

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Marcos Souza Rodrigues

**AS REPRESENTAÇÕES DOS JUDEUS NA PRIMEIRA PARTE DA “GENERAL  
ESTORIA” DO REI ALFONSO X**

Porto Alegre

2018

Marcos Souza Rodrigues

**AS REPRESENTAÇÕES DOS JUDEUS NA PRIMEIRA PARTE DA “GENERAL  
ESTORIA” DO REI ALFONSO X**

Monografia de conclusão de curso apresentada como requisito para obtenção do título de Bacharelado em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Cybele Crossetti de Almeida

Porto Alegre

2018

Marcos Souza Rodrigues

**AS REPRESENTAÇÕES DOS JUDEUS NA PRIMEIRA PARTE DA “GENERAL  
ESTORIA” DO REI ALFONSO X**

Monografia de conclusão de curso apresentada como requisito para obtenção do título de Bacharelado em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 18 de janeiro de 2018.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Profª. Dra. Cybele Crossetti de Almeida

Orientadora

---

Prof. Dr. SÉRGIO A. FELDMAN (UFES)

---

Me. FERNANDO P. FERRARI (UFRGS)

## AGRADECIMENTOS

É muito gratificante poder escrever a própria história, e poder atuar sobre o nosso destino mais ativamente do que ser coagido pelas circunstâncias. O ensino e compreensão da história me permitiram explorar diversas realidades e compreender assim o quanto um indivíduo pode agir sobre o seu tempo. Assim, eu agradeço ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul pelo profissionalismo em me conduzir pelas veredas do conhecimento histórico. Ao menos o meu mundo e o meu tempo eu consegui interpretar melhor e agir sobre eles, e apenas por isso já não haveria dinheiro que pagasse tal privilégio.

Agradeço imensamente à minha professora Cybele, que me acolheu quando mais ninguém me queria. Pois bem, somente uma doutora cujo bureau é uma garagem abarrotada de livros poderia compreender um estudante que prefere vencer as metas de leituras semanais a se socializar pelo campus. De toda forma, me suscitam os mais gratos sentimentos quando me ponho a imaginar o tempo que ela dispendeu procurando e me enviando bibliografias que eu sequer imaginava que existiam. E também me chegam sentimentos menos indispensáveis quando lembro de ver os meus primeiros esforços completamente rabiscados por correções. Finalizar essa etapa, no entanto, não teria sido possível sem a sua imprescindível e solícita assistência.

Não sendo eu um espécime dos mais sociáveis, o NEM - Núcleo de Estudos Medievais me proporcionou um apoio que eu certamente esperaria de um mundo formado por cidadãos. Como estamos num mundo do ser, e não do dever-ser, a assistência e auxílio deste grupo reflete um pouco dessa utopia onde as pessoas te ajudam, apesar delas e de mim mesmo. Ainda que a minha presença nas reuniões do NEM tenham sido tão inconstantes quanto o meu humor, sempre pude contar com uma ajuda sempre solícita. Portanto, que aceitem, por favor, as garantias dos meus mais distintos agradecimentos.

À minha família, minha casa, a qual testemunhou toda a minha vida e meu passado quase mitológico: com muitas perdas, tragédias, superações e renascimentos, de idas e vindas entre a sepultura e os céus. Por jamais me abandonarem e estarem sempre dispostos a me apoiar para o que quer fosse bom, positivo. Por estarem próximos de mim, pai e mãe, sendo uma das únicas conexões que tenho com o passado e também um dos únicos, e espero que não sejam os últimos, repositórios de confiança e amor incondicional. Entender como os mais nobres laços e sentimentos são forjados no crisol da desgraça, é um paradoxo o qual eu tive o privilégio de

compreender, e isso certamente me preparou para estudar e entender a história. Jamais trocaria a minha história, e nem a minha vida, por nenhuma outra.

Aos meus amigos, que estando por aí ou não mais entre nós, são parte de um mundo perdido onde me constituí tal como sou. Por toda lágrima e sangue derramado e por toda vida que hoje é memória, eu sou muito grato por ter este mundo em mim. Aquela rua sem saída, até onde as minhas raízes mais longas conseguem alcançar, me fornece toda seiva que alimenta meus ideais de amizade e irmandade que jamais voltei a testemunhar. Mas eu sei que existiu, e que deve existir por aí. Por isso obrigado.

E por fim dou graças ao Santo, o Ser Inefável, que conduz os destinos em uma teodiceia interminável, rumo ao infinito. Agradeço a Ele pela vida; pela manhã e pela noite; pela brisa que faz valer o deserto; e pelo orvalho que anuncia a iminente alvorada. Bendito Seja.

## RESUMO

Este trabalho de conclusão de graduação pretende contribuir para a pesquisa medieval se utilizando de uma fonte ainda pouco pesquisada, mas com grande potencial, que é a General Estoria, escrita pelo rei Alfonso X. O eixo temático desta pesquisa são os sefarditas, isto é, os judeus na Espanha medieval. No contexto do final da Reconquista, os sefarditas tinham um papel importante na sociedade, no entanto, boatos e produções culturais começaram a infligir com mais força o antissemitismo e o antijudaísmo na Europa. Assim, este trabalho busca compreender como essa inflexão reverberou pela Espanha, tentando remontar o imaginário daquele período. Se tentará encontrar referências e elementos que representem os judeus, e assim tentar compreender como eles se enquadram nessa construção imaginário e no horizonte histórico medieval. A metodologia empregada será a análise de discurso e a narratologia.

**Palavras-chave:** Idade Média, Judeus, Sefarditas, General Estoria, Alfonso X, Espanha, Crônicas, Narratologia.

## **ABSTRACT**

This dissertation aims to contribute to medieval research using a source not yet researched, but with great potential, which is General Estoria, written by King Alfonso X. The thematic axis of this research are the Sephardic, that is, the Jews in medieval Spain. In the context of the end of the Reconquest, the Sephardim played an important role in society, however, rumors and cultural productions began to inflict more strongly on anti-Semitism and anti-Judaism in Europe. Thus, this work seeks to understand how this inflection reverberated through Spain, trying to reassemble the imagery of that period. Also, it will try to find references and elements that represent the Jews, and thus try to understand how they fit into this imaginary construction and medieval historical horizon. The methodology used will be discourse analysis and narratology.

**Keywords:** Middle Ages, Jews, Sephardim, General Estoria, Alfonso X, Spain, Chronicles, Narratology.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	01
<b>1 NARRATIVAS, REPRESENTAÇÕES E ESTEREÓTIPOS</b> .....	04
<b>2 O LONGO SÉCULO XIII</b> .....	13
2.1 Alfonso X e os sefarditas no fim da Reconquista espanhola .....	13
2.2 Antissemitismos .....	15
<b>3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A <i>GENERAL ESTORIA</i></b> .....	21
3.1 Características gerais .....	21
3.2 O manuscrito O.I.1 do Escorial .....	23
3.3 Fontes, influências e transmissão .....	25
<b>4 REPRESENTAÇÕES DOS JUDEUS NA <i>GE</i></b> .....	31
<b>CONCLUSÃO</b> .....	42
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	45





## INTRODUÇÃO

O período medieval constantemente é questionado por sua aplicabilidade prática e significado no mundo contemporâneo. Para alguns, bastaria compreender somente o devir dos fenômenos e acontecimentos políticos após a Revolução Francesa, e para outros, ainda, os acontecimentos que nos são coetâneos prescindiriam de conhecer profundamente as correlações com os fatos passados. Entretanto, a humanidade faz questão de manter axiomas, valores e saberes, paralelos ao exponencial avanço do conhecimento e tecnologia.

À parte dessa variedade de dúvidas que são levantadas e rondam os estudos medievais como uma sombra, há um mundo globalizado, acossado a cada dia por desafios que inundam o debate político, causando aporia e perplexidade. Tais interrogações surgem como se, de repente, elas jamais tivessem sido antes levantadas e respondidas, o que configura o nosso tempo atual como uma batalha de discursos que apenas oferecem soluções de imediato pragmatismo, mas pouquíssima reflexão. “São os refugiados cidadãos? ”, “é possível que haja convivência entre duas civilizações em rota de colisão? ”, “e se as minorias chegarem ao poder? ”, “os ‘outros’ podem viver aqui, além de nós mesmos? ”. Dos conflitos causados por estas questões, vemos ressurgir, diante de nosso quadro atual, a emergência de ufanismos nacionalistas e com eles o rechaço à globalização e à democracia, pós-verdade e *fake news*. A experiência contemporânea já forneceu às ciências humanas diversas respostas para tentar responder a estas questões, mas o que a experiência medieval poderia contribuir? A Espanha das três religiões já encarou tais desafios numa matizada convivência que vai muito além das trevas das quais o medievo é frequentemente retratado.

Na Idade Média, as fronteiras que separam as representações culturais das decisões políticas são caracterizadas por uma linha muito tênue, o que se torna evidente em acontecimentos nos quais diferentes grupos sociais disputam espaços de poder. Assim, leis e ordenanças podem infligir severa intervenção tanto nos costumes de caráter mais particular como na própria organização social de um povo. Desde as vestimentas e os comportamentos de foro mais íntimo até à disposição do espaço urbano e o direito de, ali, ser e estar são convertidos em uma questão política.

O século XIII na Península Ibérica é marcado internamente pelo prosseguimento do processo de Reconquista visando a recuperação de territórios ainda ocupados pelos muçulmanos, e também pela inflexão da crescente tendência europeia ao antijudaísmo<sup>1</sup>. A

---

<sup>1</sup> Conceito definido mais adiante, em contraponto ao antissemitismo, na abordagem de Laham Cohen.

Espanha das três religiões, há muito fundamentada pela construção da identidade cristã em constante relação com a concepção de uma alteridade judaica e de outra muçulmana, está com seu equilíbrio político e cultural abalado, tornando-se em uma região sensível à irrupção constante de hostilidades entre estes diferentes grupos, assim como de cooperações. Na segunda metade deste século, o reinado de Alfonso X<sup>2</sup> é caracterizado pelo impulsionamento das produções culturais e pelo acercamento do rei com sábios de outras religiões<sup>3</sup>, o que conferiu ao rei o epíteto de “o Sábio”. Assim, se poderia interrogar em que termos essa convivência se dava, se houveram mais rechaços ou colaborações, e como se desenvolveu a relação entre essas culturas nos níveis do discurso cultural como, paralelamente, no político.

Dentre as muitas obras atribuídas a Afonso X (as quais tiveram a contribuição de seu conselho de sábios em sua elaboração) está uma narrativa cronística de pretensões enciclopédica e histórica: a *General Estoria*, que foi escrita concomitantemente à *Estoria de España*<sup>4</sup>, no entanto este trabalho analisará a sua primeira parte, que diz respeito às origens do mundo e que também narra alguns contos sobre períodos míticos. O uso de crônicas tem sido umas das únicas fontes disponíveis para acessar a realidade medieval (MENACHE, 2006).

Uma vez que, no que diz respeito à mútua convivência, os judeus são o Outro por excelência no período medieval, estando em permanente diáspora, se faz necessário compreender a relação que eles tinham com o mundo cristão, e como os seus hospedeiros os concebiam, ou os construam em seu imaginário. Assim, a *General Estoria* será analisada textualmente a fim de encontrar referências e representações dos judeus, levando em consideração tanto o histórico do antissemitismo como as transmissões culturais que se engendraram na convivência entre as três culturas. Assim, se buscará contribuir com a historiografia medieval as diversas questões em debate no mundo contemporâneo.

No primeiro capítulo, portanto, serão analisados os aspectos teóricos metodológicos sobre a análise textual, as contribuições da narratologia e a clivagem, ou categorização, que

---

<sup>2</sup> Utiliza-se o nome original em castelhano neste trabalho, sendo o equivalente em português “Afonso”. No entanto, quiçá por motivos de hábito e linguística local (Sul do Brasil; fronteira), não considero que haja qualquer desvio fonético.

<sup>3</sup> VILLANUEVA, Francisco M. El concepto cultural alfonsí. In.: Moros y judios. 2 ed. Madrid: MAPFRE, 1995. p. 95-105

<sup>4</sup> “Su redacción [la de la Estoria de España] debió iniciarse, al igual que en el caso de la General estoria, hacia 1270, según parecen asegurar el hecho de que dos documentos de febrero de ese año den recibo al cabildo de la colegiata de Albelda y al convento de Santa María de Nájera del préstamo de varios libros (la Farsalia de Lucano, las Heroidas de Ovidio) que fueron aprovechados en la composición de las dos Estorias” (FÉRNANDEZ-ORDÓÑEZ, 2002)

deve ser feita na questão crônicas e historiografia. Também se discutirá a concepção de imaginário e as representações que serão empregadas na análise.

No segundo capítulo, sobre o contexto e os conceitos classificatórios para as representações antissemitas. Assim, se estabelecerá os antecedentes de Alfonso X e os sefarditas, e alguns aspectos conjunturais e estruturais nos quais estavam inseridos. O segundo tópico discutirá os problemas relacionados ao conceito de antissemitismo e sua implicação na Idade Média. Em seguida, no capítulo terceiro, será discorrido sobre a fonte, a *General Estoria*, em suas características elementares, em suas influências e alcance. Também será discorrido sobre o manuscrito o qual ela foi transcrita e a teorização a respeito dos seus redatores serem ou não judeus.

Por fim, se seguirá a análise mesma da obra, mostrando e analisando as referências aos judeus de acordo com a ordem na qual vão aparecendo ao longo da narrativa. Será necessário levar em consideração os conceitos e ferramental metodológico, e também desenvolver através de argumentos como surgem desde o texto os elementos mais caros para a formação do imaginário medieval. Com isso, se tentará estabelecer qual é o valor das representações e de quem se referem, podendo estar ali contidas tanto estigmatizações e sentenças pesadas contra os judeus como adjetivações em tom admirado e silêncios em favor dos mesmos.

Muito importante é explicar o caráter incipiente e introdutório deste estudo que está sendo realizado em colaboração com uma pesquisa em andamento, na linha de cultura e representação, que está sendo encaminhada pela professora orientadora do Departamento de História da UFRGS, Cybele Crossetti de Almeida: “A globalização do antijudaísmo medieval a partir do século XIII”. Esta pesquisa é levada a cabo por dois flancos geográficos, a península Ibérica e a Alemanha, e na qual me insiro pelos vieses hispânico-judaicos, isto é, o estudo dos sefarditas. O resultado deste trabalho terá continuidade numa possível pós-graduação, cuja proposta de dissertação contará também com outra fonte de narrativa histórica: *A Estoria de España*. Ao fazer parte de um grupo de pesquisa (que no decorrer deste ano manteve reuniões periódicas), o atual trabalho pode se valer das sugestões e colaborações dos colegas que trabalham com temas semelhantes (um mestrando e um doutorando), além do compartilhamento de fontes, fichamentos, comparações teórico-metodológicas, auxílio material e a publicação de nossos estudos findada a pesquisa.

## 1. NARRATIVAS, REPRESENTAÇÕES E ESTEREÓTIPOS

Neste trabalho são analisadas as representações relacionadas aos judeus na *General Estoria* de Alfonso X, que será considerada a nível de crônica, de acordo com as discussões teórico-metodológicas que serão propostas nos tópicos seguintes. Abaixo eles serão divididos primeiro em seus aspectos teóricos, os quais estarão sendo abordados a partir de sua perspectiva conceitual e contextual. Por conseguinte, se discorrerá sobre a metodologia empregada, que se resume ao uso de crônicas como fontes para a historiografia medieval e análise textual. No entanto, estes dois aspectos possuem em si a característica de estarem entreteçados de tal modo que se fazem presentes em ambas as abordagens.

A análise do contexto que aqui será dissertada corresponde à propagação do fenômeno entendido por antissemitismo, aqui desdobrado em sua variante religiosa, ou antijudaísmo. Essa propagação é análoga ao que se concebe por globalização, que segundo alguns teóricos das relações internacionais se fez presente desde a Antiguidade, e não somente na contemporaneidade. Uma conceitualização que pode se ajustar a este arco temporal é, por exemplo, a noção de Ianni que o dito conceito seja uma “expressão da globalidade das ideias, padrões e valores socioculturais, imaginários” (IANNI, 1999, p.119). Assim, se poderia entender este estabelecimento de um padrão global ao mundo conhecido, algo que pode ser remontado à helenização e à romanização do mundo em seus respectivos impérios. Em relação ao período medieval, muitas figuras foram daí utilizadas para justificar colonialismos, seja para “negar a coetaneidade“, seja para criar a ilusão de contemporaneidade (MCCLURE, 2015). Por conseguinte, pensar a globalização pode ser tanto uma maneira de interligar diversas abordagens civilizacionais (HENG, 2009), como também propor uma maneira de compreender a construção da modernidade ocidental e as relações com o Outro:

Em nossa idade de múltiplas modernidades, nós devemos explorar a história de nossos medievalismos. Este empreendimento não é exterior, mas enredado com a Europa. Críticas à modernidade eurocentrada e à “fetichização do desenvolvimento“ necessita não unicamente vir de fora da Europa. Como a história medieval foi o outro suprimido que permitiu a existência da modernidade eurocêntrica, encobrendo as narrativas alternativas e o poder da Idade Média ajuda a reconstruir a história da alteridade no interior da Europa<sup>5</sup> (MCCLURE, 2015, p. 616)

---

<sup>5</sup> Tradução livre do excerto original: “*In our age of multiplex modernities, we must explore the history of our multiple medievalisms. This enterprise is not exterior to, but entangled with, Europe. Criticism of Eurocentred modernity and its “fetishisation of development” need not only come from outside of Europe. As medieval history*

Neste trabalho também são comentados artigos contendo representações dos judeus em outras obras do Rei Alfonso X, que outrossim servirão para análise comparativa. Os conceitos que serão debatidos é a clivagem do fenômeno do antissemitismo entre o próprio antissemitismo, antijudaísmo e xenofobia; o imaginário e as representações que o forma e estão contidas nele. O método empregado contém a análise textual e a narratologia de fontes cronísticas, e também é refletido em compasso com a hipótese da existência de redatores judeus na *General Estoria*.

