

“Maomé e sua *mala secta* na Castela de Afonso X – filhos de Sara ou de Satã?”

LEONARDO AUGUSTO SILVA FONTES*

Árabes, mouros, ismaelitas, maometanos, sarracenos, mudéjares... Os seguidores da fé islâmica foram designados no Ocidente de diferentes maneiras ao longo da Idade Média, com uma terminologia repleta de nuances e significações. O Islã e a Cristandade sempre estiveram em intenso contato, iniciado no século VIII e aprofundado e intensificado até a chegada à modernidade.

No que tange aos limites do mundo muçulmano na Península Ibérica, ou Al-Andalus (como era conhecida nessa época), eles permaneceram relativamente fixos do século VII ao XI. E com a substituição do califado omíada de Damasco pelo abássida, de Bagdá, no século VIII, o Islã se tornou menos expansionista. Contudo, esta mudança não afetou esta região, que só conheceu mudança efetiva de poder com a invasão dos almorávidas, no século XII. No lado europeu mais central, a luta entre o papado e os sarracenos na Itália ajudou a conformar um clima belicista que desembocaria nas Cruzadas.

Os europeus se fascinavam com o Islã, mas, ao mesmo tempo, repudiavam-no. O “movimento das traduções” de obras clássicas greco-romanas, capitaneado pelos árabes nos séculos XII e XIII é o melhor exemplo neste sentido, sendo fundamental para a “Renascença” europeia do século XII e o desenvolvimento intelectual e cultural do Ocidente neste período. O foco deste movimento foi sobretudo Toledo, centro da antiga cultura visigótica. Referência maior de *hispanidade*, sua retomada pelos cristãos em 1085 foi um marco importante da *reconquista*.

Este movimento não foi apenas militar, mas também religioso, político e cultural, com a retomada de terras, de símbolos e do centro de poder pelos cristãos. Foi uma inversão entre centro e periferia, num contexto de forte belicosidade e de grandes trocas comerciais, culturais e científicas entre o mundo cristão e o muçulmano.

A escrita afonsina se insere neste contexto de ambigüidade diante do mouro, simultaneamente inimigo militar e sábio intermediário entre o mundo árabe-islâmico, o

□ Mestre em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

pagão clássico e o cristão medieval. A centralidade política pretendida por Afonso X era permeada pela síntese legislativa, poética e historiográfica, ou seja, sua escrita do poder. Rei de Castela e Leão de 1252 a 1284, Afonso X, elaborou, através de sua corte e de diversos colaboradores, obras¹ de caráter jurídico-normativo visando ao ordenamento social (*Fuero Real*, *Siete Partidas*, *Ordenamiento de Las Tafurerías*, *Setenario*, *Espéculo*, *Leyes Nuevas* e privilégios reais), além das histórico-narrativas (*Primera Crónica General*, *General Estoria*, *Cantigas de Santa Maria*), transmissoras de representações estruturantes do vivido.

Como se vê, o período afonsino, se comparado a outros, é pródigo em fontes – inclusive no que se refere aos muçulmanos. Convém, assim, destacar que durante a *Reconquista*, “mouro” foi o termo mais popular não só na escrita afonsina, mas na Península Ibérica como um todo, sendo de uso corrente desde a Antigüidade romana, com as invasões dos povos norte-africanos – que posteriormente viriam a ser islamizados.

Neste momento tardo-antigo este é um termo, portanto, eivado de conotação bélica e que adquire com a chegada dos árabes uma acepção mais global, aplicando-se a todos os “maometanos” (seguidores de Maomé) – significando gentil, pagão ou não-batizado. Ele volta a indicar um caráter belicoso, mas principalmente social, entre os ibéricos baixo-medievais; porém, nunca no nível de negatividade de “sarracenos”.

No restante da Europa esta palavra era usada em lugar de “mouro”, assumindo conotações em geral depreciativas – à exceção da Coroa de Aragão, onde sua acepção era mais neutra e generalizante. Há grande variedade semântica no uso desses vocábulos para a população islâmica, principalmente na Península Ibérica.

Neste caso dos “filhos de Sara”, os estudiosos estão de acordo no essencial – segundo Elena García “sarraceno y todo su campo semántico vienen de la palabra griega/latina *saracenus/saraceni*, que el origen último del término es árabe y que su significado es equivalente a árabe/maometano”(GARCÍA, 2007: 447). Ressalta-se que a história e historicidade deste termo, presente em todas as línguas europeias, difere no que tange aos idiomas românicos.

¹ Mesmo as fontes primárias não citadas no corpo do texto, mas usadas na elaboração das tabelas, estão n bibliografia.

Porém, da mesma forma que os cristãos, os muçulmanos também repudiavam seus inimigos, inclusive na linguagem. Apesar de haver gradações, mais do que a hostilidade, a indiferença imperava. Já a tendência continental foi a associação dos muçulmanos ao mal absoluto (juntamente com os judeus), a Satã, daí a Cruzada ter como uma de suas missões a vitória contra os “infiéis”, a qualquer custo.

