

MARINA KLEINE

EL REY QUE ES FERMOURA DE ESPANNA:

IMAGENS DO PODER REAL NA OBRA DE AFONSO X, O SÁBIO (1221-1284)

Dissertação de Mestrado em História, para a
obtenção do título de Mestre em História
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Orientador: José Rivair Macedo

Porto Alegre

2005

AGRADECIMENTOS

Diversas pessoas e instituições colaboraram para a realização deste trabalho, pelo que devo aqui expressar minha imensa gratidão, especialmente:

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por dar-me a oportunidade de realizar esta pesquisa em um ambiente acadêmico de alto nível;

À CAPES, pelo financiamento da bolsa de estudos que permitiu minha dedicação exclusiva ao desenvolvimento deste trabalho;

Ao meu orientador, o Professor José Rivair Macedo, pela incrível segurança que me transmitiu durante todo o período de orientação, pela infinita paciência com que sempre ouviu minhas elucubrações – por vezes um tanto descabidas –, por estar sempre disposto a conversar a respeito de todas as minhas dúvidas e, sobretudo, por sua grande erudição e habilidade didática que muito me ensinaram;

À Professora Cybele Crossetti de Almeida, pela amizade e pela co-orientação informal que consistiu sobretudo em grandes conversas e em um imprescindível apoio bibliográfico e psicológico;

Aos Professores Joseph F. O'Callaghan (Fordham University), Teófilo F. Ruiz (University of California – Los Angeles), Richard P. Kinkade (University of Arizona), Joseph T. Snow (Michigan State University), Connie Scarborough (University of Cincinnati), José Manuel Nieto Soria (Universidad Complutense de Madrid), Adeline Rucquoi (EHESS-CNRS) e David Alegría (Universidad de Navarra), que tão prontamente responderam às minhas solicitações e cuja inestimável ajuda, especialmente através do envio de material de sua autoria, mas também por indicações bibliográficas, permitiu grandes avanços no projeto inicial desta pesquisa;

Aos pesquisadores da MEDIBER, um grupo de discussão via internet que reúne hispano-medievalistas de todo o mundo, que me salvaram quando tive algumas dúvidas bastante específicas;

Aos meus colegas de curso, que passaram pelo mesmo tipo de problemas, dúvidas e angústias e que me ajudaram a compartilhá-los, em especial aos “exilados”, Graciela e Rodrigo;

À Pedra Rosetta, especialmente representada pela minha mãe e sócia, por (tentar) compreender minha ausência durante tão longo período;

A toda a minha família e à família do Christian, pelo apoio e pela torcida, especialmente a minha irmã Johanna, que fez o possível para obter o material que solicitei que me enviasse de Londres;

Ao Christian, pela leitura atenta e implicante de todos os meus rascunhos e rabiscos e por seu amor incondicional que a quase tudo suporta.

*O España, si tomas los dones que te da la sabiduria del rey,
resplandecerás, otrosi en fama et fermosura creçeras.
El rey, que es fermosura de España et thesoro de la filosofía,
ensenanças da a los yspanos; tomen las buenas los buenos,
et den las vanas a los vanos.¹*

Primera Crónica General, Antepólogo

¹ “Ó Espanha, se tomas os dons que te dá a sabedoria do rei, resplandecerás, e também em fama e formosura crescerás. O rei, que é formosura de Espanha e tesouro da filosofia, dá ensinamentos aos hispanos; tomem as coisas boas os bons, e dêem as vãs aos vãos”.

RESUMO

O rei castelhano Afonso X, o Sábio (1221-1284) é considerado como o idealizador de uma vasta obra que inclui textos de caráter jurídico, historiográfico, científico e sua produção poética. Este estudo propõe evidenciar o caráter propagandístico da obra afonsina considerando as condições de produção e difusão dos textos e a sua relação com o projeto político centralizador do Rei Sábio. Procurando observar a maneira pela qual o pensamento político afonsino é revelado em sua obra, são aqui analisadas as imagens do *rex christianus*, cujo poder provém de Deus, do *rex iustus*, cuja função é administrar a justiça em seu reino, e do *rex sapiens*, que dispõe da virtude e do conhecimento necessários para bem governar.

ABSTRACT

The castilian king Alfonso X, the Learned (1221-1284) is considered as the idealizer of a great work which includes juridical, historical, and scientific treatises and his poetic production. This study intends to highlight the propagandistic character of the alfonsine works considering the production conditions and the diffusion of those texts and their relation with the centralizing political project of the Learned King. By observing how the alfonsine political thought is revealed in his works, we analyse here the images of the *rex christianus*, whose power comes from God, of the *rex iustus*, whose function is to render justice in his kingdom, and of the *rex sapiens*, who has the virtue and the knowledge required to achieve a good government.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O CARÁTER PROPAGANDÍSTICO DA OBRA AFONSINA	17
1.1 Em torno do conceito de propaganda e de sua utilização	17
1.2 O projeto político afonsino.....	34
1.3 Produção e difusão da obra afonsina	48
2 REX CHRISTIANUS	69
2.1 <i>Rex et sacerdos</i>	69
2.1.1 As insígnias do poder real	70
2.1.2 O panteão real.....	72
2.1.3 O poder taumatúrgico	74
2.1.4 As cerimônias de elevação real.....	77
2.2 <i>Rex Dei gratia</i>	91
2.3 <i>Rex invictus</i>	104
2.4 <i>Rex imitabilis</i>	114
3 REX IUSTUS	122
3.1 <i>Rex iudex</i>	138
3.2 <i>Rex legislator</i>	156
3.2.1 <i>Rex imperator in regno suo est</i>	161
3.2.2 <i>Quod principi placuit legis habet vigorem</i>	165
3.2.3 <i>Princeps legibus solutus est</i>	168
3.2.4 <i>Quod omnis tangit ab omnibus debet approbari</i>	170
4 REX SAPIENS	174
4.1 <i>Rex prudens</i>	178
4.2 <i>Rex litteratus</i>	194
4.2.1 <i>Rey trobador</i>	206
4.2.2 <i>Rex magister</i>	217
CONCLUSÃO	232

FONTES PRIMÁRIAS	235
REFERÊNCIAS	237
OBRAS CONSULTADAS	246

INTRODUÇÃO

Filho de Fernando III de Castela, genro de Jaime I de Aragão, sobrinho de Luís IX da França, bisneto de Frederico Barbaruiva do Sacro Império Romano-Germânico e cunhado de Eduardo I da Inglaterra, Afonso X (1221-1284) foi um dos grandes monarcas ocidentais do século XIII¹. Seu reinado sofreu forte influência do reinado de seu pai, no qual as guerras de Reconquista praticamente cessaram na Península Ibérica com a tomada de Sevilha (1248). Alguns autores destacam a pressão sob a qual se encontrava Afonso X para que seu reinado não apenas estivesse à altura dos feitos de Fernando III, mas também que desse continuidade aos projetos formulados ou já iniciados por seu pai, fato que consideram responsável por diversos aspectos que marcaram o período em que Afonso X reinou sobre grande parte da Península². Dentre esses aspectos, pode-se destacar o chamado *Fecho del Imperio*, ou seja, sua candidatura ao trono do Sacro Império Romano Germânico, ao qual tinha direito de reivindicação por parentesco materno. Afonso X despendeu muita energia e dinheiro ao tentar inutilmente alcançar esse

¹ O'CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*. Traduzido por Manuel González Jiménez. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, 380 p.

² MACDONALD, Robert A. "Law and Politics: Alfonso's Program of Political Reform". In: BURNS, Robert I. (ed.) *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror. Intellect and Force in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University, 1985, p. 150-202.

objetivo, o que colaborou para a crise no final de seu reinado, quando seu filho e herdeiro Sancho uniu-se à maior parte da nobreza castelhana contra o rei.

Os principais momentos do reinado de Afonso X, sejam os de maior prosperidade ou os de mais profunda crise e desilusão, encontram-se refletidos nas obras produzidas na sua corte, sob sua orientação. Com efeito, o rei, alcunhado de “o sábio”, foi responsável por um vasto *corpus* que inclui obras jurídicas, historiográficas, poéticas e científicas, estas últimas geralmente traduzidas do árabe, além de tratados diversos. No entanto, além de detalhes sobre eventos ocorridos durante o reinado do Rei Sábio, tais textos também reproduzem, de formas diversas, o pensamento político que sustentou seu governo e seu projeto centralizador.

Esta pesquisa originou-se de um projeto de Iniciação Científica³ que previa a análise dos aspectos formais, literários, filológicos e lingüísticos da poesia medieval galego-portuguesa e cujo *corpus* incluía as *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X. Esse primeiro contato com a obra do Rei Sábio permitiu observar a presença marcante do rei nos poemas, o que estimulou a curiosidade investigativa em relação à forma pela qual ele também seria representado em seus outros textos, de modo que a busca pelas imagens do rei na obra afonsina constituiu o principal impulso para o estudo aqui desenvolvido.

A partir da análise das imagens do poder real difundidas pelos textos afonsinos, os principais objetivos propostos por esta pesquisa consistem na observação do modo pelo qual tais imagens são elaboradas e veiculadas nos textos e na avaliação do possível uso desses textos como um instrumento de propaganda monárquica, tendo em vista sua estreita relação com o projeto político de Afonso X. O objetivo secundário, proveniente

³ Intitulado “A tradição da lírica amorosa galego-portuguesa na produção poético-lírica posterior das literaturas vernáculas” e desenvolvido durante o curso de graduação em Letras (1998-2002) sob a orientação da Professora Maria Luiza de Carvalho Armando e com o apoio da FAPERGS.

do desejo (devido às próprias origens desta pesquisa) de incluir as *Cantigas de Santa Maria* em tal análise – já que os aspectos políticos dos poemas geralmente são pouco considerados pelos autores que abordam o pensamento político afonsino⁴ –, é demonstrar que a ideologia de governo do Rei Sábio perpassa toda a sua obra, e não apenas aqueles textos em que ela é mais evidente, como as *Siete Partidas*, por exemplo.

Tendo em vista os objetivos acima apontados, a presente dissertação foi dividida em quatro capítulos, sendo o primeiro reservado à discussão sobre a utilização do conceito de propaganda em estudos sobre a Idade Média, em especial no século XIII, e os outros três capítulos destinados cada um a uma imagem do poder real na obra de Afonso X: o rei cristão (*rex christianus*), o rei justo (*rex iustus*) e o rei sábio (*rex sapiens*).

No capítulo 1, são discutidas questões gerais sobre o conceito de propaganda, bem como a problemática de sua aplicabilidade ao período estudado. Tal discussão é norteada sobretudo por outros estudos sobre o tema, com ênfase no âmbito ibérico, para o qual os estudos de referência para este trabalho são os do historiador José Manuel Nieto Soria. Em seguida, é comentado o projeto político de Afonso X, que consistiu principalmente nas tentativas de unificação jurídica e lingüística, mas que também se relaciona com a sua pretensão imperial, com suas iniciativas no âmbito cultural e com o desejo de dar continuidade às obras iniciadas por Fernando III. Na última seção do capítulo 1, é detalhado aquilo que se compreende como “obra afonsina” e, para que esta possa ser considerada como um possível instrumento de propaganda, são levadas em conta as condições de produção dos textos atribuídos a Afonso X, incluindo o grau de sua participação na elaboração dos mesmos, bem como as possíveis formas de sua difusão.

⁴ A exceção mais destacada é o trabalho de O'CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria – a poetic biography*. Col. The Medieval Mediterranean – peoples, economies and cultures, 400-1453, vol. 16. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998, 251 p.