As crônicas medievais podem ser consideradas como uma “narrativa registrada de eventos passados” (MENACHE, 2006, p.344), tal como está definido nos dicionários da Idade Média, e colocam para os historiadores o desafio de extrair delas dados que possam ser aproveitados para a elaboração de uma fidedigna interpretação historiográfica (MENACHE, 2006). Segundo Sofia Menache, as crônicas do século XIV aparentam um viés de aspectos fantásticos, preconceitos e anedotas os quais compõem esta dificuldade no garimpo de dados fiáveis. No entanto, elas podem revelar uma gama de elementos a serem analisados pelo olhar do historiador:

Crônicas seguem merecendo plena atenção não somente porque elas fornecem dados fatuais, o qual em muitos casos constituem uma única fonte de informação, mas também, e talvez primariamente, porque elas constituem uma genuína fonte de verificar atitudes que prevalecem entre seus autores, seja monges, mercadores, notários, e/ou outros membros da burguesia nascente num dado tempo e num dado espaço. Em consideração a isso, dados prosopográficos, não somente afiliação nacional ou regional dos cronistas, mas também a circunstância de fundo socioeconômica, cultural e política, é de primordial importância para uma melhor compreensão das posturas e fatores por trás das diferentes abordagens expressadas em seus escritos<sup>6</sup>. (MENACHE, 2006, p.344)

Para a historiadora da universidade de Haifa, Israel, confundir os gêneros historiografia e crônicas é comum entre os que estão levando a cabo alguma investigação histórica, no entanto não devem ser observados como se a suas definições estivessem numa mesma progressão

---

*has been the suppressed other that has enabled Eurocentric modernity to exist, uncovering the alternative narratives and power of the Middle Ages helps to reconstruct the history of alterity within Europe”*

<sup>6</sup> Tradução livre do excerto original: “*Chronicles still deserve full attention not only because they provide factual data, which in many cases constitute a unique source of information, but also, and perhaps primarily, because they constitute a genuine source for ascertaining prevailing attitudes among their authors, whether monks, merchants, notaries, and/or other members of the nascent bourgeoisie at a given time and in a given space. In this regard, prosopographical data, not only the chroniclers’ national or regional affiliation, but also their socio-economic, cultural, and political background, is of cardinal importance for a better understanding of the attitudes and factors behind the different approaches expressed in their writing*”

contínua (MENACHE, 2006). O que aqui se compreende, portanto, é que as diferenças entre ambos não devem ser consideradas como um problema de grau, mas de gênero. A moderna historiografia deve contar com uma abordagem “crítica e analítica“ (MENACHE, 2006, p.344). Por outro lado, as crônicas revelariam para o historiador alguns aspectos da vida prática, das expectativas, medos, e outros elementos já citados, em suas narrativas. E esta diferença entre ambos os gêneros é crucial, pois ela leva em consideração a “compreensão, reconstrução e representação“ (MENACHE, 2006, p.344) do passado que o historiador poderá reter de sua análise.

No entanto, os autores medievais não teriam este tino moderno no cotejo crítico no momento da composição de sua obra, o que descartaria a possibilidade da *General Estoria* ser uma obra de escrita historiográfica. Apesar disso, como será abordado nos tópicos sobre as fontes deste trabalho, muito filólogos assim a consideram, e não por poucos motivos, dentre eles a utilização das perspectivas de diversas fontes. Ora, os interesses da obra segundo a abordagem de Mariana Leite, propõe dar um sentido escatológico no transcorrer de uma narrativa histórica (LEITE, 2015) na qual o passado apenas reflete o que se passa no presente daquele momento (MARTINEZ-LOPEZ, ALFONSO X, 1963).

Para tanto foi necessário avaliar o contexto no qual se produziu a escrita. Este texto, que é socialmente produzido, em determinada circunstância resulta numa força que engendrará a criação de novos contextos devido à lógica social do texto (SPIEGEL, 1990), a qual possui a capacidade de descrever a realidade social e abrir uma fresta para que vislumbremos um acesso ao medievo. Esta concepção é uma resposta aos desafio que a relação entre o pós-modernismo e a história tem sido colocada desde as últimas décadas (SPIEGEL, 1995); um meio termo que busca um equilíbrio na interação entre uma tendência e uma área do conhecimento. Assim, a compreensão deste contexto impele ao pesquisador buscar formular, ou ao menos tomar em consideração, tanto o campo de experiência, como o horizonte de expectativas do período e dos agentes em questão (KOSELLECK, 2006). Por fim, a formulação da realidade linguística e semiótica, que podem ser extraídas dos textos, permitirá que se acesse tais categorias históricas, muito importantes para contribuir com a construção do universo medieval na academia.

A narratologia é outra ferramenta metodológica que se apresenta em paralelo com as demais técnicas que serão utilizadas na análise textual. Focada na análise da forma e da função, a narratologia nos permitirá definir os elementos narrativos do texto em dado período ou através de períodos históricos. Já que comumente é aplicada em romances pós século XVII, o terreno de estudo de narrativas medievais jaz como uma área ainda pouco explorada (CONTZEN,

2014). Por conseguinte, isso abrirá caminho para estabelecer os elementos diacrônicos de certos fenômenos; isto é, estabelecer as suas constantes diacrônicas, com suas permanências e continuidades. Segundo Monica Fludernik, um reorientar para a averiguação diacrônica é uma instigante tendência para as pesquisas de cunho narratológico:

O exemplo do deslocamento de cena foi escolhido por sua própria mundaneidade. Se mesmo tais características básicas da narrativa até agora tem permanecido não analisadas de uma perspectiva diacrônica, se torna autoevidente como muitas questões ainda estão por serem respondidas, o quanto ainda há para ser feito em estudos narrativos, particularmente de uma perspectiva diacrônica. Se tal análise histórica é levada em conta, o campo da narratologia estaria no limiar de uma maior revolução. Estas questões vão deixar os professores ocupados por no mínimo algumas décadas e fornecerá amplas oportunidades para dissertações<sup>7</sup>.(FLUDERNIK 2003, p.344)

Como será discutido mais adiante, o conceito de antissemitismo aqui será entendido, e também demonstrado, em seu aspecto diacrônico, embora seu conceito tenha sido formulado dentro de um contexto racista da contemporaneidade. Não obstante este objetivo, para se estabelecer um aspecto diacrônico antissemita seria necessário comparar com outras fontes, tanto precedentes como posteriores. Esta será uma lacuna deste trabalho, ainda que seja fundamentado na ideia de que elementos do antissemitismo sempre estiveram presentes desde a Antiguidade, o que será parcialmente demonstrado. No entanto, vale que este fenômeno pode ser entendido a partir da tensão entre judeus e gentios, a qual se caracteriza pela autoexclusão e resistência dos judeus em fazer sobreviver a sua identidade (ARENDRT, 1998). A partir disso o antijudaísmo se desdobraria fornecendo elementos para a fomentação do antissemitismo ideológico do século XIX. Embora existam diferenças entre ambos módulos de estereotipação, as continuidades nela convergem no antissemitismo enquanto fenômeno.

Por fim, Eva Contzen elabora dez teses em seu *Manifesto* em favor do uso da narratologia em estudos medievais, dos quais a exposição do oitavo e do nono interessam para o melhor entendimento da metodologia deste trabalho:

---

<sup>7</sup> Tradução livre do excerto original: “*The example of the scene shift was chosen for its very mundaneness. If even such basic features of narrative have so far remained unanalyzed from a diachronic perspective, it becomes self-evident how many questions there still are to be answered, how much there is still to be done in narrative studies, particularly from a diachronic perspective. If such historical analysis is taken into account, the field of narratology could be on the brink of a major revolution. These questions will keep professors busy for at least a few decades and will provide ample opportunities for dissertations.*”



8. Uma narratologia medieval deve contar no mínimo os seguintes parâmetros: autor/narrador; motivação e estrutura do enredo, personagem, perspectiva, tempo e espaço.

9. Os textos medievais por si mesmos devem fornecer a base para análise: uma narratologia medieval requer uma leitura atenta, bem como a inclusão do contexto histórico-cultural. Os textos, como objetos em um específico tempo e espaço, conduzem ao aparato teórico e descritivo.<sup>8</sup> (CONTZEN, 2014, p.16)

A fonte, que é o texto objeto de estudo desta pesquisa, contém os elementos acima descritos e, portanto, a narratologia poderá ser empregada para os seus devidos fins e objetivos. Dentre os quais se inclui o esforço de chegar ao seu “aparato teórico e descritivo“ e também, além de incluí-lo em seu contexto histórico-cultural, revelar mais detalhes sobre o mesmo.

Um aspecto narratológico desta obra afonsina que se pode constatar é a onisciência de seu narrador, o qual carrega consigo uma grande autoridade e afirmação da verdade. E embora ele se demonstre muito lúcido em expor perspectivas diferentes de acontecimentos passados, ele traz consigo a autoridade de significar os mesmos, como será demonstrado no desenvolvimento deste trabalho<sup>9</sup>. Contzen também considera que a relação de tempo e espaço está “inextricavelmente“ atada ao cotidiano cristão, além de possuir uma forte dimensão ética, o que, neste trabalho, vai ao encontro da proposição do filólogo Martinez-Lopez, editor deste tomo da *General Estoria*, de que o passado se relaciona verticalmente com o presente, um cotidiano e a ideia de que tudo foi sempre assim. E a de Mariana Leite, a respeito da condução escatológica da narrativa, cuja “dimensão ética“ tem por horizonte de expectativa a história que leva à Redenção.

Em relação ao narrador, ou melhor, aquele que é responsável pela autoria desta obra, será considerado o rei Afonso, enquanto agente histórico e encabeçador do trabalho de composição da *General Estoria*, em sua dupla natureza tal como os “dois corpos do Rei, *gemina persona*, humano por natureza e divino pela graça“(KANTOROWICZ, 1998). Essa qualidade do Rei Sábio deve ser compreendida a fim de situá-lo em seu tempo e delinear a sua autoridade.

---

<sup>8</sup> Tradução livre do excerto original: “8. A medieval narratology should at least contain the following parameters: author / narrator; plot structure and motivation, character, perspective, time and space.

<sup>9</sup> The medieval texts themselves should provide the basis for the analysis: a medieval narratology requires close reading as well as the inclusion of the historico-cultural context. The texts, as objects in a specific time and space, lead to the theoretical and descriptive apparatus (and not the other way round).“

<sup>9</sup> Contzen confere uma característica aos narradores medievais que se ajusta perfeitamente a alguns aos redatores da *General Estoria*: “Narrators in medieval narrative texts tend to be overt, sometimes obtrusive even, and take considerable influence on the narration in the form of comments, interruptions, digressions, and additional explanations“. (CONTZEN, 2014, p.8)

Respeitando o contexto o qual ela se engendrava em seu momento, no qual o Rei Sábio pleiteava o Sacro-Império, e sendo ele da poderosa dinastia Hohenstaufen, a compreensão dessa dupla personalidade é importante para entender as motivações que embasaram o conteúdo de seus escritos. Kantorowicz cita aquele que ele chama de Anônimo normando, figura do século XII, que foi autor de textos que seriam os precursores da ficção legal “Os dois corpos do Rei“, consagradas na era elizabetana:

Previsivelmente, esse rei imitador de Cristo era concebido e interpretado também como o "mediador" entre o céu e a terra, um conceito de certa importância neste estudo porque toda mediação, de um modo ou de outro, implica a existência de um ser de natureza gêmea. Reis e bispos, escrevia o Anônimo normando em seu estilo habitual, "são consagrados e santificados no intuito de que I...]sejam santos; isto é, para fora da terra e fora do mundo sejam eles colocados à parte como mediadores entre Deus e o povo, recebendo a comunhão no céu e moderando seus súditos na terra". (KANTOROWICZ, 1998, p.72-73)

É atribuída, portanto, ao Rei Afonso essa caracterização que se articula entre estes dois âmbitos da majestade medieval, a qual também servirá de medida para compreender o grau de sua autoridade, influência e liderança entre a cristandade castelhana. Isso também deve ser um objeto de reflexão a respeito de como isso se correlacionava com seus súditos judeus.

Em relação aos autores, mais especificamente aqueles que fizeram o esforço de compor os manuscritos manualmente, o redator cristão muitas vezes compartilhava a mesma visão de mundo e preconceitos junto ao seu rei, estando num processo de construção e manutenção da identidade cristã, cujo contexto foi delineado neste trabalho em seu devido tópico e capítulo. Por outro lado, a presença de autores judeus em obras pretensamente científicas, tal como se propõe a *General Estoria* em reunir todo conhecimento do mundo, nos faz levantar a hipótese da agência do judeu na escrita e na narrativa, visando influenciar entrementes, consciente ou inconscientemente, e quiçá por motivos de resistência cultural, o que aqui chamamos de imaginário.

Esta hipótese da agência judaica na participação da composição das obras científicas alfonsinas pode ser corroborada pela possível utilização dos *Midrashim*<sup>10</sup> e literatura rabínica na relativística e sincrética concepção histórica alfonsina que se faz presente, ao menos, nos primeiros tomos da *General Estoria* (FERNANDEZ, 2013). Assim, a obra alfonsina tem o potencial de contradizer uma interpretação ortodoxa da Igreja que se esperaria ser proposta em

---

<sup>10</sup> Gênero de livros sagrados para o Judaísmo, que investigam e interpretam exegeticamente o texto bíblico.

termos de releitura bíblica. Deste modo abrindo mão de uma leitura estritamente católica e se aproximando de abordagens rabínicas, o que configuraria, também hipoteticamente, com a provável participação da ação judaica na obra (FERNANDEZ, 2013).

A criação ou reprodução dessas representações são aqui consideradas em estreita correlação com o conceito de mito político (BOTTICI; CHALLAND, 2006). Apesar de ser algo considerado como decorrente da modernidade, em resposta a ideia de “*Choque de Civilizações*”, que é um fenômeno contemporâneo preconizado por Samuel Huntington, neste trabalho o “mito político” é aplicado para tentar compreender algumas intenções do rei e de seus redatores cristãos quando necessitam subverter a imagem do judeu. O mito não se torna necessariamente político pelo seu conteúdo, mas pelo seu objetivo em determinado contexto político (BOTTICI; CHALLAND, 2006, p.117). Dentre os expedientes mais recorrentes são a formação e a manutenção de estereótipos que têm em vista o fim racional de obter uma determinada hegemonia.

Como será visto adiante, o imaginário se constrói também na disputa pelo capital simbólico, sendo naquele contexto um processo de centralização do poder (ALMEIDA, 2007), e também de afirmação da identidade cristã pela negação do outro (CANTERA MONTENEGRO, 1998). Se não podemos considerar estas atitudes em relação aos judeus como políticas, tal como entendemos modernamente, uma vez que o sentimento religioso é determinante nas ações do rei e seus súditos, não se pode ignorar, no entanto, que há algo de racional no objetivo de fazer prevalecer o poder simbólico sobre as minorias judaicas, ao estereotipá-las negativamente. Essa ação racional se faz evidente quando os judeus são expulsos de algum território ou quando tem seus bens constantemente espoliados através de taxas abusivas. Assim, é absolutamente conveniente a utilização de representações de boatos, ou apelar ao imaginário antijudaico já desenvolvido, para levar a cabo qualquer uma dessas ações (roubo, assassínio, expulsão e confisco) que são ilegítimas diante da posição da Sé (embora esta legitime a segregação e nutra uma abertura ao progresso da construção de uma alteridade judaica para isso).

Aqui se compreende o imaginário como um campo de representações, imagens e ideias de um determinado grupo social (ESPIG, 1998). O imaginário não se opõe ao real, mas lhe confere figuras e símbolos para a sua tradução. Compreensão a qual fornece uma plataforma onde se pode situar as perspectivas que o rei e os redatores da obra alfonsina possuíam consigo, e aquelas que eles criavam e reproduziam para os âmbitos sociais para os quais este escrito teve alcance. Para utilização neste trabalho, este conceito implica em fazer caso das identidades que

se tensionaram na Espanha das três culturas, o que resultou na estereotipação da alteridade, a fim de se afirmar a si mesma através da negação do outro. Em relação a estas representações, Márcia Janete Espig, licenciada em História pela UFRGS, afirma citando Chartier, que elas, “à revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse“ (CHARTIER, 1990, p.19).

Para a prática de cotejo do texto deve-se atentar a recepção daquele que o analisa. E acordo com o que é ponderado no artigo “O mundo como representação“ (1991), do historiador cultural Roger Chartier. Segundo os problemas que ele levanta em relação à prática da crítica textual, está o fato de que há uma variada diferenciação cultural e implicações de multidisciplinaridade originadas da abordagem socio-cultural da história, e que isso é acompanhado por um emaranhado de práticas sociais a serem estudados pela história das representações, as quais se fazem presentes nas fontes textuais. “É antes um recorte inédito do objeto que está proposto, implicando a unidade do questionário e do procedimento“ (CHARTIER, 1991, p.179), portanto, as interrogações que subjazem a leitura irão respeito tão somente ao lugar dos judeus na corte e sociedade do reinado de Alfonso X.