E no caso de Afonso X, quais representações e práticas recaíram sobre este grupo? Houve uma marginalização tão intensa quanto no restante da Europa, onde mais que marginalizados, eles eram excluídos? Nas *Siete Partidas*, sua obra legislativa de maior envergadura, é assim que ele os define:

Moros son vna manera de gente, que creen que Mahomat fue Profeta, e Mandadero de Dios: e porque las obras que fizo non muestran del tan grand santidad, por que a tan santo estado pudiesse llegar, porende la su Ley es como denuesto de Dios (AFONSO X, 1844: 343).

Portanto, é a religião o fator primordial de definição e diferenciação dessa população, crente num outro profeta (Maomé) e não em Jesus Cristo, o verdadeiro filho de Deus. Contudo, apesar de suas obras supostamente não alcançarem a santidade cristã, eles também possuíam uma só Lei, ou seja, eram tão monoteístas quanto os cristãos. Por outro lado, a *Primera Crónica General (PCG)* reserva diferentes capítulos ao líder da *mala secta*, historiando a gênese da religião muçulmana, através das visões divinas de seu profeta:

entraua el diablo en ell a las uezes et faziel dezir algunas cosas daquellas que auen de uenir, e por esta manera le auen de creer todas las yentes de lo que les dizie. Despues desto passo ell a Espanna et fuesse pora Cordoua, et predigo y aquella su mala secta; e dizie les en su predicacion que Nuestro Sennor Ihesu Cristo que nasciera de uirgen por obra dell Spiritu Sancto, mas non que fuesse de Dios (AFONSO X, 1955: 266).

Afonso X busca aqui estabelecer um lugar social para este segmento, objetivando demonstrar que as revelações de Maomé seriam falsas, porque ele estaria possuído pelo diabo no momento em que elas lhe eram anunciadas. Tanto o profeta quando o Islã eram associados à falsidade. Além disso, Maomé ousou ir à *Espanna* disseminar com suas pregações esta *mala secta*. Porém, sua ousadia maior era a negação do caráter divino de Jesus Cristo, que o líder muçulmano não considerava filho de Deus, apenas da Virgem Maria.

Ao relatar o domínio dos vândalos na África, sua perda para os romanos e finalmente a conquista pelos árabes, aparece pela primeira vez na *PCG* a figura de

Maomé, “el falso propheta, que por la su art et la su sabiduria fue toda tornada et ensuziada et tornada a la su **mala secta**, en la qual ou dia esta perseuerando por sus malos peccados”(AFONSO X, 1955: 254, grifo meu). Esta é a nada lisonjeira descrição que permanece ao longo de toda a obra.

Percebe-se que desde o primeiro contato as religiões muçulmana e cristã são incompatíveis. Os cristãos viam a nova fé como uma grande ameaça e isso perdura ao longo de todo o medievo, ainda mais no contexto de *reconquista* vivenciado no século XIII. Portanto, quando tinham que conviver, os conflitos latentes tornavam-se reais.

A retórica afonsina buscava deslegitimar o texto corânico e a fé islâmica, (des)qualificando seus seguidores de vergonhosos, justamente porque a *mala secta* estava conquistando terras e mentes, concretizando-se numa real ameaça ao cristianismo. E ainda se destaca o fato de que o Corão continuava sendo lido e praticado até os tempos afonsinos.

A relação entre Maomé e o Diabo seria bem íntima, segundo a perspectiva afonsina e da época. São Isidoro, por exemplo, quando soube da presença do profeta em terras hispânicas, havia acabado de chegar da corte de Roma e teria logo enviado seus homens a Córdoba para que levassem embora o profeta muçulmano, mas

el diablo apparescio a Mahomat, et lixol que se partiesse daquel logar; entonces saliosse de Cordoua et fuxo et passo allend mar, e predigo em Arauia et en Africa, et eganno y confondio muchos pueblos ademas, assi como oy en dia ueedes, et tornolos a su creencia por que les prouaua et les affirmaua aquello que les dizie por la ley de los judíos et de los cristianos (AFONSO X, 1955: 254).

Como se vê, os povos eram “enganados” e “confundidos” por Maomé que, entretanto, angariou considerável adesão tanto na Arábia quanto na África, ressaltando-se novamente o monoteísmo, assim como no caso de judeus e cristãos. Esta era uma representação bastante recorrente do universo islâmico nas obras afonsinas.

Daí, fez-se um estudo lexicográfico, baseado na análise de conteúdo, dos termos referentes aos muçulmanos de maior ocorrência, que ajuda a melhor visualizar como se representou o mouro na escrita afonsina – principalmente a histórico-narrativa, e de que forma estas representações expressaram um uso político ligado aos propósitos unificadores de D. Afonso X.

Apenas como um vislumbre da importância que este grupo teve à época do rei sábio, eles aparecem já na introdução das *Cantigas de Santa Maria (CSM)*, em que o rei apresenta a si mesmo e a razão de ter apoiado a elaboração das cantigas a seu leitor/ouvinte. Os mouros surgem numa imagem que se repetirá ao longo das narrativas musicadas, num contexto belicoso de derrota para os cristãos, fato realçado por Afonso – que Algarve “gãaou de mouros” (versos 9 e 10), assim como “tolleu a mouros Nevl’ e Xerez” (versos 13 e 14). A necessidade de se referir aos momentos de vitória da cristandade se justifica pelo processo da *reconquista* em terras hispânicas, até mesmo referindo-se ao fomentado projeto de *re población*: “e ar pobrou Badalouz” (versos 11 e 12).