O capítulo 2, abordando a imagem do *rex christianus*, avalia o amplo debate historiográfico em torno da questão do caráter da monarquia baixo-medieval castelhana, considerado por grande parte dos autores como “laico”. O ponto de partida são os elementos-chave que caracterizam a sacralização da monarquia, como a utilização de objetos simbólicos do poder (coroa, cetro, espada, trono, etc.), a existência de um panteão real, o poder taumatúrgico atribuído aos reis e, sobretudo, as cerimônias de consagração real que envolviam a coroação e a unção do rei. A discussão da presença ou da ausência de tais elementos em Castela no período estudado fundamenta-se nas referências a eles nos textos afonsinos. Além disso, é analisada a posição de destaque do rei perante o resto dos homens em relação ao sagrado, independentemente da realização de cerimônias litúrgicas de elevação real, levantando a questão da origem divina do poder monárquico e a forma como essa origem é tratada nos textos (*rex Dei gratia*). Sua condição elevada faz com que o rei seja especialmente protegido por Deus ou pela Virgem Maria, tanto em relação a doenças como contra os seus inimigos (*rex invictus*). Em contrapartida, espera-se que o rei seja o mais virtuoso dos cristãos, de modo a servir de exemplo para todo o seu povo (*rex imitabilis*).

A função real de administração da justiça é o assunto abordado no capítulo 3. Primeiramente, é analisado o pensamento corporativo afonsino a partir das definições, fornecidas pelas *Siete Partidas*, dos elementos que constituem o corpo político, isto é, o rei, o reino e o povo, e a forma pela qual se dá sua integração, com destaque para o conceito aristotélico de “natureza” como o principal vínculo dos homens entre si e com a terra em que vivem. A tarefa dos reis de manter seu povo em justiça é primariamente refletida no exercício da função de juiz (*rex iudex*), que Afonso X procura centralizar sob a autoridade real através da delegação de poderes a oficiais escolhidos pelo próprio rei, promovendo

assim a institucionalização da administração do reino. Por fim, são também analisados alguns dos princípios jurídicos mais influentes do período, refletindo tanto a principal justificativa teórica afonsina para o processo de centralização, ou seja, a idéia de que o rei é a maior autoridade temporal no reino, o que lhe confere uma autonomia semelhante à do imperador no império, como também os próprios fatores de limitação dos poderes do rei, impedindo que se configurasse uma espécie de absolutismo precoce. A noção de soberania, em estado germinativo na obra de Afonso X, permite compreender como foi possível para um rei castelhano do século XIII exercer também a função legislativa (*rex legislator*).

No quarto e último capítulo, é abordada a imagem do *rex sapiens* a partir de duas noções distintas, porém complementares, de sabedoria: a primeira relaciona-se com a virtude da prudência e, portanto, com a capacidade de discernimento entre o “certo” e o “errado”, definindo a habilidade do rei em exercer sua função de governo e justiça (*rex prudens*); a segunda diz respeito ao conhecimento ou saber propriamente dito, adquirido através do estudo, que destaca o monarca em relação aos demais governantes (*rex litteratus*). É primeiramente demonstrado de que forma e por que vias a virtude da prudência é associada à noção de sabedoria e como essa relação é estabelecida nos textos produzidos no *scriptorium* real afonsino. Em seguida, é feita a análise do *rex litteratus*, cujas habilidades intelectuais extrapolavam a capacidade de ler e escrever, culminando, no caso específico de Afonso X, com a sua produção poética (*rey trobador*). Por fim, é destacado ainda o duplo caráter, político e didático, da obra afonsina, revelando a imagem de um rei que se preocupa com a transmissão e a ampla difusão dos saberes (*rex magister*) e evidenciando a estreita relação entre os projetos político e cultural do Rei Sábio.

Os textos afonsinos que fundamentam esta pesquisa são:

- a) a coleção de 420 poemas marianos denominados *Cantigas de Santa Maria*⁵;
- b) as *Siete Partidas*⁶, uma das maiores compilações de direito comum produzidas no século XIII;
- c) o *Fuero Real*⁷, legislação organizada pelo rei para substituir os antigos *fueros* das cidades de Castela e da Extremadura;
- d) a *Primera Crónica General*⁸, uma das primeiras obras historiográficas escritas em vernáculo, narrando a história dos reinos hispânicos até o final do reinado de Fernando III;
- e) o *Setenario*⁹, texto jurídico que supostamente viria a ser a última versão das *Siete Partidas*, mas que, por ter ficado incompleto, apresenta um caráter predominantemente doutrinário.

Além disso, foram também analisados, porém utilizados em menor escala:

⁵ A edição aqui utilizada é a de METTMANN, Walter (ed.). *Cantigas de Santa Maria*. Acta Universitatis Conimbricensis. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, 4v., doravante citada como *CSM*, seguida pelo número do poema (em algarismos arábicos) e pelo número do volume (em algarismos romanos), com as respectivas páginas e números dos versos citados.

⁶ A edição aqui utilizada é *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Glosadas por el señor Don Gregorio López, del Consejo Real de la Indias, con la corrección y notas del doctor Don Joseph Berni y Catalá, abogado de los Reales Consejos. Valencia: Benito Monfort, 1767, 4v. Disponível na *Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo*, www.saavedrafajardo.um.es, acessada em maio de 2005 e doravante citada apenas pelo número da Partida, seguido pelo número do Título e pelo número da Lei (em algarismos romanos).

⁷ A edição aqui utilizada é *Fuero Real del Rey Don Alonso el Sabio*. Copiado del códice del Escorial señalado ij.z.8 y cotejado con varios códices de diferentes archivos por la Real Academia de la Historia. Edición facsimilar. Valladolid: Lex Nova, 1979, 209 p., doravante citada como *Fuero Real*, seguido pelo número do Livro, pelo número do Título e pelo número da Lei (em algarismos romanos).

⁸ A edição aqui utilizada é a de MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed.); SOLALINDE, Antonio G.; MUÑOZ CORTÉS, Manuel; GÓMEZ PÉREZ, José (cols.) *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Madrid: Universidad de Madrid/Gredos, 1955, 2v., 774 p., doravante citada como *PCG*, seguida pelo número do volume (em algarismos romanos) e pelo número do capítulo (em algarismos arábicos), com as respectivas páginas.

⁹ A edição aqui utilizada é a de VANDERFORD, Kenneth (ed.). *Setenario*. Buenos Aires: Instituto de Filología, 1945, 271 p., doravante citada como *Setenario*, seguido pelo número da Lei (em algarismos romanos), com as respectivas páginas.

- a) trechos da *General Estoria*¹⁰, crônica da história do mundo baseada, entre outros, nos textos bíblicos;
- b) o prólogo do *Libro de las Cruces*¹¹, tratado de interpretação das posições dos astros no céu;
- c) o prólogo do *Lapidario*¹², tratado sobre as características e propriedades das pedras;
- d) a poesia profana de Afonso X¹³, somando 38 cantigas de escárnio e 3 cantigas de amor;
- e) os documentos da chancelaria de Afonso X publicados no *Memorial Histórico Español*¹⁴ e o testamento do rei de 10 de janeiro de 1284¹⁵.

Foram, portanto, contemplados todos os textos afonsinos que são considerados como os principais, com exceção do *Espéculo*, ao qual não obtive acesso, mas cujo

¹⁰ Para o prólogo, é aqui utilizada a edição *General Estoria*. Versión gallega del siglo XIV. Ms. O.I.I. del Escorial. Edición, introducción lingüística, notas y vocabulario de Ramón Martínez Lopez. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1963, 373 p., doravante citada como *General Estoria*, Prólogo. Para os demais trechos, é utilizada a edição que contém a terceira parte, de SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro; HORCAJADA DIEZMA, Bautista (eds.). *General Estoria – Tercera Parte (Libros de Salomón)*. Madrid: Gredos, 1994, 413 p., doravante citada como *General Estoria III*. Quanto à edição de Antonio Solalinde, que é a mais utilizada pelos estudiosos da obra de Afonso X, a Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades da UFRGS possui somente o segundo volume da segunda parte: SOLALINDE, Antonio G.; KASTEN, Lloyd A.; OELSCHLÄGER, VÍCTOR R. B. (eds.). *General Estoria. Segunda Parte*. Volume II. Madrid: CSIS, 1961.

¹¹ A edição aqui utilizada é a de KASTEN, Lloyd A.; KIDDLE, Lawrence B. (eds.). *Libro de las Cruces*. Madrid: Madison, 1961, 171 p., doravante citada como *Libro de las Cruces*, Prólogo.

¹² A edição aqui utilizada é a tradução para o castelhano moderno de BREY MARIÑO, María (ed.). *Lapidario*. Madrid: Castalia, 1997, 275 p., doravante citada como *Lapidario*, Prólogo.

¹³ A edição aqui utilizada é a de RODRIGUES LAPA, Manuel (ed.). *Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Lisboa: João Sá da Costa, 1995, 395 p.

¹⁴ *Documentos de la época de Alfonso el Sabio*. Vol. 1-2. *Memorial Histórico Español*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1851-1948, 49 v., doravante citado como *MHE*, seguido pelo número do volume e do documento (em algarismos romanos) e pela data do documento, com as respectivas páginas. Esses documentos foram analisados somente com o intuito de fornecer um suporte para algumas questões abordadas neste estudo, não tendo sido incluídos especificamente na análise das imagens reais, o que por si só constituiria um outro estudo.

¹⁵ “Testamento de Afonso X de 10 de janeiro de 1284”. In: SOLALINDE, Antonio G. *Antología de Alfonso X, el Sabio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.

conteúdo foi posteriormente reproduzido em grande parte e ampliado pelas *Siete Partidas*¹⁶.

A referência para as datas correspondentes aos períodos de reinado dos monarcas citados neste estudo é a obra de Adeline Rucquoi intitulada *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*¹⁷.

A edição da *Summa Theologiae*, de São Tomás de Aquino, aqui utilizada como referência é a versão eletrônica disponibilizada pelo portal *Corpus Thomisticum*¹⁸.

Os trechos da Bíblia citados nesta pesquisa foram extraídos da versão da Nova Vulgata disponibilizada pelo portal do Vaticano na internet¹⁹, sendo que as respectivas traduções são da Bíblia de Jerusalém²⁰.

As demais traduções das citações, salvo quando indicado, são todas de minha autoria, e foram incluídas nas notas de rodapé com o intuito de facilitar a compreensão sobretudo dos textos citados diretamente das fontes, que podem ser consideravelmente obscuros para um leitor moderno. A grande quantidade de citações das fontes deve-se ao desejo de demonstrar de que forma as imagens aqui analisadas encontram-se nos textos originais, sendo que, para tal análise, a observação de determinados aspectos da escrita e do vocabulário empregados nos textos afonsinos é de grande importância.

¹⁶ O'CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio. Op. cit.*, p. 55-62.

¹⁷ RUCQUOI, Adeline. *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris: Seuil, 1993, 442 p.

¹⁸ Disponível em www.corpusthomisticum.org, doravante citada como *Summa Theologiae*, seguido pelo número da(s) parte(s) (em algarismos romanos), pelo número da *quaestio* e pelo número do *articulus* (em algarismos arábicos).

¹⁹ Disponível em www.vatican.va

²⁰ BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

1 O CARÁTER PROPAGANDÍSTICO DA OBRA AFONSINA

*Dene el Pueblo loar, e querer oyr el bien que del Rey dixeren,
e trabajarse de lo acrescentar, lo mas que ellos pudieren.*¹

1.1 Em torno do conceito de propaganda e de sua utilização

Os estudos sobre propaganda na Idade Média são relativamente recentes na historiografia. O interesse por eles despertado está profundamente relacionado com o movimento de reabilitação da história política que se observa com mais vigor sobretudo a partir do início da década de 1980. Mais do que representar uma simples recuperação de algo que havia caído em desprestígio, esse movimento propôs rever as perspectivas de análise, principalmente através do contato com outras disciplinas², mas também pelas formas de diálogo estabelecidas entre problemas típicos do que se entende como história cultural e os problemas da história política. Segundo o historiador espanhol José Manuel Nieto Soria, “buena parte de la potencialidad renovadora de las nuevas inquietudes de la historia política [...] se ha plasmado en la puesta en relación entre el impulso de determinadas actividades culturales y los fenómenos de cambio político”³.