Uma das grandes dificuldades do texto foi a sua forma em transcrição paleográfica, pois o idioma arcaico faz aumentar ainda mais o *gap*, a lacuna entre o seu conteúdo e o pesquisador que busca apreende-lo. Além do texto estar situado em outra temporalidade, a essa questão formal lhe confere um problema redobrado que é comum a quase estudo com fontes medievais. Em relação a essas coisas, Chartier afirma isto:

Contra uma definição puramente semântica do texto, é preciso considerar que as formas produzem sentido, e que um texto estável na sua literalidade investe-se de uma significação e de um estatuto inéditos quando mudam os dispositivos do objeto tipográfico que o propõem à leitura. E preciso considerar também que a leitura é sempre uma prática encarnada em gestos, espaços, hábitos. (CHARTIER, 1991, p.178)

Isso significa que a leitura do texto não está alheia a uma heurística fundamentada tanto em função do conhecimento do pesquisador em relação contexto histórico, quanto nas interrogações, discutidas a seguir. Isso permitirá um recorte adequado para observação e estudo da fonte.

A relação do imaginário com o poder deve operar em seu nível capilar (FOUCAULT, 2005), pois o entendimento de que “às relações de força e poderio, agregam-se relações de sentido, através das quais confere-se legitimidade ao poder“ (ESPIG, 1998, p.163) e que isso

tem por consequência uma disputa dos imaginários sociais, cujo objetivo é lograr através de seu domínio esse poder legitimado. Ora, se poderia definir o resultado do domínio simbólico como ideologia, uma vez que uma classe confere os significados que melhor lhe convém em nome do poder, e não necessariamente como um dispositivo mental que interpreta o mundo real. Contudo o conceito de imaginário se torna mais próximo do real, já que os processos de significação, através das representações, se reproduzem e se recriam indefinidamente entre os diferentes grupos sociais, inseridos no próprio processo histórico (ESPIG 1998, p.163). Portanto, resulta de crucial importância para este estudo a compreensão da criação social de sentido e do impacto simbólico através destas representações presentes no imaginário dos grupos sociais envolvidos, neste caso judeus e cristãos principalmente, e que podem ser encontradas refletidas nessa obra alfonsina.

Neste trabalho, assim, se extrai, analisa e coteja as muitas citações relacionadas ao judeus a fim de encontrar primeiramente aquelas que são percebidas pelos redatores e o rei cristãos, e o segundo esforço será o de encontrar elementos do imaginário judaico na *General Estoria*. Também são determinadas a forma e a função desta citações no corpo da narrativa, a fim de estabelecer as possíveis perspectivas das quais partem as representações (cristão ou judaico) e o caráter das mesmas, de acordo com a sua qualificação: se filojudaicas, neutras, antisemitas, antijudaicas ou xenofóbicas. Será um esforço num grau de aproximação, pois o grau de certeza neste caso é apenas sugestivo, probabilístico.

Portanto, será considerado finalmente que as crônicas medievais podem revelar muitos elementos a respeito do momento em que foram escritas, podendo ser extraídos e cotejados desde os interstícios de seu discurso, o qual porta consigo as figuras do imaginário e a razão de seu campo de experiência. Que a narrativa textual é produzida por um contexto, mas, no entanto, também o reproduz e se desdobra com ele num processo que eu sintetizaria inserido nos termos do que eu chamaria de uma retroalimentação semiológica da realidade, ou *feedback*.

Este trabalho também leva em conta as tramas de poder que podem estar enredadas nas representações que ali são encontradas, percebendo-as desde seu grau de capilaridade, que pode se estender desde a corte até a sua manifestação mais central, neste caso, na cabeça de uma monarquia, a qual possui tanto uma dimensão mística quanto política.

## 2. O LONGO SÉCULO XIII

### 2.1 Fim da Reconquista espanhola

As populações que compõe os judeus oriundos da península ibérica são conhecidos como sefarditas, ou *sefaradim*<sup>11</sup>, que ao lado de outras etnias, tais como os iemenitas, romaniotas (gregos), falashas (etíopes), asquenazes (provenientes da Europa germânica com presença muito significativa na Renânia no medievo) entre outros, formam o mosaico etnocultural judaico, que atualmente encontram abrigo e cidadania garantidos no Estado de Israel e em outros países ocidentais. No entanto, há um histórico em que a alteridade judaica existe sob a constante sombra, quando não constantemente assolada pela violência e massacres, da dispersão. Essa constância e as diversas nuances de discriminação antissemita que a mantém, essa continuidade que já perpassa o exercício de refletir a longa duração me levaria a considerar isso como um objeto de estudo da história das mentalidades<sup>12</sup>. Assim, se faria válida a reflexão sobre o antissemitismo inserido nos contextos de diáspora por causa de sua permanência.

A presença dos judeus na Europa ocidental remonta à Antiguidade, no entanto o mais correto, embora sem consentimento na academia, é afirmar que a diáspora que levou os judeus em maior quantidade até a península Ibérica foi a que ocorreu após a destruição do segundo templo pelos romanos em Jerusalém, no ano 70 E.C. (JOHNSON, 1995). Entre os séculos X e XI, os sefarditas teriam experimentado a era de ouro de sua própria cultura sob o Califado de Córdoba (JOHNSON, 1995). No Império Romano os judeus foram vítimas de diversos estigmas<sup>13</sup> potencialmente antissemitas ali fomentados, o que resultou em acusações e perseguições, principalmente em função de sua não adesão ao culto ao imperador e sua atitude de não submissão ao domínio que lhes estavam sendo imposto na Judeia (KAUFMAN, 2017).

Estes dados servem para dar uma noção do arco temporal em que os judeus estiveram naquela península, superando, no mínimo, pouco mais de mil anos. Haveria ainda o que se comentar ainda sobre os judeus na Espanha visigoda, se fosse o caso de traçar um panorama mais completo. Eram tidos por entregues e ligados às riquezas, perversos e facciosos (KAUFMAN, 2017).

---

<sup>11</sup> Transliteração do hebraico para o alfabeto latino.

<sup>12</sup> Considera-se aqui a acepção discutida por Márcia Janete Espig, abordando a definição e Le Goff: a história das mentalidades se toparia num ponto “entre o individual e o coletivo, do tempo longo e do cotidiano, do estrutural e da conjuntural [...] Enfim, busca-se a inércia. (ESPIG, 1998, p.158) Conclui Le Goff: “a mentalidade é aquilo que muda mais lentamente. História das mentalidades, história da lentidão da história” (LE GOFF, 1988, p.72).

<sup>13</sup> Aqui compreendido como uma identidade social virtual com atributos depreciativos, uma marca estabelecida no dever-ser de sua identidade. Ver GOFFMAN, Erving. Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada, Rio de Janeiro, Editora LTC, 1988. p. 5-6.

A fim de delimitar o contexto dentro do tema deste trabalho, compreendemos que a história dos judeus em uma Hispânia cristã deva se iniciar com o fim da chamada Reconquista Espanhola. Também são utilizados os critérios do historiador israelense Yitzhak Baer em sua “*Historia de los judíos em la España cristiana*”<sup>14</sup>, no qual ele afirma que a Reconquista se iniciaria na batalha de Covadonga, em 718 E.C, no entanto se compreenderá ela a partir da conquista de Toledo por Alfonso VI (BAER, 1945). Segundo esta concepção de Baer sobre a Reconquista, o reinado de Alfonso X teria sido aquele que determinou o crepúsculo da presença muçulmana na península, pois as conquistas sobre os muçulmanos no século XIII se findariam com a tomada de Murcia em 1266 EC. Deste modo, Castela está atingindo o seu auge em séculos, se tratando de domínio político e territorial, e renascendo culturalmente devido as traduções de manuscritos árabes e a volta de uma certa liberdade para os judeus empreenderem a sua criatividade.

Assim, ao final da reconquista, muitos judeus sefarditas possuíam uma função muito importante para o reinado espanhol: “*Los reyes se beneficiaron de la ayuda y el consejo de los judíos instruidos y acomodados, y los emplearon em funciones colonizadoras em las regiones que habían sido devastadas y em las ciudades abandonadas por muzulmanes*” (BAER, 1945, p.128). Muitos receberiam propriedades em igual trato com cristãos por haverem participado militarmente da Reconquista, todavia não podiam colonizar nos mesmos bairros que os cristãos, e isso ocorria mesmo no reinado de Alfonso X, o que revela uma segregação de caráter religioso bastante presente entre ambas as religiões. E também no reinado alfonsino, os judeus obteriam uma maior autonomia dentro do âmbito das *juderias*<sup>15</sup> (BAER, 1945), e iriam seguir atuantes na produção cultural não apenas como tradutores do árabe, mas como coautores de obras de cunho científico (ROTH, 1990). Os judeus, apesar de estarem numa posição mais vantajosa que outrora, eram muito úteis naquela conjuntura para povoamento e financiamento. Assim, essas atitudes de Alfonso X estariam mais próximas dos interesses de Estado (BAER, 1945).

Culturalmente, Castela era “*la pátria espiritual de todo el judaísmo, el centro de la Cabalá*” (BAER, 1945, p.143), e os estudiosos judeus da época devem ter estado sob forte influência desta corrente mística. Ora, como ainda será melhor abordado, a *General Estoria* possui muitas características que lhe conferem um caráter heterodoxo. O fim do reinado de

---

<sup>14</sup> Tradução do espanhol para o título em hebraico, a ver, de maneira transliterada: *Toledot haYehudim b'Sefarad haNostrit*.

<sup>15</sup> Na Espanha, rua ou região onde se situava a comunidade judaica da cidade. Chamada de *Kahal* e *Call* por judeus de Castela e Aragão, respectivamente. Ver também: LEÓN TELLO, Pilar. “A Judería, um certo sucesso”. In: Cardaillac, Louis (org.), Toledo, Séculos XII-XIII: Muçulmanos, Cristãos e Judeus. Jorge Zahar Editor, 1992.

Alfonso X foi permeado de diversas propagandas dos partidários de Sancho VI contra o rei, dentre eles há uma passagem da Crônica Geral de Espanha de 1314, que afirma que a maior blasfêmia de Alfonso X foi dizer que se tivesse feito o universo, teria feito melhor que Deus. Tal acusação nunca se comprovou, nem com os esforços historiográficos atuais, contudo é possível que algum sanchista tenha se deparado com a *General Estoria* e, numa leitura atenta, se deparou com heterodoxias que pudessem sustentar essa propaganda conferido um perfil herético ao Rei Sábio.

Esta ambiguidade do tratamento em relação aos judeus também está de encontro às atitudes de Alfonso X tanto em sua escrita, como em sua prática. Em suas obras literárias, sendo a mais célebre as *Cantigas de Santa Maria*, a imagem do judeu é sempre retratada negativamente, alimentando um estereótipo odioso para a Cristandade (BAGBY, 1971). Juridicamente, nas *Siete Partidas*, sua obra jurídica, a legislação chega a garantir alguns privilégios, direitos e proteções aos judeus, assim como, socialmente, ele sempre estava cercado de sábios judeus em seu conselho na corte e nas suas decisões (FELDMAN, 2011), o que pode ter implicado numa mão judaica na redação da fonte deste trabalho, a *General Estoria*. O seu reinado também foi marcado por esta ambiguidade: ele começou com uma relativa tolerância aos judeus, para fins de colonização dos territórios, e se findou em brutal violência e perseguição contra eles, com extorsões, prisões e torturas, devido ao desvio do dinheiro do exército, que acabou se dando pelas mãos do filho do Rei, Sancho VI (BAER, 1945). Essa característica ambígua, paradoxal, perfila neste trabalho não somente a *persona* de Alfonso X, mas também delinea e abrange todo o problema desta pesquisa, revelando alguns modos pelos quais o antissemitismo atua e se manifesta.

## 2.2 Antissemitismos

Um dos conceitos mais caros à pesquisa cujos elementos de sua caracterização surgirão ao longo da delimitação dos conceitos seguintes é a alteridade. Neste sentido, este conceito não será tão fixamente limitado em sua definição, mas operará em aberto, segundo o entendimento que podemos ter da expressão do “Outro“, *L'autre* de Levinas, o qual é a terceira pessoa (“ele“, ou *lui*) que se impõe além das identidades individuais (Eu; Tu) e coletivas (Nós), cujo *visage*, ou “rosto“, transcende toda plasticidade das convicções e dos preconceitos que o “eu“ tem relação ao Outro, pois não se trata apenas da inversão da identidade (LEVINAS, 1988). Ainda assim, considera-se esta alteridade como um Outro que se constitui dentro de um processo onde



vários elementos do imaginário, como já discutido, formam a identidade, a alteridade então surge junto com o reconhecimento de si mesmo, como demonstra Vanessa Thomas:

Para retornar à visão interconectada, as bases da questão do aspecto relacional foram colocadas desde Aristóteles. Mas é Paul Ricoeur com a sua caracterização do ser relacional que nos parece dar as melhores pistas para o nosso estudo histórico. Em sua obra com o título revelador “O Si Mesmo como um Outro“, nos mostra como o Mesmo, o Si, é um outro habitado pela relação ao outro, como a alteridade é constitutiva do Si. Esta orientação, aquela da intersubjetividade, é a que diz “aquilo que é comum a todos e que como tal cimenta os indivíduos uns aos outros lhes permitindo de se assemelhar o bastante para compreender e mudar“, retorno a um sentimento originário de coexistência, um elo intrínseco à origem das identidades: “a relação com o outro é originária“, um Mesmo e um Outro são incomparáveis, mas se contaminam. A simples dicotomia identidade/alteridade é assim ultrapassada para inscrever estas duas entidades em interconexão, à sua mesma origem. Elas compartilham assim um conjunto de elementos que nós podemos considerar como uma linguagem temporal comum, linguagem temporal que permite um diálogo dinâmico entre as duas entidades (THOMAS, 2013, p.24).<sup>16</sup>

Com a investigação sobre a Inglaterra do século XIII, a historiadora israelense Sophia Menache discute a provável origem de mitos e boatos em relação aos judeus que se disseminariam por toda Europa, como a profanação da hóstia e o libelo de sangue, que resultaria em violenta segregação e na primeira expulsão dos judeus. Essa disseminação pode ser remontada anterior<sup>17</sup> às crônicas de Mateus de Paris, monge beneditino, nascido em 1200 E.C., e cuja obra é coetânea ao aumento do antijudaísmo e predecessora da expulsão da população judaica da Inglaterra, em 1290 E.C.<sup>18</sup>. Então, Menache também afirma que já se trata de um consenso entre quem estuda o assunto o peso que estas crônicas tiveram sobre o delineamento do estereótipo antijudaico (MENACHE, 1997), estabelecendo um forte elo de correlação entre

---

<sup>16</sup> Tradução livre do excerto: “*Pour en revenir à la vision interconnectée, les bases de la question de l’aspect relationnel ont été posées dès Aristote. Mais c’est Paul Ricoeur avec sa caractérisation de l’être relationnel qui nous semble donner les meilleures pistes pour notre étude historique. Dans son ouvrage au titre révélateur Soi-même comme un autre, il nous montre comment le Même, le Soi, est un être habité par la relation à l’autre, comment l’altérité est constitutive du soi. Cette orientation, celle de l’intersubjectivité, c’est-à-dire “ce qui est commun à tous et qui en tant que tel cimente les individus les uns aux autres en leur permettant de se ressembler suffisamment pour comprendre et échanger”, renvoie à un sentiment originnaire de coexistence, un lien intrinsèque à l’origine des identités : “la relation à autrui est originnaire”, un Même et un Autre sont incomparables mais se contaminent. La simple dichotomie identité/altérité est ainsi surpassée pour inscrire ces deux entités en interconnexion, à leur origine même. Elles partagent ainsi un ensemble d’éléments que nous pouvons considérer comme un langage temporel commun, langage temporel permettant un dialogue dynamique entre les deux entités”.*

<sup>17</sup> Acusações de crime ritual começam com o caso de William de Norwich em 1144.

<sup>18</sup> Contrariando algumas opiniões que formulam um lugar sombrio para a história da Espanha no continente Europeu, essa expulsão da ilha britânica foi a que inauguraria “uma política que se espalhou amplamente nos dois séculos seguintes” (MAZOWER, 2007, p.57) naquele continente.

os textos e a construção de um contexto (SPIEGEL, 1990). Essa transmissão teria tido origem com a redação em crônicas de boatos localizados, como a que relatava a circuncisão forçada de um menino em Norwich. Numa ambiguidade do trato de um monge beneditino em relação aos judeus, ora fomentando hostilidades, espalhando boatos de libelo de sangue e profanação da hóstia, mantendo uma visão hostil aos judeus, ora os defendendo da opressão do rei e da nobreza, quando estes decidiam tomar-lhes as propriedades e utilizar da violência (MENACHE, 1997).

Primeiramente, a partir de uma perspectiva teológica, Mateus considera a anglo-judiaria desde dois ângulos. Por um lado, ele atribui atos de sacrilégios aos judeus, assassinato ritual e uma contínua tendência em prejudicar os cristãos onde quer que eles estejam. Consequentemente, os judeus desejavam indiscutivelmente serem punidos pelo braço secular. Por outro lado, Mateus se opõe consistentemente às manifestações de violência física irrestrita contra os judeus<sup>19</sup>. (MENACHE, 1997, p.141-142)

Recai aqui também a ênfase no uso das crônicas, demonstrando como o seu conteúdo que, apesar de ser uma fonte sem muitas pretensões para a verdade histórica (em se tratando do registro e opiniões a respeito do que seriam, na verdade, boatos), resulta em grande influência na formação de um estereótipo antijudaico, que seria utilizado indefinidamente para a manutenção de um imaginário antisemita. Essas crônicas também revelam medos, preocupações, hostilidade e expectativas do medievo inglês do século XIII, resultando fundamental a investigação o fenômeno do preconceito e do tratamento em relação aos judeus durante o medievo (MENACHE, 1997).