Já antes de ser rei, Afonso X desempenhara um papel de destaque nas conquistas, promovidas por seu pai Fernando o Santo, de territórios do sul peninsular ocupados pelos árabes (Múrcia em 1243, Jaén em 1246, Sevilha em 1248) e citados na cantiga introdutória.

Portanto, há uma dialética na escrita afonsina, que cria um registro identificador coletivo baseado num acervo pré-existente. É interessante destacar que os muçulmanos aparecem quase sempre representados coletivamente, à exceção do próprio Maomé e de líderes ou sábios, como Aboyuçef e Almançor (Al-Mansur).

As representações dos mouros ensejadas pelo cancionero afonsino objetivaram influenciar e comover o leitor/ouvinte, assim como suas outras narrativas históricas, como a *PCG* e a *GE*. Como se sabe, a adjetivação é uma das ferramentas retóricas e discursivas de comoção e de construção de personagens e conceitos. Daí a análise semântica do mouro e seus epítetos correspondentes, que aparecem em 44 (incluindo a introdução) das 427 *CSM*. O mais utilizado, assim como na escrita afonsina como um todo, é o coletivo de mouros.

O total de 150 ocorrências referentes aos muçulmanos nesta obra ficou assim dividido: 102 para “mouros”, 34 para “mouro”, 10 para “moura” e 3 para “mouras”, além de outros termos – Maomé (9), mesquita (2), Meca (1) e Alcorão (1). Ou seja, mais de 2/3 das ocorrências se referem aos mouros enquanto uma coletividade, facilitando sua homogeneização e marginalização.

E eles quase sempre aparecem nas *CSM* representados em contextos de violência, heresia, e possuidores de características negativas; às vezes, aproximam-se

diretamente do próprio diabo. Esta representação dos mouros se dá num viés depreciativo e eivado de preconceitos que talvez a própria prática e realidade cotidianas pudessem mitigar ou desmentir. Albert Bagby conclui que tal caracterização tanto nos poemas quanto nas miniaturas lhes é esmagadoramente antipática, e propõe uma interessante questão:

Are the negative portrayals representative of what the author knew his subjects wanted to see portrayed in Moors, or are they a reflection of the author's personal feelings and prejudices? (BAGBY JR., 1970: 164-167)

À gênese de tal posicionamento ambíguo ele mesmo sugere uma resposta, ao postular que talvez ambos os elementos estivessem presentes, ou seja, tanto uma expressão pré-concebida do rei sábio quanto uma resposta a um anseio coletivo de seus súditos. Deste modo, o autor procura desconstruir uma imagem de Dom Afonso enquanto rei benevolente para com povos de todas as raças, credos e culturas – o polêmico mito historiográfico da tolerância.

Os mouros aparecem envolvidos em algum tipo de ação invasiva ou militar em mais da metade das 44 cantigas mencionadas. Outro contexto significativo é o do cativo, onde eles aparecem como cruéis carcereiros em cinco cantigas. Eles costumam aparecer em *ostes* e também como *traedores*. Como inconoclastas (destruidores de símbolos religiosos) ou vilipendiadores da fé cristã, eles aparecem igualmente em cinco cantigas (99, 183, 215, 229 e 329). O mouro invasor pode ser ilustrado já na primeira cantiga na qual ele aparece, a *CSM* 28. Outras 10 cantigas reiteram tal descrição: as *CSM* 63, 165, 271, 292, 323, 329, 360, 361, 385 e 406

Esta intensa alteridade era ambígua, pois havia no corpo jurídico leis que permitiam a presença dos muçulmanos nas terras afonsinas e lhes davam direitos, ao mesmo tempo em que as representações destes grupos eram mantidas no âmbito da negatividade, em sua maioria. Porém, assim como na *GE* e em outras obras já mencionadas, Maomé quase sempre é associado a epítetos negativos, ligando-o à falsidade. Em uma das cantigas (*CSM* 328), seu aspecto e ligação demoníacos são ressaltados, para contrastar ao contar de Maria

Ca se ela quer que seja o seu nom' e de seu Fillo
nomeado pelo mundo, desto non me maravillo,
e corrudo del Mafomet e deitado en eixillo
el e o diab' antigo que o fez seu avogado (AFONSO X, 1959: 191).

Ademais, ações tipicamente de guerra, como o roubo e a pilhagem, são as características que vêm em segundo lugar na referência identificadora dos mouros, aparecendo doze vezes nas cantigas. Ao contrário das pregações maometanas, era bem visto que os nomes de Maria e seu filho corressem o mundo, já que não possuíam o diabo como advogado. Ainda que a caracterização religiosa seja preponderante, a etnia e os costumes dos muçulmanos também eram atributos descritivos importantes para distingui-los dos cristãos. Ao relatar de forma dramática e melancólica o conflito dos invasores árabes com os godos de *Espanna*, que viam sua linguagem e seus cantares se tornarem *palabra estranna*, assim Afonso X os representa na *PCG*:

Los moros de la hueste todos uestidos del sirgo et de los pannos de color que ganaran, las riendas de los sus caualllos tales eran como de fuego, las sus caras dellos negras como la pez, el mas fremoso dellos era negro como la olla, assi luzien sus oios como candelas; el su cauallo dellos ligero como leopardo, e el su cauallero mucho mas cruel et mas dannoso que es el lobo en la grey de las oueias en la noche (AFONSO X, 1955: 312).