Tendo a história medieval como ponto de referência, é possível delinear essa transformação da história política, que assumiu “os métodos, o espírito e a abordagem teórica própria daquelas ciências sociais que a tinham empurrado para segundo plano”⁴.

¹ “*Debe o Povo louvar e querer ouvir o bem que do Rei disserem, e esforçar-se para aumentá-lo, o máximo que eles puderem*”. Partida II, Título XIII, Lei II.

² FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação a RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Traduzido por Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1988] 1996, p. 5-8.

³ “*Boa parte da potencialidade renovadora das novas inquietudes da história política [...] modelou-se no estabelecimento de uma relação entre o impulso de determinadas atividades culturais e os fenómenos de mudança política*”. NIETO SORIA, José Manuel. “Cultura y poder real a fines del medievo: la política como representación”. Separata de: Seminario de Historia Medieval, 6^a, 1999, Zaragoza, p. 7-31. Aqui, p. 7.

⁴ LE GOFF, Jacques. “A política será ainda a ossatura da história?”. In: *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Traduzido por José António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, [1983] 1985, p. 221-242. Aqui, p. 227ss.

Marc Bloch, com a publicação de *Os reis taumaturgos*⁵ em 1924, é considerado hoje um dos precursores do estudo do político. Nessa obra, profundamente influenciada pela antropologia, Bloch analisa o impacto da noção de sacralidade real sobre a imagem social do poder político, ou seja, sua legitimidade naquilo que o autor chama de “consciência popular”. J. Le Goff afirma que, ao longo dos temas tratados por Bloch em *Os reis taumaturgos*, “corre o fio condutor das ‘coisas profundas’, a busca de uma história total do poder, em todas as suas formas e com todos os seus instrumentos. Uma história do poder na qual este não seja nem separado de suas bases rituais nem privado de suas imagens e de suas representações”⁶.

Em busca dessa profundidade da história política, o historiador alemão Percy E. Schramm analisou os símbolos do poder real em diversos estudos que culminaram na obra *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*⁷, publicada na década de 1950, onde o autor mostra

como os objetos que constituíam os sinais característicos dos detentores do poder na Idade Média – coroa, trono, globo imperial, cetro, mão de justiça, e assim por diante – não devem ser estudados apenas em si mesmos, mas sim reintegrados no contexto de atitudes e cerimônias de que fazem parte, e sobretudo devem ser vistos à luz do simbolismo político onde vão buscar seu verdadeiro significado.⁸

Outro autor cuja obra influenciou as mudanças na história política no século XX e é de suma importância para os estudos do poder na Idade Média é Ernst Kantorowicz, com o livro *Os dois corpos do rei*⁹, publicado em 1957. Em relação a Bloch, o

⁵ BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Traduzido por Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, [1924] 1993, 433 p.

⁶ LE GOFF, J. Prefácio a BLOCH, Marc. *Op. cit.*, p. 36.

⁷ SCHRAMM, Percy E. *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*. *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, XIII:1-3 (1954-1956).

⁸ LE GOFF, Jacques. “A política...”. *Art. cit.*, p. 229.

⁹ KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Traduzido por Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, [1957] 1998, 547 p.

posicionamento de Kantorowicz é mais “institucional”. Segundo Marcelo C. da Silva, “ele propõe menos uma história antropológica da realeza do que uma genealogia conceitual do Estado”¹⁰. Sua investigação reintegrou no seu fundo histórico geral a concepção da teologia política, chave essencial para compreender a Idade Média.

Apesar das diferenças, Bloch e Kantorowicz contribuíram muito para reimpulsionar a história política e colaboraram para a renovação da noção própria de poder. De fato, como demonstra Marcelo C. da Silva, os autores apresentam

uma percepção comum do fenômeno do poder em três pontos: em primeiro lugar, ambos acreditam que ele não se reduz a um evento efêmero; em seguida, que ele não é o resultado de determinantes sócio-econômicos; e, finalmente, que sua existência precede o nascimento do Estado Moderno.¹¹

A antropologia política contribuiu de maneira decisiva para a ampliação do domínio do político para além da racionalidade ocidental e do Estado Moderno. Ao centralizar suas atenções nos ritos e cerimônias que traduzem as relações e as ideologias políticas, transformou-se num “instrumento de descoberta e estudo das diversas instituições e práticas que asseguram o governo dos homens, bem como dos sistemas de pensamento e dos símbolos que as fundam”¹². Um dos efeitos colaterais desse procedimento é a superinterpretação dos ritos e cerimônias: “reduzir os fenômenos políticos a uma dimensão puramente litúrgica ou simbólica significa correr o risco de se considerar o recurso às práticas e às idéias ancestrais como o alfa e o ômega das relações políticas das sociedades medievais”¹³.

A antropologia histórica, segundo Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, dois dos

¹⁰ SILVA, Marcelo Cândido da. “O poder na Idade Média entre a ‘história política’ e a ‘antropologia histórica’”. In: **Signum**, 5 (2003), p. 233-252. Aqui, p. 237.

¹¹ *Idem*, p. 238.

¹² BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. Traduzido por Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Difusão Européia do Livro/USP, 1969, 192 p. Aqui, p. 8.

¹³ SILVA, Marcelo Cândido da. “O poder na Idade Média...”. *Art. cit.*, p. 249.

seus maiores defensores, inspira-se nas problemáticas da antropologia social e cultural e busca reconhecer na história de nossas próprias sociedades os objetos aos quais os antropólogos forneceram modelos de análise. Para os autores, a antropologia histórica não se confunde com a história das mentalidades; esta última tem como grande mérito o fato de haver colocado no centro das preocupações dos historiadores objetos que não se afastam muito dos estudados pela antropologia social – a morte, a memória, a família, a criança, a cultura popular, a magia, o corpo, o milagre, etc. –, ainda que as problemáticas sejam formuladas de uma maneira diversa¹⁴.

Do mesmo modo, Le Goff e Schmitt consideram que a abordagem diferenciada da história política tenha sido construída sobre os conceitos e métodos da antropologia histórica e que o esforço para constituir uma “antropologia política histórica” foi particularmente eficaz no domínio da história medieval. O exemplo dos pioneiros Bloch, Schramm e Kantorowicz foi continuado por colóquios e trabalhos sobre os ritos de sagração e coroação e sobre o poder monárquico. O recurso aos sociólogos e antropólogos, a análise dos rituais e a abertura ao comparativismo extra-europeu modificaram e enriqueceram a concepção do poder monárquico medieval. O estudo das práticas políticas atenua e quase faz desaparecer a oposição tradicional entre monarquia feudal e Estado monárquico moderno, cuja gênese foi objeto de pesquisas e profundas reflexões¹⁵.

Inscrevendo-se nesse quadro mais amplo, o presente trabalho propõe-se a apresentar uma análise da obra afonsina no que diz respeito à representação do poder real através da veiculação de imagens do monarca nos textos estudados. Neste capítulo, será

¹⁴ LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. “L’histoire médiévale”. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, 39 (1996), p. 9-25. Aqui, p. 15.

¹⁵ *Idem*, p. 20.

tratada a questão da difusão dessa obra, bem como do seu possível valor propagandístico, discutindo-se a problemática deste tipo de interpretação e considerando-se especialmente sua legitimidade em relação ao período estudado.

Dessa forma, o primeiro ponto a ser abordado é a apropriação do conceito de propaganda, uma vez que, no caso das fontes estudadas, se trata de textos produzidos no século XIII. Afinal, uma pergunta que é feita com frequência, principalmente aos estudiosos do que se convencionou chamar de “gênese do Estado moderno”¹⁶, é a seguinte: é legítimo falar em propaganda antes do século XV? Pode-se ir ainda mais longe e questionar: é legítimo falar em propaganda antes da invenção dos modernos meios de comunicação de massa?

Embora haja um certo consenso entre os especialistas em aceitar que o conceito de propaganda esteja associado à consolidação do Estado e que, portanto, tenha desempenhado um importante papel no cenário político ocidental a partir do século XV, seria inadequado afirmar que o fenômeno propagandístico se limitasse a esse período ou que não possuísse antecedentes.

Peter Burke, em um estudo que considera como uma “contribuição para a história da comunicação, a história da produção, circulação e recepção das formas simbólicas”, investigou a produção e difusão de imagens de Luís XIV durante seu reinado (1643-1715)¹⁷. O interesse do autor recai sobre “a venda de Luís XIV, o pacote do monarca, com ideologia, propaganda e a manipulação da opinião pública”¹⁸. Sendo assim, é

¹⁶ A esse respeito, vide a breve discussão no próximo subtítulo deste capítulo. A bibliografia é vasta, como demonstram os trabalhos de Bernard Guenée, Jean-Philippe Genet e Philippe Contamine, na historiografia francesa, e José Manuel Nieto Soria, na espanhola, por exemplo.

¹⁷ BURKE, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. Traduzido por Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1992] 1994, 254 p. Aqui, p. 13.

¹⁸ *Idem*, p. 16.

fundamental a discussão que Burke elabora no primeiro capítulo de seu livro a respeito da utilização desses conceitos modernos em referência a períodos anteriores ao surgimento dos meios modernos de comunicação de massa. O autor considera essa aplicação problemática mesmo em se tratando dos séculos XVII-XVIII, por ele estudados, e menciona a importância de uma exata delimitação do conceito a ser utilizado para que se evite o risco do anacronismo.

A palavra “propaganda” tem sua origem no verbo latino “propagare” que apresenta diversos significados, entre eles “propagar”, “estender”, “dilatar”¹⁹. Cícero o utilizou na expressão “propagare bellum”²⁰ e, na Vulgata, ele aparece relacionado ao sentido de procriação, de gerações vindouras²¹. A forma gerundiva do verbo, “propaganda”, em seu sentido original, diz respeito às “coisas que devem ser propagadas”²².

Seguindo a proposta de Burke, podemos afirmar que, se o termo propaganda for definido com suficiente amplitude, por exemplo, como “tentativa de transmitir mensagens codificadas em imagens ou palavras”, não há porque fazer objeções a sua aplicação a períodos em que o termo ainda não era utilizado com o significado que hoje lhe é atribuído, que envolve questões mais complexas de falseamento e manipulação ideológica.

¹⁹ SOUSA, Francisco António de. *Novo dicionário latino-português*. Edição atualizada e aumentada por José Lello e Edgar Lello. Porto: Lello & irmão, 1961.

²⁰ Cícero, Filípica XII. Disponível em www.thelatinlibrary.com/cicero/phil12.shtml, acessado em março de 2004.

²¹ Comumente, o termo ‘propagine’ era utilizado no sentido de proliferação, ramificação, em se tratando de espécies vegetais, como no seguinte trecho do livro do Gênesis (40:9-10): “Videbam coram me vitem, in qua erant tres propagine, crescere paulatim in gemmas et post flores uvas maturescere” (“*Em meu sonho havia uma videira perante mim, e na videira, três ramos; ao brotar a vide, havia flores, e seus cachos produziam uvas maduras*”). Tal uso do termo também pode ser encontrado, por exemplo, no Salmo 80 (versículo 11): “Extendit palmites suos usque ad mare et usque ad flumen propagine suas” (“*Estendeu ela sua ramagem até o mar, e o seus rebentos até o rio*”).