O artigo de Laham Cohen, “Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia...”, auxilia a delimitar a aplicação de conceitos que definem diferentes formas de exclusão e discriminação para que não se incorra em anacronismos e imprecisões. Sendo o antisemitismo formulado dentro do contexto racista do XIX, este não poderia ser reconhecido no medievo, senão por representações fenotípicas em ilustrações artísticas, ou então como referência étnica de comportamento (COHEN, 2016). O conceito de antijudaísmo estaria relacionado ao embate teológico com o cristianismo, que abarca acusações como o deicídio (“assassinos de Deus”) e profanações, e se manifestam ao mínimo em caráter segregatório. Porém este conceito não definiria os motivadores discriminatórios na Antiguidade, que se caracterizariam pela simples

---

<sup>19</sup> Tradução livre do excerto original: “*Firstly, from a theological perspective, Matthew looks at Anglo-Jewry from two angles. On the one hand, he attributes to the Jews acts of sacrilege, ritual murder, and a continuous tendency to harm Christians wherever they were. Consequently, the Jews undoubtedly deserved to be punished by the secular arm. On the other hand, Matthew consistently opposed any manifestations of unrestrained physical violence against Jews.*”

xenofobia, comum a diversos povos estrangeiros no Império Romano, por exemplo. Nesta pesquisa, contudo, se considera estas três maneiras de abordar as atitudes negativas em relação aos judeus como módulos sincrônicos, de caráter conjuntural, com seus próprios aspectos que ocupam o imaginário. Estes módulos seriam clivagens de um fenômeno diacrônico, quase uma mentalidade, que a partir do XIX se convencionou chamar de antissemitismo. De fato, aspectos racistas, que definem o antissemitismo *strictu sensu*, em algum grau sempre se manifestaram, seja por pressuposições étnicas, como os romanos que identificavam os judeus como *gens*, algo comumente traduzido por “raça” (KAUFMAN, 2017), seja por linhagem de sangue, que pode ser demonstrado também na *General Estoria*. Em relação a esta última nuance de um antissemitismo diacrônico, o historiador Sérgio Feldman nos revela um aspecto bastante relevante e oportuno para esta pesquisa:

Nas palavras de Poliakov (1974), ser godo permite a um líder guerreiro poder aspirar à nobreza: seria a condição mínima e básica para poder ser nobre e por ampliação, poder aspirar a ser monarca de um reino. O sangue godo é condição “sine qua non”, para criar e legitimar uma hierarquia, uma estirpe, uma genealogia. A partir desta premissa os reinos cristãos deveriam agir em relação aos judeus, de acordo com a atitude que os monarcas godos haviam tido para com os mesmos no século VII e início do VIII. (FELDMAN, 2011)

Também de acordo com Feldman, a maneira como o judeu é colocado em relação a sua função na Cristandade, segundo as quais o judeu é testemunha do demônio, mas também da verdade cristã, sendo assim condenado a viver em dispersão (FELDMAN, 2009). Sendo uma concepção agostiniana, ela “constrói o conceito de povo testemunha, uma reflexão teológica pela qual tenta resolver o enigma da sobrevivência judaica e, ao mesmo tempo, sua situação degradante” (FELDMAN, 2009, p.159). Assim, neste trabalho, a representação dos judeus pode ser definida aqui em dois períodos: o judeu como portador da revelação, antes da vinda de Cristo, e o judeu que porta maldição, que seria após a encarnação da divindade cristã.

Uma das obras mais célebres por apresentar passagens de caráter considerado antijudaico são as *Cantigas de Santa Maria*, outra obra atribuída a Afonso X. Por um lado, essa obra afonsina evidencia alguns apontamentos que podem convergir com o tema dessa pesquisa, como as imagens dos judeus vinculados aos relatos de conversão e perdão nessa obra afonsina. Por outro lado, são presentes algumas personificações judias que compreende *personas* escatológicas do cristianismo, como Jesus e Maria, com respeitosa reverência, mas em geral a figura do judeu é pouco comunicada nesta acepção, o que revelaria um antijudaísmo incidental,

por silenciamento ou ocultação (HATTON, 1983). Também se deve considerar a inflexão do antissemitismo com o desenvolvimento do culto mariano (RUBIN, 2009).

As representações dos judeus nas obras jurídicas do Rei Alfonso X, as *Siete Partidas*, evidenciam diretamente o contexto e os agentes sociais em questão (corte, Igreja, comunidades cristãs e minorias), pois fazem referência às consequências práticas da imagem dos judeus representados no pensamento do Rei Sábio. Enquanto os muçulmanos eram percebidos como inimigos do cristianismo, os judeus, a despeito da acusação histórica de deicídio, eram habitualmente estigmatizados como desgarrados da fé verdadeira. E tal atitude evidencia uma percepção menos agressiva em relação aos hebreus, o que por sua vez não evitaria que permanecessem sendo excluídos e discriminados (CARPENTER, p.275-287). Essa abordagem demonstra as consequências práticas – através do costume, da lei e do cotidiano – da construção social do antijudaísmo no imaginário ibérico, evidenciadas nos atos do rei Afonso X, considerado um dos menos intolerantes nesse período.

De modo que me permita a seguir a formatação contextual utilizado no desenvolvimento desta pesquisa, o historiador Enrique Montenegro fornece um estudo sobre configuração e difusão da imagem pejorativa do judeu na Idade Média, no artigo “La imagen del judío en la España medieval” (CANTERA MONTENEGRO, 1998). O autor busca demonstrar que o antijudaísmo é parte constitutiva da ideologia cristã que estava em construção durante o medievo. Pois sem o “outro” judeu para ser negado<sup>20</sup> e refutado, o “eu” cristão não teria se constituído enquanto tal. E, portanto, não seria a partir da realidade que a imagem do judeu se forma, sendo uma imagem objetiva dela, mas reduzido a um produto da ideologia, o que acarreta uma maior proximidade com os assuntos relativos às mentalidades e psicologia social.

Por mais discutível que seja a negação do “outro” como fundamental para a constituição da cristandade, acredito que esse argumento revela um esboço do processo universal de formação de identidade. Montenegro concorda com a posição de José Montalvo, afirmando que tal ideologização da imagem do judeu cumpriria dois objetivos conscientes: proporcionar uma imagem deformada para então propiciar a discriminação legal e social através da suscitação de ofensivas da maioria cristã em direção à *juderia*. Também é possível perceber diversas referências às *Cantigas de Santa Maria*, que são utilizadas para sustentar a opinião de representações pejorativas em relação aos judeus em uma cena da Paixão e diálogos destes com

---

<sup>20</sup> Conferir: RUBIN, Miri. *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Central European University Press: Budapeste e Nova Iorque, 2009

o Diabo. Assim, os usos da produção literária, neste caso histórico-cronística, medieval como fonte de pesquisa e como premissa para argumentações se revelam de crucial importância, o que dialogará diretamente com a metodologia que será aplicada nesta pesquisa. Montenegro também concorda com uma citação de Julio Carlo Baroja: “*el judío típico no es el judío corriente, sino más bien un arquetipo*” (CANTERA MONTENEGRO, 1998, p.17).

Portanto, o diálogo entre estas diferentes obras, referentes ao judeu no medievo e às representações no reinado de Alfonso X, revela uma curiosa oportunidade de analisar o contexto judaico, seja pela constante e precária situação no limiar do terror<sup>21</sup> manejado contra a comunidade devido a constante ameaça, seja pela análise do horizonte de oportunidades que se expandia ou se retraía em circunstâncias específicas. As obras afonsinas também auxiliam em fornecer elementos de antijudaísmo neste reinado que se afigurava como um dos menos desfavoráveis aos judeus, o que se antepõe com a posição de alguns autores<sup>22</sup> de que houveram períodos favoráveis, e portanto nem sempre ocorrera tal discriminação ou representação pejorativa.

---

<sup>21</sup> Ver sobre “Terror Management Theory” (TMT): VAIL, K; ROTSCCHILD, Z; et al. A terror management analysis of the psychological functions of religion. In.: *Personality and Social Psychology Review*, 14 (1), 2010, p.84-94.

<sup>22</sup> Ver: LAHAM COHEN, R., Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media. *Conceptos Históricos* 2 (2), 07/03/2016, p. 12-39.

### 3. CONSIDERAÇÕES SOBRE A *GENERAL ESTORIA*

Neste capítulo importa explicar as qualidades e peculiaridades da fonte utilizada neste trabalho. Apontar características tais como a sua estrutura, o seu contexto, as influências daqueles que trabalharam com ela, a sua abrangência e o seu alcance no medievo. Também é interessante expor alguns os elementos que contribuíram para composição do manuscrito tais como os interesses do autor e do copista, as particularidades de seu redator e as suas potencialidades de seu conteúdo relacionadas a esta pesquisa. Em suma, uma síntese de suas propriedades mais importantes e delineamentos mais particulares que se reúnem nesta obra, a qual resguarda em si altas probabilidades de estar dentre as mais, senão sendo a mais, importantes de Castela e da língua castelhana na Idade Média.

Em suma, e sintetizando o valor da fonte, as palavras de Mariana Leite assim descrevem o feito alfonsino, afirmando que “a *General Estoria* de Alfonso X é, pelos seus propósitos ousados, dimensões e características redacionais, um verdadeiro repositório do pensamento do rei sábio, da concepção afonsina do mundo e do homem perante a história” (LEITE, 2010, p.1107).

#### 3.1 Características Gerais

A *General Estoria* de Alfonso X foi uma obra considerada magna para o seu tempo (FERNANDÉZ-ORDOÑÉZ, 1992), e monumental em relação ao Rei Sábio e a língua castelhana, que buscou narrar todos os fatos e acontecimentos do homem do Gênesis até o reinado afonsino. Fatalmente, ela resultara inconclusa em razão da morte do rei, afinal começou a ser redigida já no crepúsculo de seu reinado, por volta dos anos entre 1270 e 1284. Esta obra tem a sua narrativa cronológica dividida em seis partes, que deveriam corresponder às sete “Idades do Homem” agostinianas excetuando a sétima, a qual se daria após o regresso de Cristo. Eis a sua divisão:

- Primeira parte: de Adão até Abraão.
- Segunda parte: de Abraão até Davi.
- Terceira parte: de Davi ao cativo hebreu na Babilônia.
- Quarta parte: do cativo na Babilônia; De Nabucodonosor até Ptolomeu Filopátor.

- Quinta parte: do cativo na Babilônia até Cristo. Macabeus, Farsalia, Julio César e Otávio Augusto.

- Sexta parte: Desde Cristo até o Rei Afonso X. No entanto, em função de poucos fragmentos se conservam e as vicissitudes do fim do reinado afonsino, e assim resulta que a narrativa se interrompa no nascimento de Maria, começando desde os pais de João Batista.

Outra característica dessa obra, como se verá pontualmente mais adiante no tópico sobre o manuscrito galego, é a sua dispersão em diversas cópias que foram retiradas de seu objetivo original, provavelmente por parte da nobreza entusiasta do Rei Afonso X<sup>23</sup>. Tal dispersão se estende por toda a península: do centro em Castela até Galícia e Portugal. A sua edição definitiva, após reunidos todos os manuscritos que conferissem a sua unidade narrativa num empreendimento levado a cabo por filólogos espanhóis como Menéndez-Pidal, Solalinde, e Fernández-Ordoñez, se dividem em cinco volumes, os quais estão divididos em dez tomos. De acordo com as partes mencionadas acima, oito tomos se distribuem em dois por cada uma das quatro primeiras partes, e os restantes dois formam a quinta e sexta partes.

Essa obra, ao lado da *Estoria de España*, é definida por filólogos, como Irene Salvo García, como “esforço historiográfico”, “história em língua romântica” e “compilação histórica” (SALVO GARCIA, 2010), embora neste trabalho se discuta em termos conceituais sua definição enquanto “crônica”. Todavia, se demonstra bastante presente seu caráter histórico-narrativo levando em consideração os investigadores que vem abordando essas fontes ainda recentemente acessíveis e, por isso, relativamente pouco pesquisadas (levando em consideração a presença de outras perspectivas para além da academia ibérica, e a ausência de uma edição crítica) (FERNÁNDEZ-ORDOÑÉZ, 1992). Assim segue, segundo Fernández-Ordoñez:

Desde as edições e estudos fundamentais que as acompanharam, de R. Menéndez Pidal e A.G. Solalinde, a obra histórica de Afonso atraiu e atraindo a atenção tanto dos discípulos diretos destes pesquisadores como de outros estudiosos de formação independente<sup>24</sup>. (FERNÁNDEZ-ORDOÑÉZ, 1992, p.13-14)

Considerando-se então a *General Estoria* como uma crônica do medievo, ela resulta numa tentativa de narrar a história universal abordando a partir de duas perspectivas que

<sup>23</sup> A citação que esta afirmação demanda se encontra mais adiante, no tópico sobre o manuscrito.

<sup>24</sup> Tradução livre do excerto original: “Desde las ediciones, y estudios fundamentales que las acompañaron, de R. Menéndez Pidal y A. G. Solalinde, la obra histórica de Afonso atrajo, y sigue atrayendo, la atención tanto de los discípulos directos de esos investigadores como de otros estudiosos de formación independiente.”

dividiam a história desde uma percepção cronológica baseada nas Sagradas Escrituras: a história dos gentios e a história dos judeus. Embora o manuscrito utilizado como fonte deste trabalho não abranja a totalidade da obra, ele evidencia essa característica dela, o que rende uma amostragem de satisfatória envergadura para o estudo da mesma. Esta característica de mesclar ambas as histórias é um dado de originalidade em seu momento:

As fontes profanas e as bíblicas convivem deste modo e se situam num mesmo nível para o compilador. Esta concepção inédita em seu momento é uma das chaves da originalidade e riqueza da *General Estoria* e supõe um posicionamento novo na medida em que utiliza novas fontes e desde uma perspectiva inédita<sup>25</sup>. (GARCÍA, 2010)

Observadas as características gerais, mais estruturais da obra alfonsina, para assim melhor ser entendida, cabe agora analisar o manuscrito original de modo mais específico.

### 3.2 O manuscrito O.I.1 do Escorial

Neste trabalho foi utilizada a versão já transcrita e editada que estava dentre as duas disponíveis na Biblioteca do Instituto de Filosofia da UFRGS. Se trata do primeiro tomo da primeira parte, que é caracterizada por ter o texto e a utilização das fontes de maneira mais cuidadosa e sofisticada que as partes seguintes. A edição utilizada se trata de uma versão galega do século XIV da *General Estoria*, cuja edição, introdução linguística, notas e listagem do vocabulário foram produzidas por Ramon Martinez-Lopes, da Universidade de Oviedo. O objeto desta edição consiste no manuscrito O.I.1 da Biblioteca do Mosteiro de San Lorenzo de El Escorial, município da comunidade autônoma de Madrid. Segundo o filólogo Antonio Solalinde, que fez o trabalho junto ao renomado filólogo espanhol Menéndez-Pidal de iniciar a compilação dos diversos manuscritos (além dos originais da obra, em castelhano) a fim de reconstruir a sua versão completa, esta tradução galega tardia foi uma tentativa que compreendeu os seis livros e vinte capítulos do sétimo que compreendem a primeira parte da *General Estoria*. O manuscrito arquetipo em castelhano está perdido (MARTINEZ-LOPEZ, ALFONSO X, 1963). No entanto, esta tradução para o galego teria sido abandonada em virtude da falta dos capítulos restantes deste sétimo livro, o qual foi completado com os capítulos restantes em um testemunho presente entre os manuscritos do Escorial. Curiosamente, por ser

---

<sup>25</sup> Tradução livre excerto original: “*Las fuentes profanas y las bíblicas conviven de este modo y se sitúan en un mismo nivel para el compilador. Esta concepción, inédita en su momento, es una de las claves de la originalidad y riqueza de la General Estoria y supone un posicionamiento novedoso en la medida en la que utiliza nuevas fuentes y desde una perspectiva inédita.*”



um dos manuscritos mais antigos, chegou-se a aventar a questão se o Rei Sábio teria composto e guardado esta versão em galego para que pudesse ler na mesma língua das *Cantigas de Santa Maria*, no entanto se considera atualmente como uma tradução posterior.

Sobre essas traduções do galego (e galego-português) Mariana Leite aventa a respeito de suas origens, sobre isso deduzindo:

Naturalmente que tais movimentos, independentes um do outro, não podem ser considerados como manifestações intelectuais isoladas de um contexto cultural que, de alguma forma, se revia em pelo menos grande parte dos pressupostos histórico-filosóficos de Afonso X. Na verdade, sobre a tradução conservada no manuscrito O.I.1 da Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, pouco se sabe sobre quem a elaborou e para quem. Na verdade, e tendo sobretudo em conta a fortuna que a *General Estoria* teve em contexto galego, não deixa de ser significativo que se tenha utilizado para a tradução da primeira metade da primeira parte uma versão em rascunho do texto alfonsino. Na verdade, e ainda que sem avançar muito sobre os meios de produção da referida tradução, é bastante provável que esta tenha sido uma iniciativa de elementos galegos e portugueses afeitos à corte castelhana, mais precisamente à do próprio Afonso X, ainda no século XIII. (LEITE, 2015, p.102-3)

Um exemplo dessa dispersão é a sua utilização e traduções dessa obra em português no reinado de Dom João I, da dinastia de Avis (LEITE, 2015), quase dois séculos depois de sua composição, se encontrando tanto em traduções que podem ter sido levadas a cabo pelo próprio Rei de Portugal, quanto encontradas em textos de outros escritores portugueses.