Aqui, finalmente os seguidores de Maomé são representados etnicamente, mormente vindos do norte da África. Ambientados num contexto militar, os membros da hoste vestiam seda (*sirgo*), além de panos coloridos. As rendas de seus cavalos deviam ser vermelhas, posto que são descritas “como de fuego”. Aliás, cabe destacar que o termo preponderante na PCG também é mouros, conforme tabela abaixo:

Termo	Ocorrências na obra	Ocorrências em quantos caps.	Contextos mais recorrentes	Palavras/ expressões mais recorrentes
<i>moros</i>	1558/2061 (76%)	416/1135 (36%)	Bélico (327)	Batalhas (203), mortes (72), hostes (62), destruição (57), conquista (45)
			Político (68)	Acordo (18), tributários (8), vassalo (6), terra (6), rei (5)
			Religioso (14)	Suras/leis (3)
<i>moro</i>	155/2061 (7,5%)	80/1135 (7%)	Bélico (61)	Batalhas (24), rei (15), poderoso (13)
			Político (18)	Rei (3), senhorio (3)
<i>árabes</i>	145/2061 (7%)	87/1135 (7,6%)	Bélico (51)	Batalhas (21), hoste (9), rei (9)
			Político (17)	Rei (7), acordo (3), tributários (3)

Assim, como nas *CSM*, a *PCG* traz em cerca de $\frac{3}{4}$ de suas ocorrências referentes ao mundo islâmico, o termo “mouros” e a grande preponderância do contexto bélico. Já a *General Estoria (GE)* insere os mouros na história bíblica, através de Cam, o filho ingrato de Noé, o que traz como consequência uma marca negativa, já que seguindo esta tradição bíblica, a *GE* afirma que

delos de Cam de Affrica, e dond quier quelos moros sean en quales quier otras tierras; ca pues que moros son, todos son de Cam, et si pudieremos algo leuar dellos por batalla o por qual quier fuerça, e aun prender a ellos e ferlos nuestros sieruos, que non fazemos y pecado, nin tuerto nin yerro alguno (AFONSO X, 1930: 53).

Esta passagem justifica claramente a submissão dos mouros, a partir de seu passado maculado. Num momento-chave, como o da *reconquista*, legitima-se por este discurso afonsino o combate, o confisco, o uso da força e a servidão dos “descendentes de Cam”, sem qualquer impedimento de ordem moral, visto que não haveria erro algum nessas ações. Muitas leis afonsinas viriam reafirmar esta superioridade régia/cristã diante dos mouros.

Também na *GE*, ao se relatar a origem bíblica da inimizade dos filhos de Javé com os filhos de Cam, a quem os cristãos e mouros estariam respectivamente ligados, Afonso X assim a descreve: “E los moros uienen principalmente de Cam, que poblo a Affrica, aun pero que aya algunos delos de Sem e de Iaphet, que por el falso predicamiento de Mahomat se tornassen moros”(AFONSO X, 1930: 52).

Aqui a origem africana desse povo é sublinhada, do mesmo modo que sua filiação geneológica a Cam, filho de Noé. Isto possui grande importância, não apenas por sua vinculação geográfica e étnica à África, mas por ser sabido que “na tradição veterotestamentária, Cam foi o filho que zombou da nudez do pai embriagado, tendo sido amaldiçoado – ele e sua descendência”(MACEDO, 2001: 13). No imaginário medieval, “os africanos eram retratados segundo tais premissas teológicas ou segundo pontos de vista que, nos séculos posteriores, viriam consolidar concepções etnocêntricas e racistas”(MACEDO, 2001: 14).

Conta-se, em seguida, a história de Ismael, filho de Abraão e de Agar, serva de Sara (esposa de Abraão). Seu nome teria sido dado por um anjo, que encontrara Agar no deserto, após sua briga com a ama, Sara. O caráter bélico da descendência de Ismael já é aí pronunciado, assim como a grande população, ou linhagem, que dele adviria e que seria nômade – visto que morariam em tendas ao longo das terras onde passassem.

Além da associação da origem genealógica de Maomé e dos agarenos a Ismael, características de violência, iconoclastia e até mesmo de bestialidade e anti-cristianismo lhes eram atribuídas.

A conquista de grandes terras pelos mouros estava já presente na história de Ismael, assim como seus ataques aos símbolos cristãos. Porém, parte da culpa destes ataques seria de maus cristãos; portanto, uma punição aos pecadores – visão muito corrente na época afonsina, de que a invasão árabe teria sido também um castigo (para os maus cristãos). Este se consumara com a perda da terra dos cristãos para os árabes e com a conseqüente instauração do Islã nesta parte da Europa – a “ley de Mahomat”, sua *mala secta*.