²² SOUSA, Francisco António de. *Novo dicionário latino-português*. *Op. cit.*

De fato, diversos autores utilizam o termo propaganda para se referir a obras produzidas em períodos anteriores ao século XV, por vezes tão recuados como o século XI, como é o caso de Giles Constable, por exemplo. O autor justifica a utilização do termo da seguinte forma, em seu estudo sobre a propaganda monástica, papal e imperial:

The very term ‘propaganda’ summons up images of centralized government and control over mass media, which was impossible before the age of printing and even more so that of television and radio. The eleventh and twelfth centuries saw for perhaps the first time in European history, however, a serious and conscious effort to influence the views and actions of important individuals and groups in society.²³

O trabalho de Constable encontra-se publicado em uma obra chamada *Prédication et Propagande au Moyen Âge – Islam, Byzance, Occident*, que consiste nas atas de um colóquio organizado em 1980 por George Makdisi, Dominique Sourdél e Janine Sourdél-Thomine²⁴. Os organizadores definem, na apresentação da publicação, a temática-alvo do colóquio, isto é, a pregação e a propaganda, e comentam a respeito da amplitude do tema: “il évoquait l’ensemble des messages religieux et des intentions politiques ayant pu transparaître au Moyen Age dans les diverses formes d’exhortations qui y furent pratiquées selon les lieux et les époques”²⁵.

²³ “O próprio termo ‘propaganda’ evoca imagens de um governo centralizado e controle sobre os meios de comunicação de massa, o que era impossível antes da era da imprensa e mais ainda da televisão e do rádio. Entretanto, os séculos XI e XII viram, talvez pela primeira vez na história européia, um esforço sério e consciente em influenciar os pontos de vista e ações de indivíduos e grupos importantes na sociedade”. CONSTABLE, Giles. “Papal, Imperial and Monastic Propaganda in the Eleventh and Twelfth Centuries”. In: MAKDISI, George; SOURDEL, Dominique; SOURDEL-THOMINE, Janine (orgs.). *Prédication et propagande au Moyen Âge – Islam, Byzance, Occident*. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia III, Session des 20-25 octobre 1980. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 179-199. Aqui, p. 180.

²⁴ Com um tema um pouco mais restrito, mas por esse mesmo motivo mais relevante para este estudo, foi o seminário “La propaganda política nel basso medioevo”, realizado em Todi, Itália, no ano de 2001. As atas foram publicadas em *La propaganda política nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno Storico Internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo - Accademia Tudertina [MD] Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale dell'Università degli Studi Perugia, 2002, 603 p. Infelizmente, não obtive acesso a essa obra.

²⁵ “Ele evocava o conjunto das mensagens religiosas e das intenções políticas tendo podido transparecer na Idade Média nas diversas formas de exortação que foram então praticadas conforme os lugares e as épocas”. MAKDISI, George; SOURDEL, Dominique; SOURDEL-THOMINE, Janine (orgs.). *Op. cit.*, *Avant-propos*, p. 9.

Tal evento, e a conseqüente publicação dos trabalhos então apresentados, destacam a relevância de estudos sobre propaganda na Idade Média, especialmente daqueles que se ocupam da pregação e da difusão de idéias religiosas – talvez a forma mais freqüente no período –, fundamentais para ressaltar o fato de que nem toda forma de propaganda está necessariamente atrelada a um Estado consolidado. Exemplo disso é o trabalho de Jean Longère²⁶, em que o autor reconhece que boa parte dos sermões do Ocidente cristão possuía um caráter claramente político, porém focaliza seu estudo nas mudanças ocorridas no conteúdo das pregações cristãs em três diferentes períodos da Idade Média: um momento inicial, com os grandes Padres da Igreja, o período carolíngio e os séculos XII e XIII. Apesar de não ser o foco de seu trabalho, Longère destaca que o exercício da pregação era uma prática regulamentada e que os temas essenciais eram especificados pelas autoridades eclesiásticas, que reconheciam o poder das pregações.

Outro grande mérito do evento mencionado foi ter promovido um debate que não ficasse limitado somente ao Ocidente cristão, chamando a atenção também para a discussão dessas questões no que diz respeito aos âmbitos bizantino e islâmico. Isso se torna bastante evidente, por exemplo, no estudo de Irfan Shahîd, que estabelece uma interessante comparação entre a poesia religiosa árabe e a bizantina como veículos de propaganda²⁷.

Como afirma Nieto Soria²⁸, o recurso à literatura, de fato, constitui um procedimento que se tem demonstrado muito útil nas tentativas de reconstrução das

²⁶ LONGÈRE, Jean. “Le pouvoir de prêcher et le contenu de la prédication dans l’Occident chrétien”. *In: Idem*, p. 165-177.

²⁷ SHAHÎD, Irfan. “Arabic Poetry as the Vehicle of Religious Propaganda in Early Islam”. *In: Idem*, p. 29-40.

²⁸ NIETO SORIA, José Manuel. “Apología y propaganda de la realeza en los cancioneros castellanos del siglo XV. Diseño literario de un modelo político”. *In: En la España Medieval*, 11 (1988), p. 185-221. Aquí, p. 185.

formas de propaganda, tanto política como religiosa. Se, por um lado, a utilização da literatura como fonte histórica provocou, em certas ocasiões, algumas críticas, por outro lado não parece justificável a resistência a se recorrer a textos literários para completar uma determinada percepção da realidade, por vezes ausente em outros tipos de fontes, ainda que sempre se deva proceder levando em conta as circunstâncias e motivações dos autores e de suas obras.

Jacques Verger, no seu artigo publicado em outra importante obra para o estudo das formas de propaganda na Idade Média²⁹, analisa a relação entre a teoria política e a propaganda política em textos produzidos sobretudo na Baixa Idade Média, e afirma que

au niveau des genres, on le sait, la théorie politique médiévale ne se présente pas de manière homogène. [...] Gloses, commentaires, traités et sommes philosophiques, juridiques et théologiques abordaient souvent, de manière plus ou moins développée, des problèmes politiques. [...] L'historiographie, l'hagiographie, les sermons, la poésie, le théâtre étaient tous susceptibles, à l'occasion, d'évoquer des problèmes politiques et de laisser percevoir les schémas théoriques qui, en la matière, les sous-tendaient.³⁰

É importante ressaltar que entre os gêneros enumerados por Verger não havia uma distinção muito clara no período aqui estudado, estando todos eles relacionados de alguma forma com o que hoje classificamos como literatura. Exemplos disso são as duas obras historiográficas atribuídas a Afonso X, a *General Estoria* e a *Primera Crónica General*, em que a narrativa dos acontecimentos passados encontra-se permeada de lendas e milagres, não se podendo distinguir, efetivamente, o que pertence ao universo do real ou

²⁹ VERGER, Jacques. “Théorie politique et propagande politique”. In: CAMMAROSANO, Paolo (org.). *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento*. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall' École Française de Rome e dal Dipartimento di storia Univ. Trieste (Coll. de l' École Franç. de Rome 201). Roma: École Française de Rome, 1994, p. 29-44.

³⁰ “Em termos de gêneros, sabe-se que a teoria política medieval não se apresenta de maneira homogênea. [...] Glosas, comentários, tratados e sumas filosóficas, jurídicas e teológicas abordavam frequentemente, de maneira mais ou menos desenvolvida, os problemas políticos. [...] A historiografia, a hagiografia, os sermões, a poesia e o teatro eram suscetíveis, por vezes de evocar os problemas políticos e de deixar perceber os esquemas teóricos que, nesse aspecto, subjaziam a eles”. *Idem*, p. 30-31.

do ficcional. Da mesma forma, as *Cantigas de Santa Maria*, que consistem basicamente em canções de louvor e narrativas de milagres da Virgem Maria, fazem importantes referências a eventos do reinado de Afonso X, como a conquista de Múrcia, as *cortes*, as incursões do emir merínida Abu Yusuf nos territórios governados por Castela, a pretensão de Afonso X de invadir o norte da África e suas tentativas nesse sentido, etc. Sendo assim, não há motivo para que se exclua a poesia lírica, por exemplo, da constelação de fontes que fornecem ao historiador indícios sobre determinados aspectos de uma sociedade, inclusive no que diz respeito à política. Ademais, não se pode ignorar o poder de difusão das obras literárias na Idade Média, através, sobretudo, da oralidade, tema a ser abordado ainda neste capítulo. Tendo isso em vista, diversos autores demonstraram as relações entre a poesia lírica e o político e, nesse aspecto, a produção poética provençal é paradigmática.

Nos séculos XII e XIII, as *cortes* do sul da França, especialmente as situadas na região do Languedoc, tiveram um importante papel cultural enquanto centros de criação e difusão da poesia trovadoresca. Incentivados pelo mecenato de grandes senhores, os poetas desenvolveram uma produção poético-musical de alto nível e de grande diversidade estilística, que envolvia desde canções que expressavam o ideário do amor cortês, canções morais, didáticas e satíricas e até canções de cunho político, como os *sirventes*, que geralmente veiculavam uma forte crítica social. Em seu estudo sobre o papel desempenhado pela poesia política provençal no contexto da Cruzada Albigense no Languedoc, José Rivair Macedo se interroga sobre os ideais transmitidos por essa poesia e sobre o grupo social que esses ideais representavam³¹. Dessa forma, o autor discute não

³¹ MACEDO, José Rivair. “Poesia e poder na Idade Média: os trovadores e a Cruzada Albigense”. *In: Ciências e Letras*, 17 (1996), p. 143-163.

somente a procedência social dos poetas, minoria letrada geralmente de origem aristocrática, mas também o tipo de público a que sua poesia se destinava, considerando sobretudo sua difusão através da oralidade. Sobre essa questão, Macedo afirma que,

apesar da criação poética ter emanado de um grupo social específico, a divulgação atingia diferentes meios e grupos sociais, popularizando os temas e as questões abordadas. [...] Os *sirventes*, veiculados pelo canto dos jograis, e depois de boca em boca pelos ouvintes, teriam funcionado como meio eficiente de divulgação de propaganda política.³²

José Roberto de Almeida Mello estudou o papel da poesia política nas relações entre França e Inglaterra no século XIII, com o intuito de melhor compreender as razões que levaram os dois reinos à Guerra dos Cem Anos³³. O autor demonstra que, até meados do século XIII, a poesia que referenciava os conflitos anglo-franceses era a dos trovadores gascões e provençais, começando a ser produzida também na Inglaterra apenas no final desse século, “como um espelho da sua evolução política e social no final da Idade Média”³⁴. Portanto, enquanto o conflito tinha implicações meramente locais, isto é, na região da Gasconha – domínio inglês dentro do território francês – a poesia que dele se ocupava ficava mais restrita ao âmbito regional, através dos trovadores occitânicos. O aumento das tensões entre os dois reinos despertou um interesse maior por parte dos poetas ingleses pela questão francesa, o que também pode ser considerado como representativo da influência da poesia trovadoresca de modelo provençal em outros territórios. Mello também se preocupa com a questão da difusão dessa poesia e com o público a quem se destinava, e afirma que, “na falta de imprensa e de outros meios de comunicação de massa, esse gênero literário pode realmente no seu conjunto [...] ser

³² *Idem*, p. 145.

³³ MELLO, José Roberto de Almeida. “Poesia política e relações anglo-francesas no século XIII”. *In: Revista de História*, 119 (1985-1988 jul-dez), p. 199-212.

³⁴ *Idem*, p. 200.

encarado como representativo das opiniões da comunidade do reino”³⁵.

Também considerando um conflito específico e a forma como foi representado na poesia trovadoresca, Martin Aurell, um dos grandes especialistas da poesia provençal, estudou o reflexo da luta entre guelfos e gibelinos em poemas escritos no século XIII, bem como a tomada de posição dos trovadores nesse conflito³⁶. Seu principal objeto de análise são cerca de vinte *sirventes* – de um total muito maior, dos quais a maior parte desapareceu –, escritos entre 1255 e 1285 para encorajar Manfredo e Conradino, os descendentes do imperador Frederico II, nas guerras contra o Papa e contra Carlos d’Anjou, irmão de Luís IX, o São Luís, rei de França. O autor destaca o caráter partidário dos poemas, que deixam claro o posicionamento dos trovadores ao lado dos gibelinos, defensores dos descendentes da casa dos Hohenstaufen, e chama a atenção para a importância dos *sirventes* para a divulgação de idéias políticas, afirmando que esta forma poética “est le media par excellence du Moyen Âge, le moyen le plus rapide, large et efficace de diffuser une propagande politique et d’agir sur l’opinion publique”³⁷. Os *sirventes* possuem uma característica bastante peculiar e que contribui para seu grau elevado de difusão e popularidade: as canções eram feitas como *contrafacta*, isto é, paródias que utilizavam os mesmos elementos musicais de outras canções, geralmente amorosas, amplamente conhecidas pelo público ouvinte, alterando-se apenas o texto.