Também é oportuno fazer referência ao parecer filológico de Martinez-Lopez a respeito das variantes entre os manuscritos a partir dos quais esta primeira parte *General Estoria* foi compilada e então publicada, a fim de delinear mais algumas particularidades. De acordo com ele, em muitas oportunidades os redatores castelhanos se expressavam atentando em fazer referência a vários âmbitos da vida coletiva (MARTINEZ-LOPEZ, ALFONSO X, 1963). Se preocupavam, por exemplo, em enfatizar que as atividades de pastoreio de Lamec ou as romarias dos gregos aos seus templos eram de mesma guisa como eram feitos pelos pastores e romeiros coetâneos aos redatores. Assim, a noção de história como um processo se demonstra ausente ao demonstrar o passado como uma temporalidade que acompanha, reitera, o presente (MARTINEZ-LOPEZ, ALFONSO X, 1963). A versão galega, no entanto, revela amplificações do texto que denotam uma maior expressividade sentimental do tradutor, quiçá causada pela sonoridade desta língua a fim de outorga-la uma feição trovadoresca, reelaborando trechos

muito resumidos e pouco descritivos, se desviando do “didatismo e racionalismo” que são características da escrita castelhana da *General Estoria*<sup>26</sup>.

### 3.3 Fontes, influências e transmissão

Como abordado, nessa obra afonsina subjaz o anseio de legar um marco cultural do Rei Afonso e, junto a isso, um esforço de abranger toda a história do mundo conhecido, embora também estejam presentes intenções políticas (considerando-se estar durante o processo da Reconquista, e também um desejo pessoal por legitimar pela história, a sua linhagem) e influências religiosas (a tensão entre ortodoxia e heterodoxia que se faz presente na Hispânia das três religiões). O Rei de Espanha busca, naquele contexto, concomitantemente a outros interesses, se tornar o Imperador do Sacro Império o que faz com que esta história universal castelhana rivalize e supere em pretensões ao *Pantheon*: outra história universal, escrita por Godofredo de Viterbo entre os séculos XII e XIII, que foi dedicada a Frederico II (LEITE, 2012). O primeiro capítulo, o *prologo* da crônica alfonsina, revela prontamente o caráter didático já mencionado, assim como demonstra a maneira como o rei concebe a história e sua função:

AQUI SE INICIA A GRANDE E GENERAL ESTORIA QUE O MUI NOBRE REI DOM ALFONSO, FILHO DO MUI NOBRE REI DOM FERNANDO E DA RAINHA DONA BEATRIS, MANDOU FAZER [...] Coisa natural é os homens desejarem saber os fatos que acontecem em todos os tempos, tanto no tempo passado, como no que estão e no que há de vir. Mas, destes três tempos, senão do passado o homem pode ter certeza. Pois do tempo que há de vir, os homens não podem saber nem começo e nem o fim das coisas que aí acontecerão, e, portanto, não sabem com certeza. E do tempo em que se encontram, tem como saber os começos dos fatos que ocorrem neste tempo, mas não sabem qual será o seu fim, e enfim temos que não o conhecem com segurança. Mas do tempo passado, porque sabem os começos e os encerramentos dos fatos que aí aconteceram, dizemos que os homens certamente alcançam o saber e o tempo das coisas que foram. Assim o saber do tempo que foi é certo e não dos outros dois tempos, como dissemos, trabalharam os sábios em colocar em escrito os fatos que passaram a fim de que haja lembrança deles, como se então soubessem como eles aqueles que hão de vir. E disso fizeram muitos livros, que são chamados *estórias*, nos quais contaram sobre os feitos de Deus, os profetas, os santos, e também sobre os reis, os grandes homens, as

---

<sup>26</sup> De acordo com Martínez Lopez: “En esos casos, cuyos paralelos inmediatos se encuentran en la lírica medieval es cuando la versión galega, por lo general fidelísima muestra sus personales perfiles afectivos desviándose de la forma expresiva adecuada al didactismo y racionalismo que presiden la total concepción de la *General Estoria*.” (MARTINEZ-LOPEZ, ALFONSO X, 1963, p. 307).

cavaliarias e os povos. E disseram a verdade de todas coisas e não quiseram nada encobrir, tanto sobre os que foram bons quanto sobre os que foram maus. E isto fizeram a fim de que os homens tomassem exemplo dos feitos dos bons para fazer o bem, e que conhecessem os castigos dos feitos dos maus para que se guardem de não fazer nenhum mal. Assim, por todas estas coisas, eu Dom Alfonso, pela graça de Deus Rei de Castela, Toledo, Leão, Galícia, Sevilha, Córdoba, Múrcia, Jaén e Algarves. Filho do mui nobre rei Dom Fernando e da mui nobre rainha Dona Beatris, depois que reuni muitos escritos e *estórias* dos feitos antigos, escolhi deles os mais verdadeiros e melhores que então considere. E assim fiz este livro, e mandei colocar nele todos os feitos mencionados: tanto as histórias da Bíblia, como das outras grandes coisas que aconteceram pelo mundo, desde que foi criado até agora, neste tempo em que estamos<sup>27</sup>. (ALFONSO X, 1963, capítulo I, p.3-4)

As fontes utilizadas são bastante diversificadas em termos de autoria, as quais fundamentam tanto o discurso pautado pela narrativa bíblica, quanto a narrativa profana, a qual é colocada em sincronicidade com a história sagrada. Essa narrativa utiliza autores clássicos e coetâneos, que são postos lado a lado, a fim de descrever os acontecimentos que extrapolam o horizonte narrativo bíblico. Segundo Mariana Leite, doutora em Letras pela Universidade Coimbra, esta seria a primeira obra que colocaria ambas narrativas numa forma equitativa:

Não se constitui, em exclusivo, como uma narração dos feitos históricos do passado, embora seja esse o seu mais evidente propósito. O espectro é mais alargado, e mais do que uma compilação do que se conhecia sobre a história do mundo então, visa ser uma

---

<sup>27</sup> Tradução livre do capítulo original: “AQUI SE COMEÇA A GENERAL ET GRANDE ESTORIA QUE OMOY NOBLE RREY DOM AFONSO FILLO DO MOY NOBLE RREY DOM FERNANDO ET DA RREYNA DÕNA BEATRIS MANDOU FAZER [...] Natural cosa he de codiçar los omês saber os feytos que acaescê en todos los têpos, tam bem eño têpo que he pasado, cõmo em aquel en que estam, cõmo eño otro que ha de vijr. Pero destes tres tempos nõ pode omê sér certo senõ de aquel que he pasado; ca se he do têpo quea de vijr, nõ podem os omês saber o começo nê afim das cousas que y acaesçerã, et por ende nõ ho sabem çertamête; et se he do tempo en que estam, a cõmo quer que sabem os começos dos feytos que se em ese têpo fazem, por que nom sabem qual séera afim téemos que nõ sabem compridamête. Mays do têpo pasado, por que sabem os começos et os acabamentos dos feytos que se y fezerõ, dizemos que alcançam çertamête os omês osaber et o têpo das cousas que forõ; onde por que osaber do têpo que foy he çerto et nom dos outros dous têpos, asi como disemos, traballaronse os sabedores de põer en escrito os feytos que som passados pera aver rennêbrãça delles, cõmo se estonçes fossem et queo soubesen os que am de vijr asi cõmo elles. Et fezerõ desto muytos libros, que som chamados estorias, enque contarom dos feytos de Deus, et dos profetas, et dos santos, et outrosy dos rreys, et dos altos omês, et das caualarias, et dos pouóos; et diserõ a uerdade de todaslas cousas, et nõ quiserõ nada encobrir, tambien dos que forõ bõos como dos que forõ máos. Et esto fezerõ por que dos feytos dos bõos tomasen os omês enxemplo pera fazer bem, et dos feytos dos máos que rreçebessem castigos pera se saber gardar de nõ fazer nîgû mal. Onde por todas estas cousas eu dom Alfonso, por la graça de Deus rrey de Castella, de Toledo, de Leon, de Galliza, de Seuylla, de Cordoua, de Murçia, de Iahem et del Algarve, fillo do moy nobre rrey dom Fernando et da moy nobre reyna dona Beatris, depois que fize ajuntar moytos escritos de moytas estorias dos feytos antigóos, escolly deles os mays verdadeyros et mellores que ende soyue; et fiz ende fazer este libro, et mandey en el poer todoslos feytos senalados tam bem das estorias da Biblia, cõmo das outras grandes cousas que acaesçerõ porlo mûdo, despoys que foy começado ata agora em este tempo enque somos.”

crystalização de todo o conhecimento humano acessível a um rei ibérico em pleno século XIII. (LEITE, 2012, p.17)

Com relação às fontes, dentre as mais importantes estão a Bíblia *Vulgata* de Jerônimo, as “Etimologias” de Isidoro de Sevilha (séc. VII), a *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (séc. XII), o *Pantheon* de Godofredo de Viterbo (séc. XII-XIII). A grande novidade é a forte presença de fontes não-cristãs e judaicas (quando se trata da narrativa bíblica) - a qual se pode até aventar um sentido escatológico à *General Estoria*<sup>28</sup> - como Flávio Josefo e a *Antiguidade dos Judeus*. Em relação a participação dos judeus na redação dessa obra, já é bastante conhecido e comentado o quanto estavam presentes entre escolas de tradutores por toda Espanha (BAER, 1945), por estarem mais acercados da cultura muçulmano e conhecerem bem tanto o árabe como o grego. Citando o historiador espanhol do século XIX, Amador de los Ríos, David Eisenberg, em 1946, nos afirma que entre as influências na composição da *General Estoria*, poderiam estar os cânones religiosos judaicos como a *Mishná*, a *Cabalá* e o *Talmude* (EISENBERG, 2005). Na obra alfonsina, contudo, as referências ao hebraico possuem uma recorrência que, apesar de esparsa, não deve ser ignorada. Isso vai de encontro com a afirmação de Norman Roth a respeito da atuação judaica nos empreendimentos científicos de Alfonso X:

O reino de Alfonso X foi extremamente produtivo e um período geralmente benéfico aos judeus [...]. Houve grande independência literária, científica, e atividade filosófica entre os judeus da Espanha neste tempo, e é significativa a própria porcentagem de trabalho de “judeus colaboradores no corpus científico alfonsino consiste, de fato, de escritos originais e não apenas traduções do árabe<sup>29</sup>. (ROTH, 1990, p.60)

O elemento político da obra lhe confere outra peculiaridade, que corresponderia a uma dessacralização da narrativa em comparação a outras de caráter histórico anteriores, como a

<sup>28</sup> Assim Mariana Leite nos situa no sentido escatológico que confere um grande aporte simbólico a esta obra: “É, assim, Alfonso, o rei consagrado para o Deus que manda compor a obra que relata toda a história, todo o saber e todo o percurso da salvação do mundo. Ao dar conta dos processos escatológicos nos episódios de destruição dos grandes impérios da humanidade, o rei sábio também assinala a redenção por via divina [...]. Assim, contando os princípios e fins de cada tempo, década reino e de cada império, a *General Estoria* reflete a mecânica escatológica da história que espera pelo tempo sagrado da redenção final.” (LEITE, 2015, p.102), e também: “Ao assimilar esta história universal integra-se na cultura portuguesa de Quinhentos manifesta-se a consciência de que a história particular só faz sentido quando inserida na história do mundo, logo, da criação e, ao mesmo tempo, favorece-se a afirmação identitária de uma dinastia carente de legitimidade através de um texto que demonstra que as dimensões escatológicas que lhe são inerentes no século XIII castelhano são agora válidas para Portugal perante a mudança histórica. O inaugurar de um novo período histórico fortalece-se com a consciência de que o tempo passado aponta para o futuro, para a era final da Salvação.” (LEITE, 2015, p.105). Este último excerto revela o alcance da propagação da influência da *General Estoria* pela península Ibérica.

<sup>29</sup> Tradução livre do excerto original: “*The reign of Alfonso X was an extremely productive and generally beneficial period for the Jews [...]. There was great independence literary, scientific, and philosophical activity among the Jews of Spain at this time, and it is significant that a very large percentage of the work of “Jewish collaborators in the Alfonsine scientific corpus consist, in fact, of original writings and not just translations from the Arabic.”*

*Historia Escolastica*, obra do século XII escrita pelo teólogo francês Pedro Comestor. A utilização abundante de fontes pagãs para a sua elaboração conjunta a um esforço de retirar a ênfases nos elementos transcendentais (como a ação da Providência divina na história) da narrativa permitiu que alguns acadêmicos do século XX atribuíssem à esta *Estoria* um perfil historiográfico. Em seu aspecto religioso, embora predominantemente cristão, esta obra é permeada pelo uso de fontes judaicas e muçulmanas, o que a torna sobretudo *sui generis*: flerta com a heterodoxia cristã, sob a sombra de uma hibridiz que poderia se considerar quase herética em relação à Roma. Tais elementos podem auxiliar a desvendar alguns aspectos do imaginário da corte castelhana, já que esta, em diversas ocasiões, revelou um perfil que toma o caminho da insubmissão, ou mesmo da disputa, em relação ao papado medieval.

Em uma comparação feita entre as representações de Caim na *Historia Scholastica* (que ao lado da *Antiguidades dos Judeus* são das obras que mais influenciaram os primeiros tomos dessa obra alfonsina) e a *General Estoria*, se poderá encontrar diversas contribuições para o entendimento da fonte e dessa pesquisa. Uma delas é a diferença de como elas tratam o relato da criação, uma vez que todas as passagens contraditórias da Bíblia tentam ser respondidas em ambas as obras. Enquanto a *Historia* de Pedro Comestor indica um problema de ambiguidade moral do protagonista para preencher estas lacunas, a *Estoria* castelhana encontra “estratégias narratológicas”, como a introdução de ficções que ajudam a ilustrar algumas passagens pouco claras (FERNANDEZ, 2013, p. 553). Outra diferenciação é a de que a obra alfonsina procura focar na personalidade dos protagonistas das histórias que compõe a narrativa, inclusive romaneando-a em certo grau. A obra de Comestor seria uma “plataforma estrutural”, “fonte de ideias e explicações exegéticas”, ao passo que a *General Estoria* está mais próxima das palavras e depois ao “significado e interpretação da narrativa bíblica” (FERNANDEZ, 2013, p. 553). Embora neste estudo não seja feita uma abordagem da fonte primária da obra de Comestor, a tentativa de dar significados ao texto bíblico é bastante notável na *General Estoria*, embora a narrativa aventureira, romaneada, seja de fato presente.

Outras visões que podem ser consideradas heterodoxas pela perspectiva cristã, e que estariam presentes em fontes judaicas, são aquelas como os apócrifos, tais como o livro de *Enoque*<sup>30</sup>. Uma interpretação comum entre cristãos e judeus presente nessa fonte é a consideração de que a serpente seria Satã. Mas considerar que Deus ensinou o homem a lavar a terra é uma interpretação originária de fontes judaicas (*Genesis Rabba xxiv; Pes. 564a*). O

---

<sup>30</sup> Texto apócrifo, de caráter sagrado, que conta uma visão mística da criação e dos sete céus e o lugar onde Deus habita. É um dos manuscritos mais antigos, tendo sido encontrado entre os pergaminhos do Mar Morto.

redator evitou explicar esta fonte, apenas alegando que escritos de “árabes sábios” teria recorrido sobre tal coisa (FERNANDEZ, 2013). Assim suscita-se a questão: por que o redator ocultaria uma fonte judaica, atribuindo aos árabes? A resposta mais gritante que se apresenta é a de uma ação racionalizada para o fim de fazer um discurso representativo judaico prevalecer na narrativa a qualquer custo. Um ímpeto que parece ser movido pela vontade de reagir culturalmente, pois após um longo período de ausência de liberdade criativa, e de ter carregado o jugo sobre si da imposição de um discurso que o lançava na marginalidade, aquele poderia ser o momento de fazer as palavras reverterem a realidade ao seu favor (o que é uma proposição cabalista).

Outra interpretação heterodoxa da *General Estoria* relativa à narrativa bíblica é a introdução do mal no mundo. Enquanto a *Historia Scholastica* reflete a versão ortodoxa da Igreja, a qual a queda dos anjos caídos, que se rebelaram contra o Deus, trouxe o mal para a terra, na obra alfonsina os anjos de trevas são criados juntos aos anjos de luz no primeiro dia da Criação, quando é feita a separação de luz e trevas, implicando nisso o plano de Deus para um “universo imperfeito”, utilizando apenas a narrativa literal das Escrituras Sagradas. Também se dispensou a declaração “e tudo o que fez era bom”, o que é indispensável em obras patrísticas (FERNANDEZ, 2013). Alfonso defende um universo inacabado, no qual Deus tem compreensão das dificuldades dos homens nele; ao invés de argumentar o contrário, sobre um universo corrompido pelas falhas, como seitas consideradas heréticas como os gnósticos preconizavam (FERNANDEZ, 2013). Tais perspectivas consideradas pela obra alfonsina estariam numa obra apócrifa não citada como fonte pelos redatores, chamada de *Testamento de Adão*.

Fernandez cita Francisco Márquez-Villanueva e Daniel Maoz, afirmando o seguinte

Como Francisco Márquez Villanueva percebe, a *General Estoria* é essencialmente narrativa condicionada pelo que ele compreende como um critério proto-ficcional e vontade de entreter. A narração de Afonso das passagens bíblicas não habita em explicações e clarificações. Na sua releitura dos primeiros episódios da história da humanidade, a *General Estoria* combina seu desejo de clarear lacunas, silêncios, e contradições das Escrituras com uma progressiva tendência de inventar estórias. O empreendimento historiográfico de Dom Alfonso em sua maneira de leitura e expandindo a literatura bíblica possuirá mais semelhança ao midrash hagádico, optando

por relocalar explicações exegéticas pessoais com imaginação e invenção, completando o que as suas fontes deixaram incompletas.<sup>31</sup> (FERNANDEZ, 2013, 559-60)

Portanto, pode-se concluir que alguns artifícios alfonsinos devem fazer parte da admiração do rei, ou redator, aos estudos da tradição judaica a fim de preencher as lacunas não explicadas da narrativa bíblica. Ou então, o que eu julgaria mais digno de ser levado em conta, a participação e intervenção determinante e preponderante de sábios judeus na *General Estoria*.