A origem de Ismael, que teve uma mãe biológica (Agar) e outra de criação (Sara), deu margem a que sua descendência – os mouros – pudesse ser associada a ambas as mulheres. A escrita afonsina, como se percebe na *GE*, acaba por reiterar este posicionamento marginalizante em face da etnia dos mouros e de seu comportamento tido como falso, oriundo da liderança supostamente equivocada de Maomé. Ao associar mouros e africanos, Afonso X acaba por revelar

a complexidade do problema étnico-religioso existente em Castela e nos demais reinos ibéricos no que dizia respeito às relações entre mouros e cristãos. Se, de um lado, os monarcas permitiram a convivência de seus súditos com populações islâmicas subjugadas – designadas de mudejares – estas continuaram a ser grupos “estranhos” no interior da Cristandade. O signo infamante de Cam é aplicado aos mouros, mas também àqueles que, por diferentes razões, se tornaram mouros, isto é, àqueles que adotaram o islamismo. De uma só vez, o julgamento recaía sobre os afro-muçulmanos (mouros) e sobre os hispano-muçulmanos aculturados (muladies), simpatizantes ou aliados daqueles (MACEDO, 2001: 24).

A coletivização das populações muçulmanas, diversificadas no cotidiano, facilitava sua marginalização pela corte afonsina. Cabe ressaltar que este conceito está aqui sendo entendido pela perspectiva de Bronislaw Geremek, para quem “a marginalidade supõe a existência de uma organização social que estabelece certas regras de participação e certas normas de comportamento cuja transgressão é considerada como um acto hostil ao interesse coletivo”(GEREMEK, 1995: 191).

Como Jean-Claude Schmitt afirma, a marginalidade é uma situação intermediária e que junto com as outras noções se referem a dois planos de realidades que não são necessariamente coincidentes: valores sócio-culturais e relações

socioeconômicas. Marginal não é a mesma coisa que excluído, é sua pré-condição e uma condição em si mesma, ainda que intermediária. No que tange ao seu caráter processual, para Geremek, “a marginalização social nem sempre equivale a exclusão e segregação”(GEREMEK, 1990: 248). Por vezes, ela acompanhava a marginalidade espacial, como nos guetos. Entretanto, isto não era um pré-requisito.

Neste processo de marginalização, diferentes mecanismos foram utilizados pelo sistema central (cristão). É interessante sublinhar, por exemplo, que há diferentes narrativas relacionadas ao fogo no cancionero sacro afonsino (*CSM* 186, 205, 215, 229, 323, 345), indicando o uso negativo da simbologia do vermelho. Recorrente na representação dos mouros e

associado no sistema de cores do ocidente medieval com a falsidade, traição e desonra, o vermelho do fogo indicava impureza, violência e pecado, estando ligado aos tabus do sangue herdados da Bíblia, à carne impura, aos crimes de sangue e aos homens revoltados contra deus ou contra os outros homens (MACEDO, 2003: 24).

Através desta atribuição de revolta percebe-se que a coexistência alternava momentos relativamente pacíficos com outros de tensão (como este retratado), como veremos na *CSM* 323, que se passa em Coira, “hua aldea que é preto de Sevilla” (v. 2), no *tempo de Aboyuçef*, onde muitas “aldeas foron dos mouros queimadas” (v. 13). Além disso,

os mouros logo deitaron
sas algaras e correron e roubaron quant' acharon;
e os de Coira correndo todo o logar leixaron
e fugiron, e ficaron as casas desamparadas (AFONSO X, 1959: 58)

Estes saqueadores só pararam diante da casa de um homem que tinha ido pedir amparo à Virgem a favor de seu filho morto, que “a Sennor conprida de todo ben, e tan toste deu ao minynno vida” (v. 40-41). É esta multiplicidade de sentimentos presentes nas *CSM* que tanto atrai o leitor/ouvinte até os dias de hoje. De forma pendular, somos levados da raiva pela violência dos ataques dos mouros à pungência da imagem de ressurreição, que remonta à do próprio Cristo

Tal simbolismo prossegue no que tange à destruição de objetos de culto cristão empreendida pelos mouros em quatro cantigas (99, 169, 215 e 229). Os atentados muçulmanos contra as imagens constituem um lugar comum no imaginário cristão. A percepção do muçulmano enquanto iconoclasta aparece já no fim do sétimo século.

Tais cantigas revelam um misto de admiração e temor presentes desde o primeiro contato entre estes dois grupos no campo de batalha. Somente as *CSM* 99 e 215 tratam diretamente das tentativas de destruição de imagens pelos mouros, enquanto as 169 e 229 relatam a destruição de edifícios e não imagens religiosas.

Na cantiga 229 há uma visão maniqueísta do outro, em que Maria aparece como protetora dos fiéis simbólica e materialmente, encarnando a justiceira, papel típico dos reis. Sendo que é Maria quem atinge um grau maior de crueldade, já que após a invasão muçulmana e sua mal-sucedida tentativa de destruir a igreja

[...] a força dos nenbros lles fez a Virgen perder,
assi que per nulla guisa, non poderon mal fazer,
e, sen aquesto, dos ollos non poderon ren veer;
assi cegos e contreitos os levaron ben daly (AFONSO X, 1959: 125).