Em uma obra mais abrangente, Aurell lembra que os trovadores provençais são mais conhecidos atualmente por seus poemas amorosos do que por seu engajamento

³⁵ *Ibid.*

³⁶ AURELL, Martin. “Chanson et propagande politique: les troubadours gibelins (1255-1285)”. In: CAMMAROSANO, Paolo (org.). *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento*. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall’ École Française de Rome e dal Dipartimento di storia Univ. Trieste (Coll. de l’ École Franç. de Rome 201). Roma: École Française de Rome, 1994, p. 183-202.

³⁷ “É o meio por excelência da Idade Média, o meio mais rápido, amplo e eficaz de difundir uma propaganda política e de agir sobre a opinião pública”. *Idem*, p. 186.

político³⁸. De fato, a imagem evocada com maior frequência pelo termo “troubadour” é o clichê do trovador lânguido perante uma dama idealizada, em honra da qual ele compõe seus poemas apaixonados. Acerca da relação, por vezes esquecida, entre os trovadores e a política no Languedoc do século XIII, o autor afirma que “ni les flèches de Cupidon ni les muses féminines ne les ont jamais empêchés de prendre une part active dans les luttes qui opposent leurs contemporains et de contribuer par leurs compositions au succès de tel ou tel parti”³⁹. Outra questão interessante levantada por Aurell está relacionada à audiência que essa poesia política e as sátiras morais tinham no século XIII, seguramente maior que a destinada à canção amorosa nesse período, já em declínio se comparada com a produção do século anterior.

Neste ponto, cabe ressaltar a influência da lírica provençal sobre a poesia produzida na Península Ibérica. Diversos estudiosos da literatura ibérica ocuparam-se dessa questão, procurando, nas líricas castelhana e galego-portuguesa elementos originários da tradição trovadoresca provençal e elementos da lírica primitiva ibérica⁴⁰. No caso específico da poesia afonsina, essa influência parece ser mais evidente – aspecto que será desenvolvido na seção 4.2.1 deste estudo –, tanto nas cantigas de escárnio, que utilizam formas poéticas consagradas pela lírica provençal, como a *tenso*, como nas *Cantigas de Santa Maria*, onde se observa o mesmo processo de marianização do amor cortês encontrado na produção dos últimos trovadores do Languedoc⁴¹. Sendo assim, os

³⁸ AURELL, Martin. *La vielle et l'épée: Troubadours et politique en Provence au XIIIe siècle*. Paris, 1989, 227 p.

³⁹ “*Nem as flechas de Cupido, nem as musas femininas puderam jamais impedi-los de participar ativamente nas lutas que opunham seus contemporâneos e de contribuir, através de suas composições, para o sucesso deste ou daquele partido*”. *Idem*, p. 11.

⁴⁰ Por exemplo, RODRIGUES LAPA, Manuel. *Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Seara Nova, 1929, 355 p.; MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *De primitiva lírica espanhola y antigua épica*. Coleção Austral. Buenos Aires: Espasa - Calpe, 1951, 161 p.; TAVANI, Giuseppe. *Trovadores e Jograis. Introdução à Poesia Medieval Galego-Portuguesa*. Lisboa: Comunicação, 2002, 448 p.

⁴¹ MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. *Nueva visión del amor cortés*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1980, 357 p. Especialmente, p. 294-308.

trabalhos acima mencionados são de grande relevância para as idéias aqui propostas.

No que diz respeito à Península Ibérica, os estudos sobre a propaganda na Idade Média ainda são escassos. Nesse sentido, destacam-se os trabalhos de Suzanne Cawsey sobre a propaganda real em Aragão na Baixa Idade Média, tendo como fonte principal os discursos reais proferidos nas Cortes aragonesas⁴². Em seu artigo publicado no *Journal of Medieval History*, a autora examina um discurso do rei Pedro IV, o Cerimonioso (1336-1387), contra um de seus súditos da Sardenha, que então pertencia ao reino de Aragão. Cawsey apresenta evidências que indicam que o rei não apenas se envolvia pessoalmente na pesquisa e no planejamento de seus discursos, como também, por vezes, os escrevia de próprio punho. O discurso analisado pela autora demonstra um considerável grau de complexidade, utilizando *exempla* extraídos da Bíblia e de outras obras religiosas e clássicas para elaborar uma argumentação convincente que apoiasse a postura política do rei e uma propaganda persuasiva que influenciasse as Cortes a concordar com suas reivindicações de retaliação ao súdito que não cumpriu com seu dever. Sobre o papel do rei em produzir o caráter propagandístico desse discurso, a historiadora britânica afirma:

The evidence of this speech, especially when taken in conjunction with the well-known role played by Pedro IV in composing the chronicles of his reign, is a powerful indicator that in Aragon, during his reign at least, royal propaganda was not, as in contemporary France, the product of lawyers and churchmen, but of the king himself.⁴³

Além destes estudos de Suzanne Cawsey sobre o reino de Aragão, os trabalhos

⁴² Vide, em especial, o artigo CAWSEY, Suzanne. “King Pedro IV of Aragon, royal propaganda and the tradition of royal speechwriting”. In: **Journal of Medieval History**, 25-4 (1999), p. 357-372; e a obra *Kingship and Propaganda: Royal Eloquence and the Crown of Aragon, c. 1200-1450*. Oxford Historical Monographs. New York: Clarendon, 2002, 224 p.

⁴³ “A evidência desse discurso, especialmente se considerado em conjunto com o conhecido papel desempenhado por Pedro IV na composição das crônicas do seu reino, é um poderoso indicador de que em Aragão, pelo menos durante seu reinado, a propaganda real não era, como na França do mesmo período, produto de advogados e clérigos, mas do próprio rei?”. CAWSEY, Suzanne. “King Pedro IV...”. *Art. cit.*, p. 365.

mais significativos sobre formas de propaganda na Península Ibérica durante a Baixa Idade Média são os do historiador espanhol José Manuel Nieto Soria. Sua obra a respeito desse tema é bastante vasta, incluindo a elaboração de um projeto de pesquisa multidisciplinar, sediado na Universidad Complutense de Madrid e intitulado “Propaganda y legitimación en los orígenes de la monarquía hispánica: una visión multidisciplinar”, que contou com a participação de pesquisadores de diversas áreas e culminou na publicação de *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, obra por ele dirigida⁴⁴.

Nieto Soria focaliza em sua produção o conceito de propaganda aplicado ao estudo das ideologias, analisando, de forma mais geral o período que compreende os séculos XIII-XVI⁴⁵, porém centrando-se, em estudos mais detalhados, no período que vai da ascensão da dinastia Trastámara ao trono de Castela (com Henrique II, em 1369) ao reinado de Fernando e Isabel, os Reis Católicos, no final do século XV⁴⁶.

No entanto, parte dos textos produzidos pelo autor dedica-se também ao século XIII, especialmente no que concerne às imagens do rei e do poder real produzidas a partir desse período, interessando diretamente ao tema proposto pelo presente trabalho⁴⁷. Buscando os fundamentos ideológicos do poder real na Baixa Idade Média castelhana, o autor classifica as imagens do poder real em duas grandes categorias: as imagens

⁴⁴ NIETO SORIA, José Manuel (dir.). *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*. Madrid: Dykinson, 1999, 604 p.

⁴⁵ Vide, por exemplo, o livro *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid: Eudema, 1988, 269 p.; e os artigos “Ideología y poder monárquico en la península”. Separata de: *La historia medieval en España – un balance historiográfico (1968-1998)*. XXV Semana de Estudios Medievales. Estella, 14 a 18 de julio de 1998, p. 335-381; e “Ideología y centralización política en la crisis bajomedieval: vías de aproximación y dificultades interpretativas”. In: *Historia a debate: Historia Medieval Santiago de Compostela*, 1995, p. 151-161.

⁴⁶ Nesse sentido, vide *Orígenes de la monarquía hispánica. Op. cit.*, e “Apología y propaganda de la realeza...” *Art. cit.*

⁴⁷ NIETO SORIA, José Manuel. “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”. In: **Anuario de Estudios Medievales**, 27 (1997), p. 43-101; e “Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII”. In: **En la España Medieval**, 5 (1986), p. 709-729.

teológicas e as imagens jurídicas.

A primeira delas envolve os ideais políticos de ordem teológica, religiosa ou sagrada, compreendendo quatro tipos diferenciados de imagens:

- a) *Imagens teocêntricas* (origem divina do rei e da realeza, o rei como representante de Deus, o reino de Deus como arquétipo político): “aquéllas que, mediante el establecimiento de un eje de relación directa entre la divinidad y el monarca, revelan una funcionalidad religioso-política concreta en el poder real y en su máximo representante”⁴⁸;
- b) *Imagens sacralizadoras* (rei ungido, rei taumaturgo, rei protegido de Deus, rei messias): “son las que sin ser esenciales para la fundamentación teológica del poder real, tienen como finalidad principal procurar al rey y al poder real una cierta dimensión sagrada que impida la equiparación del poder real con cualquier otro inferior”⁴⁹;
- c) *Imagens moralizadoras* (rei cristianíssimo, rei virtuosíssimo): “serían las que proponen un modelo moral de monarca, exponiendo unas exigencias básicas de comportamiento para lo que sería el rey ideal”⁵⁰;
- d) *Imagens organicistas* (concepção corporativa da realeza, feudalismo teológico): “son las que, partiendo de unos presupuestos total o parcialmente teológicos, proponen una estructura orgánica de funcionamiento, adjudicando al rey un

⁴⁸ “*Aquelas que, mediante o estabelecimento de um elo de relação direta entre a divindade e o monarca, revelam uma funcionalidade religioso-política concreta no poder real e em seu máximo representante*”. NIETO SORIA, José Manuel. “Los fundamentos mítico-legendarios del poder regio en la Castilla bajomedieval”. In: La Leyenda, coloquio celebrado en la Casa de Velázquez (1986). Madrid: Universidad Complutense, 1989, p. 56-68. Aquí, p. 59.

⁴⁹ “*São as que, sem ser essenciais para a fundamentação teológica do poder real, têm como finalidade principal conferir ao rei e ao poder real uma certa dimensão sagrada que impeça a equiparação do poder real com qualquer outro inferior*”. Ibid.

⁵⁰ “*Seriam as que propõem um modelo moral de monarca, expondo exigências básicas de comportamento para o que seria o rei ideal*”. Ibid.

lugar y una función en el conjunto del reino”⁵¹.

As imagens jurídicas do rei e do poder real, que constituem a segunda categoria, mantêm, em determinados casos, uma estreita relação com as teológicas, proporcionando a estas, por vezes, uma possível viabilidade de concretização ou aplicação prática. Nieto Soria classifica as imagens jurídicas em:

- a) *Imagens de superioridade* (superioridade régia, dever de obediência, concepção majestática, poderio real absoluto, idéia de soberania): são aquelas “utilizadas para comunicar las aspiraciones de máxima exaltación del poder regio manifestadas desde la propia institución monárquica”⁵²;
- b) *Imagens de limitação* (o rei e a lei, a noção de Coroa Real, o Bem Comum): são as que “pondrán su énfasis en toda una serie de conceptualizaciones políticas de las que se podrán deducir cauces de limitación de un poder regio en plena expansión, aunque también en algún momento se puedan utilizar en favor de ese mismo proceso expansivo”⁵³;
- c) *Imagens de função* (rei justiceiro, rei protetor, rei legislador, rei juiz): são aquelas “a través de las cuales se reconoce alguna de las funciones de proyección jurídica más significativas que se pueden atribuir al rey y a la realeza como consecuencia de consideraciones de muy diverso carácter”⁵⁴.