A figura de Caim também diverge de outras fontes cristãs, uma vez que aqui está representado em uma forma mais humana, sendo alguém responsável por sua própria perdição, ao passo que outras fontes lhe conferem um caráter de representação do mal e da perfídia; quase satânico. Muitas lacunas da trama a qual Caim está envolvido é completada por fontes cristãs e rabínicas, no entanto elas evitam de maneira toda referência antijudaica presente na figura de Caim em todas fontes (Agostinho, Beda, Isidoro de Sevilha e o próprio Pedro Comestor), tal como Fernandez afirma:

Em seus relatos sobre o começo da humanidade, a *General Estoria* seleciona lendas encontradas em fontes cristãs e rabínicas, e elimina aspectos extremos do caráter de Caim tal como a sua origem satânica ou mesmo a sua natureza maligna. A narração castelhana escrupulosamente apaga qualquer leitura antijudaica das Escrituras pela qual o primogênito de Adão e a sua linhagem seriam identificadas com o povo judeu<sup>32</sup>. (FERNANDEZ, 2013, p.563)

Então fica demonstrada a plausibilidade e também uma potencial probabilidade da atuação judaica, uma vez que se pode constatar que os recursos para a interpretação histórica da narrativa bíblica se desviam o suficiente de alguns pressupostos da ortodoxia monástica, e se aproximam de uma tentativa de diminuição, ou aplacamento, da incidência de termos e revisões antijudaicas.

---

<sup>31</sup> Tradução livre do excerto original: “As Francisco Márquez Villanueva notes, the *General Estoria* is essentially narrative conditioned by what he understands as a proto-fictional criteria and will of entertaining (Márquez Villanueva 146). Alfonso’s narration of biblical passages does not dwell on explanations or clarifications. In its retelling of the first episodes of the history of humanity, the *General Estoria* combines its desire to shed light into gaps, silences, and contradictions of the Scriptures with the progressive tendency for making up stories. The historiographical enterprise of don Alfonso in its way of reading and expanding biblical literature would bear more resemblance to haggadic midrash, opting to replace personal exegetical explanations with imagination and invention, completing what its sources left incomplete (Maoz 54)”

<sup>32</sup> Tradução do excerto original: “In its accounts of the beginning of humanity, the *General Estoria* selects legends found in both Christian and rabbinic sources, and eliminates extreme aspects in the character of Cain such as his satanic origin or even his evil nature. The Castilian narration scrupulously deletes any anti-Jewish readings of the Scriptures by which the firstborn of Adam and his lineage would be identified with the Jewish people”.

Com estas abordagens precedentes da fonte, portanto, se pode vislumbrar as suas características mais particulares da *General Estoria*, e compreende-la um pouco mais sobre o seu conteúdo, a sua elaboração e o seu alcance. E, concluindo, fica esclarecida a importância que esta fonte possui para o tema e para contribuir para a investigação do problema de pesquisa.



#### 4. REPRESENTAÇÕES DOS JUDEUS NA *GENERAL ESTORIA*

A *General Estoria*, como analisado nos capítulos anteriores, teve a escrita de sua narrativa histórica baseada em fontes judaicas, tais como as palavras de Moisés, presentes na Bíblia *Vulgata*, e de Flávio Josefo, historiador judeu que escreveu as *Antiguidades Judaicas*. Ora, também se considera que haviam redatores judeus durante a redação da *General Estoria*, os quais podem ter repassado ao texto. Considerando que não há uma narrativa uniforme, o que indica diversos sujeitos na escrita dessa obra com a supervisão do rei Alfonso X, se torna relevante analisar a abordagem de alguns destes signos, que são comuns a judeus e cristãos, presentes nas obras mosaicas do Pentateuco ou nos livros da *Torah*. As análises e cotejos às referências e representações dos judeus se darão segundo a ordem em que elas surgem na *General Estoria*.

No primeiro livro da primeira parte, que consiste na criação do mundo e na era antediluviana, estes elementos em comum aparecem associados às suas fontes. No primeiro capítulo, “Sobre as obras que Deus fez nos primeiros seis dias<sup>33</sup>”, se fazem especialmente presentes. Também é oportuno levar em consideração que a maneira como as origens são retratadas numa cosmogonia são de crucial importância para o entendimento da formação do imaginário das cortes ibéricas que, apesar do hermetismo em relação ao acesso ao conhecimento característico daquela realidade, influenciam a política e se replicam na sociedade. Pois assim como se expressa nos ritos (ELIADE, 1992), a concepção das origens é muito importante para delimitar o horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2006), uma vez que a consciência histórica dos agentes daquele momento se relacionava como o passado por uma perspectiva menos horizontal e linear, e mais vertical e sincronística, tal como se expressa na narrativa desta obra afonsina<sup>34</sup>.

Retomando a análise do capítulo sobre a cosmogonia, tal como seu título indica, há um predicativo para Moisés e uma observação que o redator coloca como um aposto, que se desvia totalmente do relato dos seis dias da Criação:

Quando o Nosso Senhor Deus criou no princípio o céu e a terra e todas as coisas que neles existem, segundo o que conta Moisés, que foi santo e sábio, e outros muitos que

---

<sup>33</sup> Tradução livre do galego: “*Das Obras que Deus fezo ênos primeyros seys dias*” (ALFONSO X, 1963, p.4)

<sup>34</sup> Ver referência ao parecer de Martinez-Lopez sobre isso neste mesmo trabalho, no tópico a respeito do manuscrito a partir do qual foi transcrito para a fonte aqui utilizada.

concordam com ele, partilhou e fez tudo em seis dias desta maneira<sup>35</sup>. (ALFONSO X, 1963, p.4)

Os qualitativos que são atribuídos a Moisés, “santo e sábio”, seriam dispensáveis para explicar a criação do mundo, e isso não segue algum didatismo e racionalismo que essa obra pretende como um todo (MARTINEZ-LOPEZ, ALFONSO X, 1963). Este trecho também não se trata de uma interpolação sentimental galega posterior, já que não consta na lista de variantes entre os manuscritos castelhano e galego, elencadas por Martinez-Lopez, nessa edição da *General Estoria*. Assim, sendo parte do documento arquetipo, da composição castelhana original, acaso o Rei buscava enaltecer as virtudes da sabedoria, a fim de se mostrar como um candidato digno ao Império? Ou o escriba cristão refletia apenas uma posição de respeito que tem lugar a Moisés na religião cristã? Como já visto, um dos objetivos da escrita histórica dessa obra alfonsina, segundo o próprio rei, era fornecer bons exemplos a serem imitados, e assim, outros personagens bíblicos recebem descrições que põem em relevo as suas virtudes. Entretanto, este aposto, que poderia muito bem dar lugar a um participio, quase um epíteto, atribuído a Moisés, se afigura muito mais pontualmente que descritivamente, como se fosse mais uma descrição de alguém apenas exemplar, como a que é feita a Noé (a qual ainda assim conta com o “aval” do nome de Moisés<sup>36</sup>). Não parece uma simples aprovação a Moisés. Isso se aproxima de uma expressão, um artifício mnemônico.

Partindo de uma perspectiva de um redator filojudaico, não seria esta uma maneira de dialogar com o leitor, e fazê-lo perceber o que Moisés representa como líder espiritual máximo do povo judeu, sendo “santo e sábio”? Se pode levar em conta que os sábios judeus que cercavam Alfonso X deveriam ser versados no misticismo, a *Cabalá*, já que naquela conjuntura o misticismo seguia muito forte no seio judaico enquanto vertente tradicionalista, embora os racionalistas, discípulos de Maimônides, fossem prevalecer na história (BAER, 1945). Os cabalistas deveriam considerar o poder criador das palavras e, se pudessem melhorar a sua imagem junto ao rei e também, principalmente, junto às aristocracias que lhes eram hostis, as mesmas lhes serviriam como meios para seus objetivos. Contudo, o grau de certeza deste raciocínio deve operar no nível da plausibilidade.

---

<sup>35</sup> Tradução livre do galego: “Quando nosso señor Deus criou êno começo oçeo et aterra et todaslas cousas que em eles som, segundo queo cota Moysem que foy santo et sábio, et outros moytos que acordam cõ el, departyo et fezóo todo em seys dias desta guysa:”

<sup>36</sup>No mesmo capítulo da primeira parte da *General Estoria*: “Noé, assim como conta Moisés no sexto capítulo do Gênesis, se diz que era homem reto (“*dereytureyro*”) e perfeito (“*perfeyto*”) em suas gerações” (ALFONSO X, 1963, p.34)

Um elemento que potencialmente corroboraria para tais afirmações é outra observação do redator em relação à Moisés. Aquela sobre os “muitos outros que concordam com ele”, vinculando assim um grupo, os “outros”, ao antigo líder judeu. Considerando este aspecto valorativo, de fornecer exemplos morais, da história para os medievais, estes “outros” não deveriam também serem admirados e imitados em seus bons feitos? Seriam eles os judeus? Neste mesmo capítulo da *General Estoria*, após descrever o sexto dia da criação, se pode topar com outro exemplo representativo, e indício de quem “eles” seriam:

“E fazendo a sua imagem e semelhança criou macho e fêmea, assim como declaram Moisés e Jerônimo no primeiro capítulo do Gênesis, e Josefo também no primeiro capítulo, e outros muitos que afirmam com ele” (ALFONSO X, 1963, p.4)

Moisés e Jerônimo são citados lado a lado, e Josefo, historiador judeu da Antiguidade, é adicionado após eles, indicando uma associação de autoridades no tema. Os “muitos outros” que concordam com Josefo, e também com os outros dois, se referiria somente ao corpo de autoridades intelectuais com os quais baseavam o seu conhecimento? É interessante notar o uso do presente para se referir a estes autores, no entanto é ainda mais instigante notar como o autor valorizou estes vultos judaicos, e como os associou a um grupo (não é à toa que Mariana Leite considera uma inovação o uso parêntico de fontes cristãs e não-cristãs neste relato da história universal em língua vernácula<sup>37</sup>). Tudo parece indicar, todavia, que Moisés deveria servir de modelo de santidade, como muitos outros vultos citados na obra, assim como Josefo é uma autoridade respeitável como as outras. Se deve recordar que o judeu antes do antigo testamento é percebido como portador da revelação, como contextualizado anteriormente (FELDMAN, 2009). Por conseguinte, esta reflexão a respeito da plausível participação judia na composição e redação do manuscrito guiará a análise de diversas referências aos judeus parecidas.

A próxima referência de potencial representativo nessa obra se topa no segundo livro e segunda parte, que compreende a segunda idade do homem. No décimo terceiro capítulo, “Sobre a vida dos homens<sup>38</sup>”, a saga de Noé se apresenta no momento após o dilúvio. Nessa era pós diluviana, os homens já não passariam além dos cento e vinte anos, e este capítulo explana as causas disso. Tendo por base Flávio Josefo, cuja referência ocupam um destacado parágrafo deste capítulo XIII (20 linhas, contendo 56 distribuídos em 7 parágrafos ao todo), o autor

<sup>37</sup> De acordo com a introdução de sua tese de doutoramento: “Por certo, a história é o motor, a trama sobre a qual se debruçam compiladores; mas a história é entendida como a dos feitos de toda a humanidade, de todos os tempos e impérios, podendo constatar-se que não existe, na *General Estoria*, o grande desequilíbrio entre matéria bíblica e pagã presente em outras histórias universais coevas.” (LEITE, 2012, p.17).

<sup>38</sup> Tradução livre do excerto original: “*Da vida dos omês*”.

comenta os motivos desta segunda queda do homem, argumentando que estes homens antediluvianos eram mais religiosos, viviam mais santamente, estavam mais próximos das palavras que Deus houvera dito aos seus pais, e que só comiam frutas e ervas da terra, jamais comendo carne ou bebendo vinho e por isso não ficavam doentes e a sua vida portanto não minguava. Também exalta a sabedoria daquele tempo, quando operavam o saber e as virtudes, conhecendo a geometria e a astrologia e buscando grandes bens e objetivos, por causa dos quais Deus os recompensava com mais de seiscentos anos de vida (ALFONSO X, 1963). Parecendo compensar este uso demasiado dessa abordagem judaica, o autor afirma:

E não tão somente diz Moisés na Bíblia e os judeus em seu hebraico, mas ainda outros muitos sábios de outras terras, de outras linguagens, e ainda de outras crenças. Achamos que falam considerando desta maneira e dão testemunho que foi assim. E assim também é tanto com os bárbaros como com os gregos<sup>39</sup>. (ALFONSO X, 1963, p.51)

Ao que se demonstra, deve se tratar de uma mão cristã que parece alimentar um interesse, um conhecimento, do judaísmo. Isso quando ele afirma que os antediluvianos viviam santamente, exemplifica escrevendo “*como frayres*” (tradução livre: “como os frades”). Após a citação acima ele também se ocupa em afirmar a crença cristã na penitência, que essa queda na expectativa de vida teria sido um castigo divino, e que as coisas terrenas e “*têporaes*” (tradução livre: “temporais”) são fracas, e que Deus colocou isso na natureza das coisas. Tal visão que compreende um mal intrínseco nas coisas terrenas é essencialmente cristã. Não obstante, o espaço que Flavio Josefo ocupa no imaginário desde redator provavelmente cristão é notável.

No capítulo XXII, “Sobre as razões da confusão das línguas em Sinar<sup>40</sup>”, retrata o episódio sobre o castigo aos homens após a queda da torre de Babel. Após explicar as tais razões citando Moisés, Josefo e Pedro Comestor, o escritor conclui:

E porque foi ali misturada e confundida em muitas linguagens uma só linguagem que havia em todo o mundo, e no hebraico “Babel” quer dizer “confusão”, e chamaram aquele lugar pelo nome de Babel por causa do hebraico que usavam quando isso aconteceu. E Babel tanto quer dizer confusão, porque o que antes existia como uma só linguagem foi confundido ali como foi dito. E todos os quantos que ali estavam esqueceram aquela linguagem que tinham, senão somente “Babel” e na sua tribo onde

---

<sup>39</sup> Tradução do excerto original: “*Et nõ tã solamênte odiz Moysem êna Biblia et os judeuos em seu ebrayco, mays ajnda outros moytos sabeos doutras terras, et doutras lyngages et ajnda doutras crenças, achamos que falam desta rrazõ , et dam testimonyo que foy asy, esto tã bem em bárbaros como em gregos.*”

ficou a linguagem. E por isso os Judeus dizem hoje em dia que aquela linguagem era o hebraico<sup>41</sup>. (ALFONSO X, 1963, p.60)

Dentro desta passagem se entrelaçam a reflexão sobre a representação dos judeus, o contexto e as particularidades da *General Estoria*, e o problema do “Outro”. A linguagem, como antes sugerido, é algo muito caro a um judeu sábio e letrado, que considera a palavra como elemento criador e formador de mundos e, conseqüentemente, abstraindo aqui o que nos interessa, de identidades. Naquele contexto, contudo, o latim era a língua hegemônica nos meios letrados e também a língua sagrada, litúrgica. A *General Estoria*, por outro lado, é composta com este objetivo de reunir todo o conhecimento do mundo em língua vernácula, assim como noutras obras de Afonso X, iniciando este movimento que já se manifestava no trovadorismo, se tornando assim um monumento à língua castelhana. Portanto, seria apenas mais um dado para o conhecimento esta descrição que praticamente justifica a importância sagrada, originária, do hebraico para os judeus?

Pode até ser provável que eles concebessem ser de algum modo importante obter esse conhecimento dos judeus a partir dessa obra afonsina. Contudo essa outra referência ao hebraico representa um movimento para o diálogo e compreensão de um elemento que tanto se assume como sagrado, que são as línguas litúrgicas. Neste trabalho se levanta essa questão pois nele ainda não se pesquisou se houve algum conflito por causa da tensão entre essas línguas, de modo como é comum que ocorra entre outros elementos tidos como sagrados. Mas se pode concluir que a referência explica o hebraico como uma língua das origens, o que deveria demandar respeito e admiração, em se tratando de um tempo no qual o passado remoto é idílico e fonte de inspiração moral e valorativa em constante sincronia com o presente.

A próxima referência se situa no capítulo primeiro (“Os povos de Jafé e de seus filhos<sup>42</sup>”) do terceiro livro da *General Estoria*, que narra a dispersão da descendência do filho de Noé pela terra. A menção ao hebraico aparece outra vez quando se conta a povoação da ilha de Chipre, pelo neto de Noé *Çetim*<sup>43</sup>:

---

<sup>41</sup> Tradução livre do excerto original: “*Et por que foy aly mesturado et cõfondido em moytas lengages hũa lyngage que era em todo omũdo, et diz o ebrayco Babel por cõfondamento, et poserõ nome Babel aaquel lugar do seu ebrayco que vsauã quando esto foy; et Babel tanto quer dizer como confondemêto, por que oque antes era hũa lyngage foy aly cõfondido em moytas lyngage como dito he, Que todos quantos aly erã oluydarõ aquela lengage que aviam, senõ Babel sóo et sua cõpãna enque ficou olyñage, et por esso dizê os Judios oje em dia que aquela lengage he oebayco*”.

<sup>42</sup> Tradução livre do excerto original: “*Das poblas de Jafet et dos seus*”.