Virgem Maria não se furtou em cegá-los e paralisá-los. A tradição cristã já tinha se decidido a favor do uso das imagens em sua liturgia após a crise iconoclasta, ao contrário da hostilidade islâmica, que as classificava como ídolos. Esta rejeição islâmica ao culto das imagens constitui uma das divergências essenciais entre as duas religiões.

Se os cristãos percebessem tal rejeição muçulmana das imagens religiosas como um dos dogmas centrais do Islã, a punição administrada pela Virgem Maria tornar-se-ia uma das formas da defesa da teologia e da prática cristãs, e a afirmação incontestável da sua superioridade.

Da mesma maneira, a expressão *negros como pez* (breu), normalmente associada à figura do diabo e que causava temor entre os cristãos, é bastante utilizada na escrita afonsina para designar os mouros. Afonso X não se afastou tanto do pensamento europeu de sua época acerca dos africanos, a quem ele associa diretamente aos mouros, pois

as elevadas temperaturas e os efeitos do sol ardente eram considerados elementos determinantes na constituição das populações negras africanas. O termo utilizado com frequência em toda a Europa ocidental para designar as populações de tez escura ocupantes das margens meridionais do mundo era *aethiops* – palavra de origem grega utilizada inicialmente com o significado de “face queimada”. Esse lugar-comum na definição da coloração da pele encontrava-se amplamente difundido, sendo reproduzido por Alfonso o Sábio (MACEDO, 2001: 15).

Esta definição étnica aparece também nas *CSM*, como a 168, que ao contar a história de como a Virgem Maria salvou uma mulher do fogo, assim relata a punição de um mouro, por ter dormido com uma cristã:

Quen na Virgen santa muito fiará...
E dizend' aquesto, logo manaman
levaron a don' a ha praça gran,
outrossi o mouro, que era ben tan
negro come pez. E as gentes Alá

Quen na Virgen santa muito fiará...
Foron mui corrend', e tod' en derredor
lles poseron fogo, non vistes mayor;
e ardeu o mouro falsso traedor,
mais ficou a dona como quen está (AFONSO X, 1959: 217).

Três características negativas já mencionadas se associam nesta passagem na marginalização dos mouros: a cor negra, o fogo e a falsidade da fé. As fronteiras étnicas, que “são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos” (BARTH, 2000: 26), no caso dos cristãos e mouros de Castela, eram perpassadas pelos símbolos visuais, mormente o uso da barba – que se associava à feiúra e ao temor. Ela aparece textualmente mencionada em cinco cantigas (*CSM* 28, 46, 181, 192 e 215). Na primeira, para se referir ao *Soldan barvudo* (v. 52). Depois nas *CSM* 46 e 215, aos *mouros barvudos* (v. 59); a *gente fea e barvuda* da *CSM* 181 assim como na seguinte, 192, descreve o *mouro barvudo, falss' e descreudo* (v. 63-64).

A barba não era mero acessório estético para os seguidores do Islã; ao contrário, foi importante constituinte de identidade e interdições. Ela aparece, por exemplo, numa “lei suntuária expedida em Sevilha no dia 27/02/1256, na qual consta que os mouros deveriam distinguir-se dos cristãos pelo tipo de corte de cabelos e pelo uso de barba longa”(MACEDO, 2003: 8-9).

Ela ajudava a constituir o lugar social dos mouros nesta sociedade heterogênea e hierarquizada, ao mesmo tempo em que o projeto afonsino caminhava ambigualmente no sentido de uma dupla identificação. Eles mantinham sua tradição corânica e facilitavam seu reconhecimento e julgamento através de seus atributos étnico-culturais.

Nas sociedades tradicionais, como a medieval européia, os arranjos do cabelo e da barba “serviam como um dos indicativos da situação das pessoas no interior do grupo demarcando posições sociais e diferenças religiosas, identificando diferenças

etárias e assinalando as mudanças de *status* por ocasião de rituais de passagem”(MACEDO, 2003: 8-9). Ainda assim, no caso dos mouros a distinção parece ter sido menos intrusiva do que foi para os judeus, cujo vestuário era o estigma humilhante de sua condição à margem da sociedade cristã, de seu deicídio e usura.

Cabe lembrar que no caso da sociedade fronteiriça castelhana, o contexto bélico tinha capital relevância. Guerra significava rendição, cativo. Os correspondentes islâmicos dos prisioneiros cristãos em terras do Islã se tornaram mais numerosos em meados do século XIII; contudo, eles poderiam ser libertos se, em troca, se convertessem ao cristianismo.

O Islã não era mais a religião politicamente dominante na Península, pois após a triunfante entrada do rei-conquistador cristão Fernando III em Córdoba (1236), antiga capital omíada e centro da memória de al-Andalus, o avanço cristão fora definitivamente impulsionado. Esta vitória derradeira acabou por isolar definitivamente os muçulmanos em Granada.