Um modelo generalizador como o proposto por Nieto Soria, abrangendo um

⁵¹ “São as que, partindo de pressupostos total ou parcialmente teológicos, propõem uma estrutura orgânica de funcionamento, atribuindo ao rei um lugar e uma função no conjunto do reino”. *Idem*, p. 59-60.

⁵² “Utilizadas para comunicar as aspirações de máxima exaltação do poder régio manifestadas a partir da própria instituição monárquica”. NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos*. *Op. cit.*, p. 110.

⁵³ “Colocarão sua ênfase em toda uma série de conceituações políticas das quais se poderá deduzir barreiras de limitação de um poder régio em plena expansão, ainda que também em algum momento se possam utilizar em favor desse mesmo processo expansivo”. *Idem*, p. 111.

⁵⁴ “Através das quais se reconhece alguma das funções de projeção jurídica mais significativas que se podem atribuir ao rei e à realeza como consequência de considerações de caráter muito diverso”. *Ibid.*

vasto período (séculos XIII ao XVI), só é eficaz se, ao ser aplicado a um período específico, forem consideradas suas singularidades, relativizando o papel de determinados aspectos que podem ser verificados – apesar de não serem contemplados pelo modelo –, ou daqueles que não se aplicam ao período analisado – apesar de constarem do modelo.

Sem perder de vista essa necessidade, pode-se estabelecer uma relação entre a tipologia formulada pelo autor e as imagens régias encontradas na obra afonsina e apresentadas neste trabalho. De fato, as imagens teológicas, em termos gerais, correspondem à imagem do *rex christianus*, assim como as imagens jurídicas à imagem do *rex iustus*. No entanto, para o caso específico de Afonso X, mas sem que isso constitua uma exclusividade desse monarca, deve-se acrescentar um outro tipo de imagem da realeza não contemplado por Nieto Soria, o *rex sapiens*. Esse aspecto não pode ser menosprezado, uma vez que a necessidade de associação do rei com a sabedoria consistiu em um dos mais importantes elementos do reinado de Afonso X, tendo sido fundamental enquanto base e justificativa para a elaboração de sua própria obra e de seu projeto político.

1.2 O projeto político afonsino

Atualmente, há um certo consenso entre os historiadores a respeito da importância do reinado de Afonso X, o Sábio, tanto no âmbito cultural como no político, mas nem sempre foi assim. A historiografia tradicional durante um longo período considerou Afonso X como um rei politicamente fracassado. Sua pretensão malsucedida de governar o Sacro Império, as tentativas de conquistar territórios no norte da África e o desfecho de seu reinado, quando seu filho Sancho o despojou dos poderes de governo, depondo-o na

prática, fizeram com que historiadores julgassem suas habilidades enquanto governante de uma forma negativa, acreditando que os únicos feitos de Afonso X a que se pode atribuir algum valor são suas obras culturais e jurídicas. Como afirma Manuel González Jiménez, “como si se diese por sentado que un buen intelectual está, por definición, incapacitado para la política”⁵⁵. Apenas para citar um exemplo, há a célebre frase do padre jesuíta Juan de Mariana (1536-1624), um dos grandes intelectuais da escolástica espanhola do *Siglo de Oro*, referindo-se ao Rei Sábio: “Dumque coelum considerat observatque astra, terram amisit”⁵⁶.

Ainda a respeito da avaliação negativa do reinado afonsino, novamente Manuel González Jiménez comenta que “el triste final de su reinado [...] ha llevado a los historiadores a efectuar de su reinado un balance excesivamente negativo, y a distinguir, de manera errónea, entre su fracaso como político y gobernante y sus logros en el campo de la cultura”⁵⁷.

Para se compreender de que forma o reinado de Afonso X tem sido reavaliado pelos historiadores e para que fique claro que o rei não foi apenas um grande intelectual e um político fracassado, como se pretendeu, há que se considerar o papel que o próprio rei atribuiu ao saber no governo do reino – sem acorrer à separação artificial entre sua produção intelectual e artística e seus atos como governante – e os motivos que o levaram

⁵⁵ “Como se se desse por certo que um bom intelectual está, por definição, incapacitado para a política”. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio – Historia de un reinado (1252-1284)*. Burgos: La Olmeda, 1999, 443 p. Aquí, p. 333.

⁵⁶ “Enquanto estuda o céu e observa os astros, perdeu a terra”. Citado por GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Ibid.* O autor cita uma tradução livre para o espanhol dessa frase, de autoria do poeta Eduardo Marquina: “De tanto mirar al cielo, se le cayó la corona” (“De tanto olhar para o céu, caiu-lhe a coroa”).

⁵⁷ “O triste final de seu reinado [...] levou os historiadores a efetuar um balanço excessivamente negativo de seu reinado, e a distinguir, de maneira errônea, entre seu fracasso como político e governante e seus sucessos no campo da cultura”. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. “Alfonso X, rey de Castilla y León (1252-1284)”. In: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coords.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las ‘Cantigas de Santa María’*. Madrid: Complutense, 1999, p. 1-15. Aquí, p. 1.

a tomar certas decisões, agindo de tal forma que muitos acabaram por considerá-lo louco, inclusive seus contemporâneos. Não se trata aqui de negar que, de fato, o rei foi malsucedido em determinadas questões políticas, mas sim de se buscar tais motivos, muito mais relacionados com projetos iniciados por Fernando III e que Afonso X teria tentado continuar e expandir, do que com uma suposta inabilidade como governante.

A política praticada por Afonso X deve ser compreendida tendo-se em vista um panorama mais amplo, que diz respeito à centralização do poder monárquico e da formação do Estado moderno. Como demonstra Joseph R. Strayer em sua obra clássica *As Origens Medievais do Estado Moderno*⁵⁸, a Europa ocidental sofreu transformações profundas no período entre os séculos XII-XVI, decorrentes do processo de centralização política. Vários fatores contribuíram para que se desse esse processo, dentre os quais o autor enumera: “o aparecimento de unidades políticas persistentes no tempo e geograficamente estáveis, o desenvolvimento de instituições permanentes e impessoais, o consenso em relação à necessidade de uma autoridade suprema e a aceitação da idéia de que esta autoridade deve ser objeto da lealdade básica dos seus súditos”⁵⁹.

Dentre esses elementos apontados por Strayer, o primeiro é especialmente problemático para a Península Ibérica do século XIII, em que as fronteiras dos reinos ainda estavam constantemente sendo alteradas pelas guerras de Reconquista. No reinado de Afonso X, apesar de já haver mais estabilidade nesse sentido, a grande diversidade de territórios sob seu domínio o impedia de governar um reino unificado. Como deixa claro a intitulação real, por exemplo, geralmente presente nos prólogos das obras afonsinas, o domínio do Rei Sábio era constituído não por um único reino unificado, mas por oito

⁵⁸ STRAYER, Joseph R. *As Origens Medievais do Estado Moderno*. Traduzido por Carlos da Veiga Ferreira. Lisboa: Gradiva, [1969] 1986, 116 p.

⁵⁹ *Idem*, p. 16.

reinos menores: Castela, Toledo, León, Galiza, Córdoba, Jaén, Sevilha, Múrcia e o Algarve. A esse respeito, Joseph F. O’Callaghan comenta que criar uma unidade a partir de elementos tão diversos era uma tarefa que não poderia ser levada a cabo em uma geração, mas que Afonso X fez certos esforços nesse sentido⁶⁰.

No entanto, um elemento que Strayer aponta como fundamental para a formação do Estado moderno é a centralização dos sistemas judiciário e tributário, através da consolidação de instituições como o tesouro e o supremo tribunal, que contavam com o trabalho de funcionários experientes e com espírito profissional. Outra instituição de suma importância para garantir o funcionamento dessa administração central foi a chancelaria, de cuja eficiência quase todos os governantes europeus dispunham já no século XIII.

De fato, essas instituições encontram-se presentes de forma marcante no reinado de Afonso X, especialmente a chancelaria e o sistema jurídico. Como será demonstrado mais abaixo, as obras legislativas compiladas na corte do Rei Sábio exigiam que a justiça real dispusesse de especialistas em direito romano. Em consequência disso, a administração da justiça foi confiada a juristas profissionais, excluindo assim o amadorismo dos nobres, por exemplo⁶¹.

Os críticos do período afonsino afirmam que a tentativa de centralização iniciada no reinado de Fernando III teria promovido um grande avanço para Castela, que teria sido refreada com a inépcia de Afonso X em dar-lhe continuidade e que só iria se concretizar de fato no século XV, com os Reis Católicos. O que se pretende demonstrar é

⁶⁰ O’CALLAGHAN, Joseph F. “Image and Reality: The King Creates His Kingdom”. In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 14-32.

⁶¹ *Idem*.

que o Rei Sábio não abandonou os projetos iniciados por Fernando III, mas, ao contrário, ampliou-os. O fato de ter herdado esse planejamento de governo foi responsável por boa parte das empresas de Afonso X.

Neste ponto, faz-se necessária a retomada de alguns aspectos importantes do reinado do Rei Sábio, de forma a permitir uma melhor apreciação do que se convencionou chamar de projeto político afonsino e de sua relação com as obras produzidas na corte sob a coordenação do rei.

Fernando III – pai e antecessor de Afonso X, em cujo reinado foram unificados os reinos de Castela e León – foi o último rei castelhano a realizar conquistas significativas de territórios ocupados pelos mouros desde o século VIII. Afonso, enquanto ainda era infante, participou da incorporação do reino de Múrcia, em 1243-1245, do cerco de Jaén, que culminou com sua rendição em 1246, e da conquista de Sevilha, em 1248. A *Primera Crónica General* narra que, ao passar o comando dos reinos para Afonso X, seu primogênito e herdeiro, Fernando III teria proferido as seguintes palavras em seu leito de morte:

Et dixol mas: ‘fijo, rico fincas de tierra et de muchos buenos vasallos, mas que rey en la cristiandat ssea; punna en fazer bien et ser bueno, ca bien as con que’. Et dixol mas: ‘Ssennor te dexo de toda la tierra de la mar aca, que los moros del rey Rodrigo de Espanna ganado ouieron; et en tu sennorio finca toda: la vna conquerida, la otra tributada. Sy la en este estado en que te la yo dexo la sopieres guardar, eres tan buen rey como yo; et sy ganares por ti mas, eres mejor que yo; et si desto menguas, non eres tan bueno commo yo’.⁶²

Esse trecho da *Crónica* demonstra que Fernando III, de forma consciente ou não, colocou um fardo sobre os ombros de seu filho ao expressar que seu valor enquanto

⁶² “E disse-lhe mais: ‘filho, és mais rico em terras e em bons vassallos do que qualquer outro rei da cristandade; luta para fazer o bem e ser bom, pois tens recursos para isso’. E disse-lhe mais: ‘Senhor, deixo-te toda a terra, do mar até aqui, que os mouros ganharam do rei Rodrigo de Espanha; e toda ela fica em teu senhorio: parte dela conquistada, parte tributada. Se a souberes conservar neste estado em que eu a deixo para ti, serás um rei tão bom quanto eu; e se ganhares mais para ti, serás melhor do que eu; mas se a diminuíres, não serás tão bom quanto eu’”. PCG, II, cap. 1132, p. 772-773.

monarca dependeria futuramente da continuidade da política expansionista que caracterizou os reinos ibéricos durante as guerras da Reconquista. Além disso, Fernando III deixou como herança para o filho a sua própria pretensão de restaurar o antigo império hispânico, que teria sido desintegrado com a morte de Afonso VII em 1157⁶³ – este último foi coroado imperador da Espanha em 1135, conforme descrevem a *Primera Crónica General*⁶⁴ e a *Chronica Adefonsi Imperatoris*⁶⁵. Essa tradição imperial hispânica e a pretensão de Fernando III em ser coroado imperador à semelhança de seu antepassado aparecem de forma bastante clara no seguinte trecho da Lei X do *Setenario*:

[...] [Fernando] quisiera ennobleçer e onrrar más sus fechos, tornando su sennorio a aquel estado en que ssolía sser e mantouyeran antiguamente los enperadores e los rreyes onde él viníe; [...] En rrazón del enperio, quisiera que ffuesse así llamado ssu sennorio e non rregno, e que ffuese él coronado por enperador segunt lo ffueron otros de su linage.⁶⁶

Afonso X expandiu a pretensão imperial de Fernando III ao Sacro Império Romano-Germânico, cuja sucessão estava conflituosa desde a morte de Frederico II (1250). O Rei Sábio tinha direitos na linha sucessória, pois era descendente dos Hohenstaufen através de sua mãe, Beatriz da Suábia, neta do imperador Frederico I, o Barbaruiva. Em 1256, Afonso X recebeu uma comitiva de gibelinos de Pisa, que lhe

⁶³ Sobre a tradição imperial na Espanha, vide SOCARRAS, Cayetano J. *Alfonso X of Castile. A study on imperialistic frustration*. Barcelona: Hispam, 1975, 301 p., especialmente o capítulo I.