<sup>43</sup> Sem tradução possível ou conhecida.

*Çetim*, o terceiro irmão, tomou uma ilha e a povoou, colocando o nome de *Cetynja*<sup>44</sup> a partir de seu próprio nome, e esta é a ilha que agora chamam Chipre. E segundo diz Josefo, em consideração a esta ilha, que o hebraico chama *Çetim* a todas as outras ilhas e lugares marítimos. E para ter certeza de que esta ilha foi chamada assim, então temos por testemunho nessa ilha de Chipre uma cidade que chamam de *Cetys*<sup>45</sup>, e que ainda tem este nome e que não perdeu depois<sup>46</sup>. (ALFONSO X, 1963, p.78)

Outra vez o hebraico surge dando sentido para coisas que existem e remontam ao passado remoto, assim como Josefo se faz muito presente nestas reconstruções da história originária, influenciando diretamente o imaginário daqueles que possuíram essa obra e quiçá provocando admiração para este fato. Assim como os excertos analisados antes e os que estão por vir, e se foi o caso de um judeu estar redigindo e compilando esta história, não seriam estas ênfases e nuances de caráter judaico também uma maneira de resistir frente à degradação de sua imagem em outras obras afonsinas, como as *Cantigas de Santa Maria*, pondo em relevo os aspectos sagrados que mais se relacionam com as origens comuns de ambas as religiões e culturas? Seria uma outra estratégia de resistência?

A cidade mais sagrada para os judeus, mas também tendo caráter para as religiões em disputa na Espanha, surge com notável nuance representativa na *General Estoria*. Sendo considerado que Sem, filho de Noé, fundara a cidade de Salém, remetendo a sua constituição à linhagem abençoada (“linhagem” possui um caráter sanguíneo que ainda será importante em nossa análise), no capítulo quarto, “Sobre os povos misturados de Noé<sup>47</sup>”, relata a conquista da cidade por povos de Cão, da linhagem maldita:

E também outras duas linhagens dos filhos de Cão seguirão logo em direção à Ásia [...] e outros destes mesmos de Cão [...] tomaram a cidade de Salém e expulsaram os filhos de Sem; e por causa de os daquela linhagem era chamados de jebuseus, então adicionaram “jebus” ao nome daquela cidade além do que ela tinha, e mudaram a letra “b” de “jebus” para a letra “r”, e desta maneira mudaram o seu nome de “Jebusalém” chamando-a de “Jerusalém”<sup>48</sup> (ALFONSO X, 1963, p.82)

---

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Tradução livre do excerto original: *Çetym, oterçeyro yrmão, tomou hũa ysla et pobloa et posolle nome Cetynja do seu nme, et esta he aysla aque agora chama Cypre. Et segundo dizê Josefo por rrazõ desta ysla chaa obrayco Çetym atodas las outras yslas et aos lugares marismos; et pera séér certo que esta ysla foy asy chamada avemos ende por testemõyo em essa ysla de Çypre hũa cidade aque dizê Cetys, et agora ajnda este nome há, queo nõ perdeo despoys;*

<sup>47</sup> Tradução livre do excerto original: “*Das poblas mesturadas dos de Noe*”

<sup>48</sup> Tradução livre do excerto original: “*Et outrosy outros dos lynajes dos fillos de Cam tomarõ logo a partida de Asia [...]; tomarõ açidade et deytarõ dende os fillos de Sem; et por que diziam aaquel lyñage os gebuseos em aderõ g e b u s aaquela çidade aalende onome que ante auya, e mudaro aleter a b daquel nome Gebus êna letera r, et cambeandolle onome desta guysa de Gebusalem chamarõlle Jerusalem.*”

De acordo com a narrativa bíblica, os jebuseus eram os que antecederam os canaanitas na ocupação de Jerusalém, que depois foi conquistada pelos hebreus, que são semitas. Com esta interpretação que preenche uma lacuna bíblica sobre o passado de Jerusalém (a lacuna se situa entre Salém de Melquisedeque e a Jerusalém dos canaanitas), é conferida pelo autor uma legitimação simbólica da linhagem de Sem como fundadora da Cidade Sagrada. Considerando que Sião em Jerusalém é objeto de oração e devoção pelo menos desde o exílio na Babilônia, a prevalência, ou recorrência, de uma significação judaica nestes *gaps* bíblicos parecem nos revelar uma forte intervenção criativa dos judeus nessa obra. Ainda sobre a linhagem de Sem, no capítulo XXIII, há uma referência na qual o rei Nimrod (*Nêprot*) seria ligado a ela. Este era rei da Babilônia e gigante, fazendo parte de alguma estirpe que remonta aos anjos caídos, sendo um elemento mais cruel e duro entre os homens, e seu nome significaria “renegado”. E as fontes para afirmar tal narrativa são Godofredo e Ramiro, em detrimento de Flávio Josefo<sup>49</sup>. Nimrod, na perspectiva cristã, seria uma prefiguração do Anticristo<sup>50</sup>. Assim, se poderia questionar se tais interpretações não têm a intenção de trazer a dualidade da redenção e perdição para a mesma linhagem: a dos judeus.

O capítulo XXVII é “Sobre o começo das imagens et dos ídolos”<sup>51</sup>, o narrador cria uma interpretação quase antropológica para a prática de adoração de imagens, afirmando que os homens de antanho começaram a fazer imagens de pais, amigos e reis que morreram para adorá-las (ALFONSO X, 1963, p.115). Mais adiante, ele explicará o mito de Júpiter e Saturno como algo real, explicando que antigamente os homens adorariam seus reis, e estes deuses-reis se situariam em Creta, nos tempos coetâneos à Isaque. Essas interpretações parecem racionalizar a crença em divindades, sem com isso criar artifícios mitológicos, como os anjos caídos. Com isso, chama a atenção que possa haver uma verve iconoclasta nesta arguição, o que poderia levantar a hipótese de uma crítica judaica a alguns elementos da religião cristã.

Se iniciando agora a terceira idade do mundo, e o quarto livro da primeira parte desta obra alfonsina, o texto revela um dado pelo qual se estabelece a cronologia dos eventos narrados nela. São colocadas em paralelo a contagem dos anos feitas pelos judeus e pelos setenta tradutores de Alexandria. A idade do mundo desde a sua origem varia cerca de quatrocentos anos de uma contagem para a outra, conforme explicado no texto (no caso, anos 2888 e 3312), entretanto a dos judeus é considerada na contagem ao longo da história e, neste caso (este livro

<sup>49</sup> “mostra meestre Godofre de Nêprot estassete cousas que aqui som nomeadas sem outras que diz adeante el et Josefo.” (ALFONSO X, 1963, p.109)

<sup>50</sup> Na escatologia cristã, a Babilônia, e o Antricristo que reina ela, é destruída no Apocalipse.

<sup>51</sup> Tradução livre de: *Do começo das ymages et dos ydolos*

começa com o nascimento de Abraão) a dos judeus é considerada a válida, isto é (e estranhamente), o ano de 2889 (ALFONSO X, 1963, p.124). Essa autoridade no conhecimento da contagem dos anos, domínio sobre o tempo, seja pelos tradutores da septuaginta (chamados de “padres” no texto, embora fossem rabinos), seja pelos chamados “judeus”, evidencia como a percepção cronológica, desde a sua origem, ainda permanecia sob os auspícios hebraicos. Parte da aristocracia e o rei, tendo acesso às letras, certamente deviam perceber a atuação dessa influência do judaísmo em sua visão de mundo cristã.

No capítulo VI, que conta sobre como era o tempo no nascimento de Abraão, é utilizada uma fonte árabe para fundamentar a narrativa, e isso é justificado por que os próprios santos usavam fontes gentis, árabes, judaicas e cristãs para poder provar as coisas que ocorreram nos tempos de Jesus (ALFONSO X, 1963, p.128). Neste caso, a troca de conhecimento parece se demonstrar como uma boa maneira de colocar culturas diferentes em convivência, embora neste caso somente servissem para provar uma única perspectiva de discurso: a cristã hegemônica. Conectados, porém separados, não-interligados.

O capítulo VIII narra inteiramente o conhecimento de Josefo a respeito da crença de Abraão e, basicamente, argumenta que o Deus que fez todas as coisas habita no coração dos homens bons e se manifesta para eles de muitas maneiras, e que ele, o patriarca de Ur, seria o que mais tivesse sabedoria e virtude entre os homens em seu tempo. Mais uma vez um apelo mais antropológico para a epifania e o mérito explicarem o processo de concepção de um Deus uno, do que pelo caminho de interpretar isso através da revelação unilateral da Providência Divina. A parte mais instigante deste capítulo é o fato de ele explicar que Abraão foi o primeiro a sair pregando este Deus (mais uma vez uma explicação imanente), e que um tal “*Echateo*”, da Caldeia, teria o conhecido e escrito um livro sobre Abraão que não estaria traduzido ainda do árabe (ALFONSO X, 1963, p.132-4). Existe um livro que se sugere ter sido composto no século segundo antes da Era Comum, chamado *Sefer Yetzirah*, que é fundamental para o pensamento cabalístico e a este livro se atribui a autoria de Abraão. Embora já tenhamos visto um caso de uso da identificação árabe para supostamente disfarçar uma autoria judaica, talvez seja um pouco pretensioso aventar que o narrador estivesse se referindo a este livro. No entanto ainda surgirá outra referência que nos aproximará um pouco mais dessa possibilidade.

O capítulo seguinte conta a respeito do esforço de Abraão sobre o seu pai, Tera, em se desvencilhar dos ídolos. Tal enredo sobre Abraão não se encontra presente nos textos bíblicos, se fazendo presente no *Midrash*. Isso revela um conhecimento da tradição judaica por parte do escriba, o que aponta para a agência judaica, embora muitas vezes fosse reputada aos antigos



sábios árabes a origem da autoria destas interpretações de caráter heterodoxo à fé católica (FERNANDEZ, 2013). Após descrever sobre cada imagem que Tera fabricava e possuía, o texto conta a história destes reis coetâneos a Abraão, que eram tidos como deuses, possuíam o seu lugar entre as estrelas e eram representados por animais nas obras de cerâmica. Num dos eventos dessa narrativa, o Rei Júpiter foge de Creta para o Egito, fugindo de gigantes liderados por Tifoveo. Estes gigantes eram “sabedores”, “conheciam as estrelas”, “as artes mágicas” e “encantamentos” (ALFONSO X, 1963, p.137-8). Após isso, o narrador, que se afigura cristão, explica o significado por trás destes acontecimentos:

E neste lugar o frade expõe dizendo que o rei Júpiter que fugiu dos gentios para o Egito quer significar o Nosso Senhor Jesus Cristo que fugiu ao Egito diante da maldade dos judeus [...] E os gigantes que eram os judeus e o grande gigante Trifoveo que ia adiante deles era o rei Herodes<sup>52</sup>. (ALFONSO X, 1963, p.139)

Nesta passagem fica clara a intenção de criar uma situação de medo em relação aos judeus, uma alteridade baseada no mito de um pérfido perseguido, que poderia estar vinculado à formação de um mito político, uma vez que a minoria judaica é retratada como perigosa e poderosa em termos culturais. Essa manifestação se caracteriza antijudaica, uma vez que o estigma do deicídio sempre representou uma mancha na linhagem sanguínea, evidenciando assim o antissemitismo que se faz permanente, ou ao menos incipiente, mesmo neste contexto. Também é interessante perceber o sentido escatológico dado a história nesta passagem.

No quinto livro da *General Estoria*, capítulo XXII, Abraão é descrito como conhecedor da astronomia, das medições e das ciências. E esta imagem ausente nas Sagradas Escrituras é a que sustenta a tradição de que foi Abraão que compôs o *Sefer Yetzirah*, ou Livro da Formação, o qual expõe como Deus dispôs o mundo pelas letras, as quais também têm valor numérico. Isso poderia apontar para um cabalista como redator do texto (ALFONSO X, 1963, p.195).

No capítulo seguinte se descreve o culto do rei Melquisedeque, que seria o próprio Sem, filho de Noé. Os ritos do primeiro rei de Jerusalém seriam análogos aos católicos, com pão e vinho, e ele também argumenta que muitos povos iam a cidade de Salém para realizar esse culto. Portanto, a narrativa ataca a exclusividade judaica nos oráculos divinos em sua origem mais distante. Também se argumenta que Sem não era judeu, mas gentio, embora se exponha a posição de Josefo que ele fizesse parte da linhagem judaica mesmo identificado como Melquisedeque. E também se argumenta neste capítulo, de acordo com o monge Pedro

---

<sup>52</sup> Tradução livre do excerto original: “*Em este lugar espõ ofrayre et dizque el rrey Jupieter que fogio ao Egyto ante os gentis, que quer significar anoso señor Ihesu Christo que fugio ao Egyto ante amaldade dos judios [...]. Et os gigantes que erã os judios et Trifoueo ho grande gigante que ya em pos eles que foy rrey Herodes.*”

Comestor, que o primeiro rei jebuseu de Jerusalém, Leobio, era judeu (ALFONSO X, 1963, p.196-7). Portanto, os seria um antepassado dos judeus que teria invadido Salém e expulsado os descendentes de Sem. Tal interpretação se ajusta perfeitamente como mito político se considerarmos a ainda vigente ocupação Cruzada próxima a Terra Santa<sup>53</sup>.

No capítulo XXV, a narrativa se encontra o final da vida de Abraão, e enfatiza quando Deus lhe diz que a sua linhagem será dispersa pelo mundo, mas que estariam protegidos de seus inimigos. Contudo, os judeus perderiam essa guarda divina:

E também quis Deus que fossem destruídos e derrotados todos os inimigos deles, dos judeus, até que eles perderam por sua culpa [...]. E da outra palavra que declara que eles sairiam do cativeiro com grande riqueza, assim também foi, porque a maior parte do quanto havia no Egito eles levaram, e todas as outras terras que roubaram e destruíram<sup>54</sup>. (ALFONSO X, 1963, p.200)

A carga antijudaica se evidencia muito forte com uma ressignificação do passado que busca estigmatizar a prosperidade judaica, a qual pode ser explicada pela necessidade de possuir riqueza em liquidez, já que vivem em diáspora e não lhes seria conveniente ter muitas propriedades que não pudessem carregar consigo. Essa imagem do judeu rico pode ser remontada ao menos desde Roma (KAUFMAN, 2017), no entanto aqui a carga pejorativa é mais política: visa deslegitimar a fortuna judaica, e isso tem desdobramentos que sempre interessaram aos poderes dos reis e dos nobres no medievo, como na cobrança abusiva de impostos e do confisco de bens. E a culpa da derrota, que no caso seria a expulsão de Israel, segue sendo atribuída ao povo judaico. Enquanto isso, neste momento, os cristãos seguem cobiçando de volta a Judeia ao passo que o Reino Latino de Jerusalém se findava.

No sexto livro, oitavo capítulo, se conta o evento do sacrifício de Isaque por Abraão, e na narrativa se descreve o monte Moriá como sagrado aos judeus. No fim dessa breve descrição, se afirma que “esse é o monte o qual Nosso Senhor Deus mandou aos judeus que não fizessem sacrifício em outro lugar senão nele” (ALFONSO X, 1963, p.225). Ora, essa descrição não parece ser tão indispensável ao ponto de ser lembrada, a não ser que tivesse alguma correlação com os boatos e acusações de assassinato ritual que os judeus vinham sofrendo desde a Europa

---

<sup>53</sup> A cidade de Acre ainda era o último bastião do Reino de Jerusalém e de sua resistência latina ao cerco muçulmano.

<sup>54</sup> Tradução livre do excerto original: “*Et outrosi todos los ymiigos deles quiso Deus que fossem detroydos et vencidos dos judios, ata queo ele perderõ por sua culpa [...]. Et da outra palavra que disso que sayriam deste catyveyro cõ grande riqueza, esto asy foy, por que a mayor parte de quanto avia êno Egito eles oleuarõ, et de todas las outras terras que rroubarõ et destroyrom despoys.*”

setentrional. Se assim for considerado, o narrador cristão provavelmente poderia estar desejando evitar que o povo inculto em geral levasse a sério tais boatos; e o narrador judeu estaria tentando defender a sua cultura salientando um preceito caríssimo à sua religião que afastaria quaisquer suspeitas de assassinato de humanos para fins ritualísticos.

O capítulo XVI discorre sobre o casamento de Abraão após a morte de sua mulher Sara e dos outros filhos que ele teve além de Isaque. Uma representação que surge é a comparação entre a mulher repudiada, Agar, e escolhida, Sara em analogia ao Antigo e Novo Testamentos. Nessa comparação Agar seria o Velho, a lei “carnal” dos judeus feitas para a “servidão” como foi na Jerusalém terrena, e Sara seria a Redenção, o viver francamente a fé e “entender a graça” simbolizadas na Jerusalém celestial (ALFONSO X, 1963, p.241-2).

No derradeiro capítulo do sexto livro, “Sobre a morte de Abraão”<sup>55</sup>, o narrador discute vários autores que abordaram a respeito da idade em que o patriarca morreu, e de quando Isaque e Rebeca tiveram filhos em relação a este dia fatídico. De maneira muito direta e por isso estupefaciente, o narrador mostra a perspectiva do Mestre Pedro (Comestor):

Mestre Pedro conta no capítulo da morte de Abraão que ele viveu cento e setenta e cinco anos, e que morreu e foi colocado junto ao seu povo no inferno, e diz que os seus filhos Isaque e Ismael o enterraram, que o colocaram com a sua mulher Sara na sepultura de cova dupla [...] em Hebron<sup>56</sup> (ALFONSO X, 1963, p.267)

É sobremodo surpreendente como, repentinamente, e irrompe tamanha hostilidade em uma abordagem num contexto tão desprezioso. Talvez seja o caso de uma limitação interpretativa na realização deste trabalho, devido a má compreensão da real carga semântica contida na palavra “*jnferno*”, no entanto o que se poderia dizer parcialmente disso, senão a irrupção de um desabafo ou indignação? Ou então um ódio ou fobia muito exacerbados contra os judeus, ou uma tentativa de grito e revelação de posições polêmicas dentro da literatura cristã, poderia ter motivado tamanho desvio na narrativa. Sendo judeu ou cristão, isso revela como poderia ser sensível lidar com o Outro naquele contexto, ao ponto de mesmo no ofício das letras, em uma obra voltada ao conhecimento, fosse capaz de explicitarem tal terror.