Porém, este isolamento não foi pleno – ainda que Granada (vassala do rei de Castela e Leão) fosse marcada como o refúgio islâmico medieval – pois as libertações sem conversão, à base de resgate, ou por testamento do próprio dono do escravo, inflaram o grupo dos mudéjares (mouros que permaneceram em terras cristãs reconquistadas) e explicam o paradoxo de que “esse grupo de muçulmanos livres esteja mais bem representado nos séculos XIV e XV do que nos dois séculos precedentes”(MOLÉNAT, 1992:108).

Portanto, a situação dos muçulmanos em relação a Castela não era uniforme, tendo “variado de acordo com as vicissitudes políticas dos potentados existentes na Península Ibérica e no Norte da África - contra os quais a atitude do monarca oscilou entre a guerra aberta, a negociação e a aliança”(MACEDO, 2002: S/P).

Os muçulmanos convertidos ao cristianismo são conhecidos como *tornadiços* e são um contraponto aos numerosos *muladíes* (convertidos ao Islã), o que possibilita uma leitura das cantigas nas quais aparecem mouros se curvando à religião de Maria como uma propaganda da fé católica na Península, principalmente no sul e

embora o monarca fosse receptivo ao legado da cultura árabe, esta era filtrada pela cultura cristã, enquanto, no caso dos *muladíes*, tratava-se da presença muçulmana real e concreta que podia colocar em risco a posição hegemônica do credo cristão (MACEDO, 2002: S/P).

Isto significa dizer que nem sempre as práticas e representações caminharam no mesmo sentido no reinado afonsino. A tentativa do rei sábio, por exemplo, de representar os inimigos como passíveis de conversão neste contexto marcado por tensões sociais, políticas e culturais pode ser vista na verdade “como elemento de aglutinação, apaziguamento e mobilidade sociais”(FERNÁNDEZ, 1994: 184), ou seja, integralizador de diferenças e apaziguador destes conflitos e disputas territoriais. A “teatralização” dos milagres marianos serviria para reforçar o contra-modelo representado pelos mouros, oponentes bélicos dos cristãos nos combates da *reconquista*. Esta clássica oposição é ressaltada em diversas passagens da escrita afonsina, como nesta, ao relatar a entrada dos mouros em *Espanna*:

La uil yente de los africanos que se non solie preciar de fuerça nin de bondad, et todos sus fechos fazie con art et a enganno, et non se solie amparar si non pechando grandes riquezas et grande auer, essora era exaltada, ca crebanto en una ora mas ayna la nobleza de los godos que lo non podrie omne decir por lengua. ¡Espanna mezquina! (AFONSO X, 1955:312)

Percebe-se, nesta análise sócio-psicológica dos mouros, que eles seriam imbuídos de vícios de comportamentos, como a enganação e a vileza, supostamente diferentes dos cristãos. Daí o lamento de Afonso X em relatar a transformação da terra de seus ancestrais godos em uma *Espanna mezquina* (pobre). Esta diferenciação entre cristãos e não-cristãos se dava primeiramente pelo aspecto exterior, o que facilitava sua associação ao mal, a Satã. Daí a ambiguidade, porque eles podiam tanto ser aptos à convivência ou mesmo convertidos, como também serem seres diabólicos, maléficos. Tal oscilação reforçava sua condição marginal.

Estas representações eram confirmadas ou relativizadas pela legislação afonsina. A tabela abaixo ajuda a entender o tratamento jurídico dispensado por Afonso X aos muçulmanos:

Variáveis predominantes	Material Analisado (Legislativo)	Época (1254-1279)	Hipóteses / interpretações	Termos (ocorrências sobre o total)
Situações jurídico-religiosas	<i>Fuero Real</i>	1254-1255	lugar social subordinado / marginalizado, juntamente a judeus e hereges	moro (9/12 = 75%) moros (2/12 ≈ 16%) mora (1/12 ≈ 8%)
Situações bélicas e jurídicas	<i>Espéculo</i>	1255	lugar social subordinado apenas quando associado a outros grupos; quando sozinhos, tolerados	moros (11/23 ≈ 48%) moro (6/23 ≈ 26%) Maomé (2/23 ≈ 8%) outros (4/23 ≈ 18%)
Situações históricas e religiosas	<i>Setenario</i>	1255	lugar social marginalizado, no contexto bélico, mas ambíguo ou respeitado, no âmbito religioso	moros (6/10 = 60%) Maomé (2/10 = 20%) moro (1/10 = 10%) mesquita (1/10 = 10%)
Situações jurídico-religiosas	<i>Siete Partidas</i>	1256-1265	lugar social ambíguo, marcado pela permanência subordinada	moros (66/118 ≈ 56%) moro (38/118 ≈ 32%) outros (14/118 ≈ 12%)
Situações jurídicas	<i>Ordenamiento de las Tafurerías</i>	1276	lugar social ambíguo, associado sobretudo a judeus	moros (4/12 ≈ 33%) moro (4/12 ≈ 33%) Maomé (2/12 ≈ 16%) mesquita (1/12 ≈ 8%) Alcorão (1/12 ≈ 8%)
Situações jurídicas	<i>Leyes Nuevas</i>	1279	lugar social positivo, equiparado aos cristãos	moro (10/21 ≈ 47%) moros (8/21 ≈ 39%) Maomé (2/21 ≈ 9%) mesquita (1/21 ≈ 5%)
Situações jurídicas	Todas as obras	1254-1279	lugar social marginal, ambíguo	moros (97/196 ≈ 50%) moro (68/196 ≈ 35%) Maomé (11/196 ≈ 5%) outros (20/196 ≈ 10%)