⁶⁴ Após narrar como Afonso VII obrigou pela força das armas o rei de Aragão a prestar-lhe homenagem e a tornar-se seu vassalo, a crônica descreve o retorno de Afonso VII à cidade de León, onde o rei reuniu as cortes e propôs que seu título de “*rey de las Espannas*” fosse alterado para “*emperador*”, uma vez que era rei de Castela e León e senhor (por vassalagem) de Aragão. Afonso VII obteve a aprovação de todos e foi coroado imperador pelo primaz da Espanha. *PCG*, II, cap. 973 e 974, p. 653-654.

⁶⁵ Esta crônica fornece mais detalhes sobre a declaração do império à época de Afonso VII, afirmando que o arcebispo, o clero todo, os nobres e os “comuns” decidiram que Afonso VII deveria ser nomeado imperador, porque o rei de Navarra García Ramírez, o rei mouro Zafadola, o conde Ramón Berengário IV de Barcelona, o conde Afonso de Toulouse e muitos outros nobres da Gasconha e da França haviam se tornado seus vassalos. LIPSKEY, Glenn Edward. *The Chronicle of Alfonso the Emperor: a translation of the Chronica Adefonsi Imperatoris, with study and notes*. Northwestern University Ph.D. dissertation, 1972. Disponível em <http://libro.uca.edu>, acessado em fevereiro de 2004.

⁶⁶ “[...] [Fernando] *quis enobrecer e honrar más seus feitos, fazendo seu senborio voltar àquele estado em que já estivera e que mantiveram antigamente os imperadores e os reis de quem ele descendia; [...] Em virtude do império, quis que fosse assim chamado seu senborio e não reino, e que fosse ele coroado imperador segundo o foram outros de sua linhagem*”. *Setenario*, Lei X, p. 22.

comunicou sua intenção de reconhecê-lo como o Rei dos Romanos. Lisonjeado, o rei mandou enviados à Alemanha para persuadir os príncipes eleitores a votar a seu favor. Após a eleição dupla de 1257 – Afonso X e Ricardo da Cornualha foram eleitos –, uma série de conflitos impediram que o sonho imperial de Afonso X se concretizasse.

A respeito da relação entre os dois impérios desejados pelo rei, o hispânico e o germânico, O’Callaghan questiona se, ao convocar as *cortes* em 1259 para discutir a sua eleição ao trono germânico, Afonso X teria também desejado aproveitar a ocasião para proclamar sua hegemonia sobre toda a Península, resgatando as pretensões do antigo reino de Léon⁶⁷. O autor afirma ainda que

The political realities had changed significantly since the eleventh and twelfth centuries, when Alfonso VI and Alfonso VII could claim to be emperors of Spain; but Alfonso X probably still aspired to gain recognition of his dominant position, perhaps by persuading the other peninsular rulers to become his vassals as the king of Granada was.⁶⁸

Há indícios de que essa ambição de obter hegemonia sobre os reinos peninsulares não era uma mera fantasia do Rei Sábio. Um deles teria sido a reação de Jaime I, rei de Aragão e sogro de Afonso X, que afirmou em 1259 que se recusava a reconhecer Afonso como *imperator hispanus* e a considerar seu reino a ele sujeito devido ao império⁶⁹.

Somava-se a esse sonho de restaurar o império hispânico o desejo manifestado por Fernando III de conquistar territórios no norte da África, como demonstra o capítulo 1131 da *Primera Crónica General*:

Allen mar [Fernando] tenie oio para pasar, et conquerir lo dalla desa

⁶⁷ O’CALLAGHAN, Joseph F. “Image and Reality...”. *Art. cit.*, p. 22.

⁶⁸ “A realidade política havia mudado significativamente desde os séculos XI e XII, quando Afonso VI e Afonso VII puderam reivindicar o título de imperadores da Espanha; mas Afonso X provavelmente ainda aspirava obter reconhecimento de sua posição dominante, talvez persuadindo os outros governantes peninsulares a tornarem-se seus vassalos como o era o rei de Granada”. *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

parte que la morysma ley tenie, ca los daca por en su poder los tenie, que asy era. Galeas et baxeles mandaua fazer et labrar a grant priesa et guisar naues, auiedo grant fiuza et grant esperança en la grant merçed quel Dios aca fazie; teniendo que sy alla pasase, que podria conquistar muy grandes tierras si la uida le durase algunos días, por quantol la uentura ayudaua et le era guiadera en quantas cosas començaua.⁷⁰

Esse desejo de Fernando III de invadir o norte da África – que não pôde levar a cabo, pois morreu poucos anos após a conquista de Sevilha, e que Afonso X acabou tentando realizar logo no início de seu reinado – foi motivado por duas espécies de razões. A primeira é ideológica, pois a antiga província romana da Mauritânia havia sido parte da diocese imperial da Hispânia e se acreditava que também havia estado sob domínio visigodo. Assim, levando-se em conta que os reis castelhanos se consideravam herdeiros dos visigodos e pretendiam restaurar seu antigo reino, esfacelado pela invasão moura, torna-se compreensível sua intenção em promover incursões no além-mar. A segunda razão é de natureza estratégica, uma vez que a invasão contribuiria para o controle dos portos do Estreito de Gibraltar e impediria futuras invasões mouras na Península⁷¹.

Ainda a esse respeito e com relação ao *Fecho del Imperio*, O’Callaghan afirma que Afonso X, ao se considerar herdeiro da tradição imperial visigoda, talvez tivesse sonhado em unir sob seu domínio as penínsulas Ibérica e Itálica, pois se dominasse o Mediterrâneo ocidental, ficaria mais fácil a conquista do norte da África. Dessa forma, sua aspiração à hegemonia na Espanha, seu projeto de cruzada na África e a busca do título imperial

⁷⁰ “[Fernando] *tinha olhos para o além-mar, para conquistar o que ficava além dessa parte que tinha a lei moura, pois os daqui tinha em seu poder, assim o era. Galés e baixéis mandava fazer com muita pressa e preparar navios, tendo grande confiança e grande esperança na grande mercê que Deus aqui lhe fazia; acreditando que, se passasse para lá, poderia conquistar terras muito grandes se sua vida durasse alguns dias, por quanto a ventura lhe ajudava e lhe guiava em todas as coisas que começava*”. PCG, II, cap. 1131, p. 770.

⁷¹ O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio – el reinado de Alfonso X de Castilla*. Traduzido por Manuel González Jiménez. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, 380 p. Aqui, p. 211.

estavam mutuamente ligados⁷².

Robert MacDonald⁷³ demonstra, a partir da análise desses fatos acima mencionados, a evidência de um programa de governo iniciado por Fernando III, ou até mesmo anteriormente, com o qual Afonso X estava sem dúvida bem familiarizado e de cuja elaboração teria participado ao se envolver ativamente com o governo de seu pai. O autor afirma ainda que

with such a preparation, enjoying his father's confidence and playing a major role in Fernando's government, Alfonso quite reasonably might be expected to continue policies already formulated and to elaborate projects already envisioned.⁷⁴

Isso indica que houve uma certa continuidade entre o programa de Fernando III e a segunda metade do reinado de Afonso X, quando o curso dos eventos resultou em condições contrárias ao programa.

Um dos pontos principais desse programa de governo dizia respeito à unificação legislativa. Quando Afonso X ascendeu ao trono castelhano, Fernando III já havia iniciado um processo de uniformização jurídica ainda no seu reinado, quando as áreas reconquistadas e recentemente incorporadas ao reino – nas quais não havia um ordenamento jurídico preexistente – receberam a promulgação do antigo direito visigodo através da tradução para o castelhano do *Forum Iudicum*, que então recebeu o nome de *Fuero Juzgo* e que era a legislação vigente no reino de León, ainda como uma herança do reino visigodo. Dando continuidade ao processo iniciado pelo pai e com o intuito de

⁷² *Idem*, p. 243.

⁷³ MACDONALD, Robert A. “Law and Politics: Alfonso's Program of Political Reform”. In: BURNS, Robert I. (ed.) *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror. Intellect and Force in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University, 1985, p. 150-202.

⁷⁴ “Com tal preparação, gozando da confiança de seu pai e desempenhando um papel central no governo de Fernando, poder-se-ia muito bem esperar que Afonso continuasse as políticas já formuladas e elaborasse projetos já vislumbrados”. *Idem*, p. 164.

estabelecer um controle exclusivamente real sobre todas as questões jurídicas e legislativas do reino, Afonso X ordenou a composição do *Fuero Real*. Tratava-se de um código municipal modelo, fortemente influenciado pelo conteúdo do *Fuero Juzgo* e que foi concedido às municipalidades de Castela e da Extremadura, onde deveria substituir códigos locais preexistentes⁷⁵, conforme afirma o rei no prólogo da obra:

Et por ende nos don Alfonso [...], entendiendo que muchas cibdades e villas de nuestros regnos non ovieron fuero fasta en el nuestro tiempo [...] et pediendonos merced que los emendasemos los sus usos, que fallasemos que eran sin derecho, e que les diesemos fuero por que visquiesen derechamente de aqui adelante, ovimos conseio con nuestra corte e con los omes sabidores de derecho, e dimosles este fuero que es escripto en este libro, porque se judguen comunalmente varones e mugeres. E mandamos que este fuero sea guardado para sienpre, e ninguno non sea osado de venir contra ello.⁷⁶

Nessas localidades às quais o *Fuero Real* se destinava, encontrava-se arraigado um direito distinto do *Fuero Juzgo*, baseado nos usos e costumes. Por essa razão, o *Fuero Real* encontrou aí maior resistência, pois a política de uniformização jurídica implicava em um fortalecimento do poder régio em detrimento da autonomia dos conselhos municipais. De fato, em 1272, a tentativa de unificação não resistiu às pressões: a nobreza e os conselhos exigiram que Afonso X revogasse o *Fuero Real* e confirmasse os privilégios e *fueros* municipais anteriores⁷⁷.

O *Fuero Real* não foi a única nem a mais importante obra jurídica de Afonso X. As *Siete Partidas* compõem indiscutivelmente o texto legal afonsino de maior relevância,

⁷⁵ CRADDOCK, Jerry K. “The legislative works of Alfonso el Sabio”. In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 182-197.

⁷⁶ “E por isso, nós, Dom Afonso, [...] entendendo que muitas cidades e vilas de nossos reinos não tiveram fuero até o nosso tempo [...] e pedindo-nos a mercê de emendar-lhes os seus usos que achássemos que eram injustos e que lhes déssemos fuero para que julgassem corretamente daqui em diante, reunimo-nos com nossa corte e com os sabedores de direito e demo-lhes este fuero que é escrito neste livro para que se julguem conjuntamente homens e mulheres. E mandamos que este fuero seja guardado por todo o sempre e que ninguém seja ousado de ir contra ele”. *Fuero Real*, Prólogo.

