, v. 16, p. 155, 2020.

SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. 17. ed. corr. e actual. Porto: Porto Editora, 2005.

SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques (coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2002. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.

SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques (coord.). *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Aline Maira da. *Educação especial e inclusão escolar: história e fundamentos*. Curitiba: Ibpx, 2010.

SILVA, Carlos Guardado da. A segregação espacial de uma minoria na Lisboa medieval: as judiarias: séc. XII a 1383. In: SILVA, Carlos Guardado da (coord.). *Judiarias, judeus e Judaísmo*. Lisboa: Colibri, Universidade de Lisboa. Faculdade de Letras. Instituto de Estudos Regionais e do Municipalismo Alexandre Herculano; Torres Vedras: Câmara Municipal, 2013. p. 127-136.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. Uma visão dos judeus à luz do Fuero Real. *Brathair (Online)*, v. 15, p. 204-228, 2015.

SODRÉ, Paulo Roberto. *O riso no jogo e o jogo no riso na sátira galego-portuguesa*. Vitória: EDUFES, 2010.

SOUSA, Cleusa Teixeira. As medidas jurídico-políticas adotadas por D. Dinis e D. Afonso IV no medievo português: uma análise a partir do Livro das Leis e Posturas e das Ordenações Afonsinas. In: OLIVEIRA, Terezinha (org.). *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*. Maringá: Huma Multimídia, 2012. p. 1-23. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2012/pdf/r-z/47.pdf>. Acesso em: 3 dez. 2019.

SPINA, Segismundo. *Iniciação na cultura literária medieval*. Rio de Janeiro: Grifo, 1973.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. *La expulsión de los judíos de España*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. O difícil diálogo entre judaísmo e cristianismo. In: *História Religiosa de Portugal*. Carlos Moreira Azevedo. (dir.). Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000b. v. 1, p. 53-89.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Os judeus em Portugal no século XIV*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000a.

TAVANI, Giuseppe (org.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Tra Galizia e Provenza: saggi sulla poesia medievale galego-portoghese*. Roma: Carocci, 2002.

TERGOLINA, Eduardo. Falar é jurar: considerações sobre o sacramento da linguagem a partir do pensamento de Giorgio Agamben. *Revista Profanações*, v. 1, p. 154-173, 2014.

TRATCHTEMBERG, Joshua. *The devil and the jews: the medieval conception of jew and its relation to modern antisemitism*. New Haven: Yale UP, 1943.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de. *Glosas marginais ao cancionero medieval português*. Coimbra: Universidade de Campinas, 2004.

VIEIRA, Yara Frateschi; CABANAS, Maria Isabel Morán; CABO, José António Souto. *O caminho poético de Santiago: Lírica galego-portuguesa*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VOSS, Rita Ribeiro. O massacre de Lisboa de 1506 e o discurso de ódio antijudaico. *Revista de História das ideias*, Coimbra, v. 35, p.305-333, 2017. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/43311>. Acesso em: 25 jan. 2020.

ZAREMSKA, Hanna. Marginais. In: SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques (coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2002. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.