Assim como nas obras histórico-narrativas, as jurídico-normativas reiteram a identificação coletiva dos muçulmanos, a fim de mais facilmente homogeneizá-los e marginalizá-los. A partir de seu projeto político unificador e das representações dos mouros em sua escrita, percebe-se que Afonso X ensejou práticas normativas em seu *corpus* legislativo que os colocaram às margens jurídicas dos cristãos, muitas vezes associados aos hereges, judeus e/ou pagãos.

Apesar de oscilações e ambigüidades, pode-se afirmar que o lugar social dos mouros na legislação e na sociedade afonsinas foi marginalizado. As situações em que

os mouros apareciam mais bem tratados geralmente eram de cunho jurídico-religioso, principalmente as que envolviam apenas sua própria comunidade, sem se relacionar com a cristã – como no caso dos juramentos.

Os grupos normalmente associados aos mouros eram os judeus, hereges, pagãos e mulheres, também com um estatuto jurídico-social inferior na sociedade afonsina. A lei, como parte integrante do projeto afonsino, buscava dar conta da totalidade da realidade social que circundava mouros e cristãos.

Os mouros vivenciaram uma condição marginal nesta Castela do século XIII, que por isto mesmo, lhes possibilitou através das permeabilidades, circular em diferentes núcleos e contextos da realidade castelhana, como as próprias fontes afonsinas deixam escapar.

Enfim, ao longo das obras de Afonso X, o que percebemos é uma retórica da superioridade cristã diante dos mouros, buscando acentuar sua condição marginal. A paz plena só poderia ser obtida através da conversão – tendo a Virgem e seu trovador como intermediários. Entretanto, algumas práticas e mecanismos régios concorreram para matizar sua marginalização.

A abertura ao legado cultural muçulmano, a atuação de sábios na corte, a criação de escolas de estudos árabes e a reiteração de legislações punitivas, por exemplo, ressaltaram práticas que matizavam na realidade social grande parte das representações negativas dos mouros, principalmente nos contextos bélicos, em que encarnavam o inimigo da Cristandade. Porém, eles eram ao mesmo tempo, filhos de Sara e de Satã, uma situação que somente o caráter marginal que sua “mala secta” encontrou na sociedade afonsina pode proporcionar.

Bibliografia

Fontes primárias

AFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrensis, 1959. 4 vol.

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

_____. *Las Siete Partidas*. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, Calle de Escudellers, No. 2, 1844.

_____. *Opusculos legales del rey Don Alfonso el Sabio*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1836. 2 Tomos (Tomo I: El Espéculo o Espejo de Todos los Derechos. Tomo II: El Fuero Real, Las Leyes de los Adelantados Mayores, Las Nuevas y el Ordenamiento de las Tafurerias; y por apendice Las Leyes de Estilo).

_____. *Primera Crónica General de España*. Madri: Editorial Gredos, 1955.

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

Fontes secundárias

BAGBY JR., Albert I. *Some Characterizations of the Moor in Alfonso X's Cantigas*. South Central Bulletin 30 (1970), 164-67. Disponível em <<http://www.jstor.org/pss/3187982>>. Acesso em 21/06/2008.

BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

FERNÁNDEZ, Monica Farias. *A Sennor de Dom Afonso X: estudo de um paradigma mariano (Castela 1252-1284)*. Niterói: UFF, 1994. Dissertação (Mestrado em Letras).

GARCÍA, Elena González-Blanco. Sarracín, sarraceno y su campo semántico. *Un problema léxico abierto*. Interlinguística, n. 17. 2007. Disponível em <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2317326>>. Acesso em 10/04/2010.

GEREMEK, Bronislaw. “Marginalidade”. In: Enciclopédia Einaudi, vol. 38. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995. pp. 185 – 212.

_____. “O marginal”. In: LE GOFF, Jacques (org.) *O homem medieval*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1990.

MACEDO, José Rivair. *Afonso, O Sábio, E Os Mouros: Uma Leitura das Siete Partidas*. Artigo publicado originalmente em *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS*, vol. 16, 2002. Disponível em <http://islamicaforum.blogspot.com/2007/06/afonso-x-o-sbio-e-os-mouros.html>. Acesso em 12/04/2008.

_____. *Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval*. SIGNUM: Revista da ABREM, Vol. 3, 2001. pp. 101-132.

_____. *Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV*. Flávio de CAMPOS & Eliana Magnani Soares CRISTEN. *Le Moyen Age vu d'ailleurs*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003. Disponível em: <www.ifcs.ufrj.br/~pem/sinais.pdf>. Acesso em 28/04/2008.

MOLÉNAT, Jean-Pierre. “Mudéjares, cativos e libertos”. In: *Toledo - Séculos XII-XIII. Muçulmanos, Cristãos e Judeus - o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.