<sup>55</sup> Tradução livre: “*Da morte de Abraã*”

<sup>56</sup> Tradução livre do excerto original: “*Meestre Pedro conta eño capitulo da morte de Abraã, que viueo Abraã çento et seteêta et çinque ãnos, et que morreo et que foy ajuntado ao seu poboo eño seo do jnferno, et diz que o suterrarõ seus fillos Ysaac et Ysmael, et queo meterom cõ sua moller Sarra êna sepultura da coua doblada [...] el em Ebron*”

## CONCLUSÕES

A *General Estoria* se demonstrou uma fonte muito rica, de diversificadas pretensões e um enorme potencial em revelar indícios de como a Espanha do século XIII, as três culturas conviviam entre si. Embora ainda sejam necessários estudos mais aprofundados a respeito das representações dos judeus nessa obra, este esforço inicial chegou a conclusões que se podem considerar relevantes. Uma delas é o grau de diversificação da narrativa, que deve subentender a existência de perfis distintos de autoria. É possível perceber algumas contradições e descontinuidades na narrativa, assim como mudanças de perspectiva em relação ao discurso. Este empreendimento de Afonso X revela o seu caráter político, mas também uma aproximação amante do conhecimento e sutilmente multicultural. Tais características corroboram com a hipótese de Peña Fernandez que esta obra pode ter sido utilizada de fonte para elaboração de propaganda difamatória que o filho do rei, Sancho VI, levou a cabo contra o pai. Muitos elementos destoam da ortodoxia e teriam a potencialidade de atrair olhares mais desconfiados, inclusive uma possível acusação de heresia. Assim, em relação a Afonso X, cito a conclusão de Bagby em seu estudo sobre as *Cantigas*:

No papel de escritor literário, um monarca é mais que um rei ou estudioso. Ele revela algo de seu eu interior. [...] É aqui, [...], que nós podemos encontrar mais que um rei vestido de peles e véu, mais que um estudioso envolto na manta do saber, mais que um exemplo da fé cristã; nós encontramos aqui um homem prático e de carne e osso, agitado pelos propósitos do seu dia.<sup>57</sup> (BAGBY, 1971, p.688)

Assim, tomando a autoria da *General Estoria* como um reflexo da ação do rei no espectro cultural, as ambiguidades de Afonso X a respeito de suas atitudes em relação aos judeus parecem estarem baseadas sobre um pragmatismo, *realpolitik*, e mesmo uma parcimoniosa admiração pelos judeus e sua cultura. Ou seja, seus interesses mais voltados ao âmbito racional lhe conferem limites de respeitabilidade, justiça e civilidade em relação aos judeus, assim como é necessário garantir a hegemonia cristã nos discursos. Por outro lado, sendo recorrente uma política discursiva de afirmação do cristianismo como identidade pela negação do judaísmo, o rei sintetiza e reproduz os sentimentos antijudaicos já amplamente reconhecidos por diversos estudos e que são anteriores a este período, o que revela uma

---

<sup>57</sup> Tradução livre do excerto original: “*In the role of literary raconteur, a monarch is more than king or scholar. He reveals something of his inner self. In the Cantigas Alfonso gives a detailed description of a country's peoples and customs, of a king's interests and duties; but, most important of all, whether consciously or unconsciously, he has to reveal a king's attitudes. It is here, in the Cantigas, that we find more than a king clothed in ermine and velvet, more than a scholar wrapped in the cloak of learning, more than an example of the Christian faith; we find here a flesh-and-blood, practical man, swayed by the attitudes of his day.*”

reprodução da lógica social do texto na constituição do antijudaísmo e do fenômeno do antissemitismo.

Nessa obra alfonsina também se comprova a diacronicidade do antissemitismo, ao serem notadas algumas permanências de sua forma embrionária em representações negativas e estereótipos atrelados à linhagem e à riqueza. No entanto, dentre as representações negativas fica notório o domínio do discurso antijudaico, que se apropriou da história, como era entendida naquele contexto, e da religião, a fim de criar uma simbiose entre estes dois campos discursivos que garantissem uma escatologia cristã no devir da história. Essa escatologia comprovou a continuidade da clivagem agostiniana: o judeu que porta a revelação, mas também da maldição, ao se tornar um povo cujo lugar é o não lugar, estar em permanente dispersão. Considerando esta realidade, podemos presenciar no texto atenuantes e até considerações que põe em evidência a cultura e religião judaicas, seja se manifestando como uma pretensa resistência, ou seja a tentativa de silenciar o antijudaísmo em nível discursivo.

Sobre este paradoxo que é a relação da Cristandade com o Judaísmo, é possível afirmar que se caracteriza por essa admiração ao original que se manifesta mais em rancor e ódio ao longo da história, do que em imitação ou emulação. Sobre essa intrínseca dualidade que existe no ódio, e que se manifesta peculiarmente assim no fenômeno do antissemitismo, cito a postagem do professor Ari Solon, doutor em Direito na USP, mencionando Jacques Derrida que, em sua obra *Glas*, fala de um Hegel jovem e cristão:

Enfaticamente, cristã, a família baseada sobre o princípio do amor, de um pai materializado na figura do filho, na internalização da lei que se torna a lei do amor. Esta família cristã é constituída, nos textos mais anteriores de Hegel, sobre e contra seu antepassado, o Judaísmo, o qual em si mesmo falha em formar uma verdadeira família: o distinto, abstrato, inominável, indiferente pai no Judaísmo – um mestre cuja lei é sempre externa – não permite o movimento de filiação, de pai para filho, do abstrato para o materializado. Judaísmo impede este movimento: é de uma vez abstrato demais (seu D'us) e material demais (seu povo), negando qualquer tipo de transformação de um polo para o outro. E então, apesar de o judaísmo ser o pai ancestral do Cristianismo, ele não estabelece laços familiares com ele, uma vez que nega o Cristianismo e dispensa a possibilidade dele como um filho; Judaísmo rejeita filiação. Cristianismo teve que superar o Judaísmo, para negá-lo e aliviá-lo<sup>58</sup>. (DERRIDA, 1974)

---

<sup>58</sup> Tradução livre da postagem: “*emphatically Christian, a family based on the principle of love, on a father materialized in the figure of the son, on the internalization of the law that becomes the law of love. This Christian family is constituted, in Hegel’s earlier texts, over and against its forefather, Judaism, which in itself fails to form a true family: the distinct, abstract, unworldly father in Judaism—a master whose law is always external—does not allow the movement of filiation, from the father to the son, from the abstract to the materialized. Judaism halts this movement: it is at once too abstract (its God) and too material (its people), denying any kind of transformation of one pole into the other. And so, even though Judaism is the forefather of Christianity, it does not establish familial bonds with it, since it denies Christianity and dismisses the possibility of it as a son; Judaism rejects filiation. Christianity had to overcome Judaism, to sublimate and relieve it;* ”

Assim podemos considerar uma hipótese que faz referência a uma ancestralidade interrompida, uma paternidade incompatível, cujo entendimento pode nos conduzir a compreensão das forças mais capilares que se engendram no devir do antissemitismo e da relação tensa e ambígua relativa aos judeus na Cristandade: sendo o Cristianismo uma religião que surgiu como um ramo dissidente do Judaísmo, sendo este a sua “matriz básica”<sup>59</sup>, o mesmo o percebe como um pai, dele abstraindo a seiva de suas raízes. Ora, a figura do Deus pai no Cristianismo se expressa e reflete no filho, portanto, a partir dessa concepção de Deus, o pai deve ser igual ao filho. O Judaísmo não irá prescindir de sua milenar tradição e de seu D’us Uno e Inefável. Assim o cristão idealiza o judeu como um cristão em potencial; o reflexo do filho no pai. No entanto, a face do filho não se reflete no rosto do judeu, restando apenas uma sombra na figura paterna. Portanto, convém à Cristandade a ruptura traumática com o pai que lhe é indiferente, e isso não se daria pacificamente. Um pai que é exemplo e admirado, mas que se torna o Outro, e a expressão de seu Rosto estilhaça toda a ideia e convicção que o filho tinha de suas origens, precisando assim reformular a sua própria identidade.

E, neste breve estudo da *General Estoria* alfonsina, podemos encontrar elementos de um cristianismo que reconta a história da redenção buscando negar a sua ancestralidade judaica, sem fugir-lhe a admiração por ela. Essa conclusão acima é uma formulação ensaística original que busca desde já angariar interrogações e argumentos, utilizando uma abordagem interdisciplinar (que deve ser mais profundamente discutida), para um esforço maior de pesquisa no futuro, delineando desde já uma dissertação ou mesmo uma tese.

---

<sup>59</sup> Sugestão conceitual formulada pela orientadora Cybele Crossetti de Almeida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. Fonte:

ALFONSO X. General Estoria. Versión Gallega del Siglo XIV. Ed. R. Martínez-Lopez. Oviedo, Facultad de Filosofía y Letras. 1963

### II. Bibliografía:

ALMEIDA, B. General Estoria, Breve Panorama Crítico. In.: *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, año III, número 6, julho-dezembro 2013, p. 166-181;

ALMEIDA, C. Legislar para o bem comum: direito e centralização política em Afonso X. Rio Grande: Biblos, 21, 2007. p. 9-31;

ARENDDT, H. Origens do Totalitarismo. São Paulo: Editora Schwarcz, 1998;

BAER, Y. História de los Judíos en la España Cristiana. Tel Aviv: Am Oved 1945, revised and expanded 1959. Tradução do hebraico: José Luis Lacave. Ed.: Riopiedras;

BAGBY Jr., A. The Jew in the Cántigas of Alfonso X, El Sabio. *Speculum*. Vol. 46, No. 4. Texas: University of Corpus Christi. 1971. p. 670-688;

BOTTICI, C.; CHALLAND, B. Rethinking political myth: The clash of civilizations as a self-fulfilling prophecy. In: *European Journal of Social Theory*, 9(3), 2006, pp. 315-336;

CANTERA MONTENEGRO, E. La imagen del judío en la España medieval. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Hª Medieval, t.11, 1998, p. 11-38;

CARPENTER, D., Tolerance and Intolerance - Alfonso X's Attitude Towards the Synagogue as Reflected in the Siete Partidas. Columbia University, 2014. p. 31-39;

CARPENTER, D., Minorities in Medieval Spain, The Legal Status of Jews and Muslims in the Siete Partidas. Columbia University, 2014. p. 275-287;

CHARTIER, R. A história cultural – entre práticas e representações. São Paulo: Difel, 1990;

CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estud. av.*, São Paulo, v. 5, n. 11, 1991;

CONTZEN, E. *Why we need a medieval narratology: a Manifesto*. In.: *Diegesis*, 3.2. 2014, p.1-21;

DE LA CAMPA GUTIÉRREZ, M. « La Estoria de España de Alfonso X: los reinados de Sancho III, Fernando II y Alfonso VIII », e-Spania [En ligne], 25 | octobre 2016, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 02 novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/e-spania/25841> ;

DERRIDA, J. Glas. Editions Galilée, 1974;

EISENBERG, D. *The General Estoria: Source and source treatment*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. p.206-227;

ELIADE, M. Mito do Eterno Retorno. Trad. Jose A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992

ESPIG, M. J. Ideologia, mentalidades e imaginário: cruzamento e aproximações teóricas. In.: *Revista Anos 90*. Porto Alegre, 1998. p. 155-167;

FELDMAN, S.A. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: O judeu nas Siete Partidas de Afonso X. In.: *História*. Nº28. São Paulo, 2009. p.589-620;

FELDMAN, S.A. Os judeus na reconquista castelhana até o reinado de Afonso X. In.: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, 2011;

FERNANDEZ, F. La relatividad de las cosas : Heterodoxy and Midrashim in the First Chapters of Alfonso X's General Estoria. In.: *eHumanista*, (24), 2013. p.551-570;

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, I. Las Estorias de Alfonso El Sabio. Madrid. Editora Istmo. 1992;

FLUDERNIK, M. "The Diachronization of Narratology". In: *Narrative*, 11 (No. 3), 2003, p. 331-348;

FOUCAULT, M. As palavras e as coisas. Uma arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2007;

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 15 ed. Organização e tradução de Roberto Machado. R. Rio de Janeiro: Graal, 2000;

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, Rio de Janeiro, Editora LTC, 1988;

HATTON V.; MACKAY, A. Anti-Semitism in the Cantigas de Santa María. University of Edinburg. BHS, LXI, 1983. p 189-199;



- HENG, G. The Global Middle Ages: An Experiment in Collaborative Humanities, or Imagining the World, 500–1500 C.E. *English Language Notes* 47 .1 Spring / Summer 2009. p. 205-2016;
- IANNI, O. Teorias da globalização. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999;
- JOHNSON, P. História dos judeus. Rio de Janeiro: Imago, 1995;
- KANTOROWICZ, E. H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo, Companhia das Letras. 1998;
- KAUFMAN, A. Anti-Semitism is older than you thin. *Public Medievalist* [Online], 23 | maio 2017, consultado em 22 novembro de 2018. URL : <https://www.publicmedievalist.com/anti-semitism-older-think/4> ;
- KOSELLECK, R. “Espaço de experiência e horizonte de expectativas”. In.: *Futuro Passado – contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p.311-337;
- LAHAM COHEN, R., Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media. *Conceptos Históricos* 2 (2), 2016, p. 12-39;
- LE GOFF, J. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, J.; NORA, P. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro; Francisco Alves. 1988. p.68-83;
- LEITE, M. A General Estoria de Afonso X em Portugal: As múltiplas formas de receção do texto alfonsino entre os séculos XIV e XVI. Tese de Doutoramento em Literatura e Culturas Românicas – especialidade em culturas ibéricas, pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto em 2012;
- LEITE, M. Imagens de Santa Maria na General Estória de Afonso X, *Actas XIII Congreso AHLM*. Valladolid, 2010, págs. 1107–1116;
- LEITE, M. Os princípios e fins dos tempos na *General Estoria* de Alfonso X. In: *Redenção e Escatologia*. Paris: Notas de Rodapé Edições, 2015. p. 95-105;
- LEÓN TELLO, Pilar. “A Judería, um certo sucesso”. In: Cardaillac, Louis (org.), Toledo, *Séculos XII-XIII: Muçulmanos, Cristãos e Judeus*. Jorge Zahar Editor, 1992;
- LEVINAS, E. Totalidade e infinito. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988;
- MAOZ, D. Aggadic Midrash I. Queenston (Ontario): The Edwin Meller Press, 2012;

- MÁRQUEZ-VILLANUEVA, F.; VEJA, C.A., eds. Alfonso X of Castile, the Learned King (1221-1284). Harvard: Department of Romance Languages and Literatures of Harvard University, 1990;
- MARTINEZ-LOPEZ, R. Variantes. In: ALFONSO X. *General Estoria. Versión Gallega del Siglo XIV*. Oviedo, Facultad de Filosofía y Letras, 1963. p. 301-325;
- MAZOWER, M. Salônica: cidade de fantasmas: cristãos, muçulmanos e judeus, 1430-1950. Tradução: Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2007;
- MCCLUSTER, J. A New Politics of the Middle Ages: A Global Middle Ages for a Global Modernity. *History Compass* 13/11 2015. p. 610–619;
- MENACHE, S. Chronicles and historiography: the interrelationship of fact and fiction. *Journal of Medieval History*; Vol. 32, 2006, p. 333-345;
- MENACHE, S. Matthew Paris's attitudes toward Anglo-Jewry. *Journal of Medieval History*, Vol. 23, 1997, p. 139-162;
- ROTH, N. "Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work,". In.: BURNS, R. ed., *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990) 59-71, 223-220;
- RUBIN, Miri. *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. : Budapeste e Nova Iorque: Central European University Press, 2009;
- SALVO GARCÍA, I. « ALFONSO X EL SABIO, General Estoria, VI partes (tomos I-X), Pedro SÁNCHEZ-PRÍETO (coord.), », e-Spania [En ligne], 9 | juin 2010, mis en ligne le 22 juin 2010, consulté le 02 novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/e-spania/19844> ;
- SPIEGEL, G. History, Historicism and the Social Logic of the Text. In.: *Speculum*, n. 65, v. 1, p. 59-86, 1990;
- SPIEGEL, G.. "Towards a Theory of the Middle Ground: Historical Writing in the Age of Postmodernism". In.: *Historia a Debate*; Santiago de Compostela, vol. 1, 1995, pp. 169-176;
- THOMAS, V. Représentations européennes des corps africains au cours des premiers contacts sur les rives atlantiques. (1341-1508) Le passage du mythe à la construction du réel par l'expérience vécue. Dissertação de mestrado em História da África defendida pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 2013.

VAIL, K; ROTSCCHILD, Z; et al. A terror management analysis of the psychological functions of religion. In.: *Personality and Social Psychology Review*, 14 (1), 2010, p.84-94;

VILLANUEVA, Francisco M. El concepto cultural alfonsí. In.: *Moros y judios*. 2 ed. Madrid: MAPFRE, 1995. p. 95-105;