⁷⁷ VARELA, Laura B. “Breve panorama sobre a obra jurídica do reinado de Afonso X de Castela”. In: *Anos 90*, 16 (2001/2002), p. 125-140.

sobretudo para a constituição do direito ibérico moderno, tendo influenciado inclusive os textos legislativos do Novo Mundo. Apesar de, enquanto tratado legal, ter entrado em vigor efetivamente somente no reinado de Afonso XI, em 1348, a obra também tinha como intenção principal a unificação jurídica nos reinos sob o governo do Rei Sábio, como demonstra, da mesma forma que ocorre com o *Fuero Real*, uma das versões de seu prólogo:

nos, el sobredicho Rey don Alffonso, entendiendo e ueyendo los grandes males que nascien e se leuantauan entre las gentes de nuestro sennorio por los muchos fueros que usauan en las uillas et en las tierras, que eran contra dios e contra derecho [...]. Onde nos, por toller todos estos males que dicho auemos, fiziemos estas leyes que son escriptas en este libro a seruicio de dios e a pro comunal de todos los de nuestro sennorio, porque connoscan e entiendan ciertamiente el derecho, e sepan obrar por el e guardarse de fazer yerro porque no cayan en pena.⁷⁸

O conteúdo das obras jurídicas de Afonso X – especialmente do *Fuero Real* e das *Siete Partidas* – e seu papel na difusão do pensamento político que fundamentou o projeto centralizador do Rei Sábio serão abordados mais detalhadamente no capítulo 3 deste estudo, destinado à análise da relação entre o rei e a justiça e da função que se esperava que o monarca desempenhasse na sociedade que governava.

O projeto político afonsino não se resumiu à tentativa de unificação jurídica, sendo igualmente fundamental na política de Afonso X a tentativa de unificação lingüística. Esta deve ser entendida não como uma tentativa de impor uma das línguas ibéricas como o padrão, mas sim de encontrar uma maneira de facilitar a comunicação entre todas as partes do reino. Como já mencionado anteriormente, essa medida já tinha sido iniciada

⁷⁸ “Nós, o acima citado rei dom Afonso, entendendo e vendo os grandes males que nasciam e se levantavam entre as gentes de nosso senhorio pelos muitos foros que usavam nas cidades e nas terras, que eram contra Deus e contra o direito [...]. Por isso nós, para tolher todos esses males que dissemos, fizemos estas leis que estão escritas neste livro a serviço de Deus e pelo bem comum de todos os de nosso senhorio, para que conheçam e entendam corretamente o direito, e saibam trabalhar por ele e guardar-se de cometer erros para que não caiam em pena”. *Siete Partidas*, British Museum Add. MS. 20787, fol. 1r, col. 2, apud PROCTER, Evelyn S. *Alfonso X of Castile. Patron of literature and learning*. Oxford: Clarendon, 1951, 149 p. Aqui, p. 47.

por Fernando III ao mandar traduzir o *Forum Iudicum* para o castelhano, servindo como exemplo para a grande empresa do Rei Sábio⁷⁹.

Suas compilações legislativas, historiográficas, poéticas ou científicas não podem ser compreendidas de forma isolada, mas sim como integradoras do que Francisco Márquez Villanueva denominou de “projeto cultural” de Afonso X, que o autor considera como uma extensão de seu projeto político. Segundo Márquez Villanueva, o Rei Sábio acreditava que seu povo se encontrava órfão de um patrimônio intelectual e que ele tinha a responsabilidade de transmitir e tornar acessíveis os saberes antigos perdidos⁸⁰, como demonstra esse trecho do prólogo do *Libro de las Cruces*:

Onde este nostro sennor sobredicho [Afonso], qui tantos et diuersos dichos de sabios uiera, leyendo que dos cosas son en el mundo que mientras son escondidas non prestan nada et es la una seso encerrado que non se amostra, et la otra thesoro escondido en tierra, el semeiando a Salamon en buscar et espaladinar los saberes, doliendo se de la perdida et la mengua que auian los ladinos en las sciencias de las significaciones sobredichas [influência dos corpos celestiais sobre os corpos terrenos], fallo el Libro de las Cruces que fizieron los sabios antiguos [...].⁸¹

Essa teria sido uma maneira de se justificar a utilização do vernáculo em todas as obras produzidas no seu *scriptorium*. O castelhano já era utilizado em documentos privados desde o século XII, mas Fernando III foi o primeiro governante peninsular – e talvez o primeiro da Europa – a usar o vernáculo de forma habitual em documentos oficiais e na tradução de importantes textos legislativos, como o já mencionado *Fuero Juzgo*. Afonso X

⁷⁹ SNOW, Joseph T. “Alfonso X and the castilianization of knowledge: an overview”. In: GAGO JOVER, F. (ed.) *Two generations: a tribute to L. A. Kasten*. New York: HSMS, 2002, p. 207-216.

⁸⁰ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. Madrid: Mapfre, 1994, 284 p. Aqui, p. 31.

⁸¹ “Pelo que este nosso senhor acima mencionado [Afonso], que tantos e diversos ditos de sábios conhecia, lendo que há duas coisas no mundo que enquanto estão escondidas não servem para nada, e uma é siso encerrado que não se mostra, e a outra é tesouro escondido em terra, ele assemelhando-se a Salomão em buscar e explicar os saberes, lamentando a perda e o empobrecimento dos latinos em relação às ciências das significações acima mencionadas [influência dos corpos celestiais sobre os corpos terrenos], encontrou o *Libro de las Cruces* que fizeram os sábios antigos [...]”. *Libro de las Cruces*, Prólogo.

ampliou também neste sentido uma iniciativa de seu pai. Além disso, Márquez Villanueva destaca a função do rei como mestre de seu povo e o duplo caráter de suas obras, ao mesmo tempo políticas e didáticas, assunto que será tratado na seção 4.2.2 deste estudo, a respeito da imagem do *rex magister*.

Citando Américo Castro, Márquez Villanueva afirma também que sempre se aceitou que a rápida promoção do vernáculo fosse proveniente do afã do rei por fundar uma cultura de ampla base demográfica, mas que não se menciona, ao mesmo tempo, que “la cultura viva de Castilla era a la vez cristiana, islámica y judía, y su común denominador tenía que ser el idioma entendido por quienes integraban tan extraño conglomerado”⁸².

Ainda a respeito da importância do uso do vernáculo na obra afonsina, Evelyn Procter afirma que

It is probable, indeed, that Alfonso aimed at reaching a wider audience, composed of laymen as well as clerics, than was possible through the medium of a classical language, but the use of the vernacular seems also to have had behind it national pride and a definite element of propaganda.⁸³

A respeito da relação entre as obras produzidas no *scriptorium* afonsino e o projeto político do rei, é interessante o estudo de Anthony J. Cárdenas⁸⁴, em que o autor, a partir da análise dos prólogos dos textos afonsinos, destaca a provável ligação entre a chancelaria de Afonso X e seu *scriptorium*, que poderiam ser não duas instituições separadas, mas sim uma única instituição com uma função dupla. O objetivo do autor é

⁸² “A cultura viva de Castela era ao mesmo tempo cristã, islâmica e judaica, e seu denominador comum tinha de ser o idioma entendido por quem integrava tão estranho conglomerado”. CASTRO, Américo, *apud* MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. *Op. cit.*, p. 43.

⁸³ “É provável, de fato, que Afonso tenha procurado atingir uma audiência mais ampla, composta por tanto por leigos como por clérigos, do que seria possível por meio de uma língua clássica, mas o uso do vernáculo parece ter sido movido por orgulho nacional e por um elemento preciso de propaganda”. PROCTER, Evelyn S. *Alfonso X of Castile*. *Op. cit.*, p. 3.

⁸⁴ CÁRDENAS, Anthony J. “Alfonso’s Scriptorium and Chancery: Role of the Prologue in Bonding the *Translatio Studii* to the *Translatio Potestatis*”. In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 90-108.

demonstrar a estreita relação entre a *translatio studii* e a *translatio potestatis* no reinado de Afonso X, ou seja, a relação entre sua produção intelectual e o seu governo propriamente dito. Cárdenas cita a interessante afirmação de Margo Ynes Corona de Ley: “The prologue can be seen as the point of contact of the author, the text, and the audience”⁸⁵, e define seu objeto como sendo especialmente a relação entre os dois primeiros elementos.

A exemplo da proposta de Cárdenas, o presente estudo pretende avaliar a relação do rei com suas obras a partir das imagens reais nelas encontradas que evidenciam seu pensamento político, incluindo a análise das *Cantigas de Santa Maria*, obra frequentemente relegada aos estudos estritamente literários do período afonsino. Naturalmente, um estudo sobre o terceiro elemento apontado por Corona de Ley, o público, faz-se necessário e constitui uma lacuna ainda a ser preenchida nos estudos afonsinos. No entanto, considerando-se a proposta deste trabalho – isto é, de avaliar um possível caráter propagandístico dos textos de Afonso X –, apesar das suas limitações, deve-se levar em conta alguns aspectos a respeito das condições de produção dessas obras e as formas e meios de sua difusão, procurando-se, dessa maneira, não minimizar o fato de que se destinavam a determinado tipo de audiência.

1.3 Produção e difusão da obra afonsina

Para que se possa conjecturar sobre um possível uso propagandístico da obra afonsina, deve-se ter em conta a amplitude provável da difusão de tais textos no período, bem como as formas pelas quais se deu essa difusão e o público a quem os textos se

⁸⁵ “O prólogo pode ser visto como o ponto de contato entre o autor, o texto e a audiência”. CORONA DE LEY, Margo Ynes. *The Prologue in Castilian Literature between 1200 and 1400*. Ph. D. diss., University of Illinois, 1976, *apud* CÁRDENAS, Anthony J. *Idem*, p. 90.

destinavam. Em primeiro lugar, porém, é necessário definir o que se compreende por “obra afonsina”.

A corte de Afonso X consistiu em um dos grandes centros culturais e intelectuais do século XIII. Para ela convergia um grande número de poetas, músicos, tradutores, clérigos, cronistas, juristas, miniaturistas, escribas, investigadores e estudiosos, atraídos pela fama de Afonso X enquanto intelectual e mecenas das ciências e das artes⁸⁶. Seu sobrinho, Juan Manuel, no prólogo de sua *Crónica abreviada*, comenta, a respeito do Rei Sábio, sobre “el muy grant entendimiento que Dios le dio”⁸⁷ e que “auía en su corte muchos maestros de las ciencias e de los saberes a los quales el fazia mucho bien, e por leuar adelante el saber e por noblescer sus regnos”⁸⁸. Também, sobre os sábios da corte de Afonso X, acrescenta:

e avn, segunt dizen los que viuían a la su merced, que fablauan con él los que querían e quando él quería, en ansi auia espacio de estudiar lo qué quería fazer para sí mismo, e avn para veer e esterminalar las cosas de los saberes quel mandaua ordenar a los maestros e a los sabios que traya para esto en su corte.⁸⁹

Há poucas informações, no entanto, a respeito da identidade de tais sábios; alguns são mencionados nas próprias obras compiladas no *scriptorium* afonsino ou em outros documentos reais, e sabe-se que houve casos de uma permanência considerável na corte, como a do trovador provençal Giraut Riquier, que passou dez anos a serviço do Rei

⁸⁶ SCARBOROUGH, Connie. “Autoría o autorías?” In: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coords.). *El scriptorium alfonsí*. *Op. cit.*, p. 331-337.

⁸⁷ “O grande conhecimento que Deus lhe deu”. *Crónica abreviada*. Edición de J. M. Bleca. In: *Don Juan Manuel. Obras Completas*. Madrid: Gredos, 1981, *apud* MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. “El scriptorium alfonsí”. In: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coords.). *El scriptorium alfonsí*. *Op. cit.*, p. IX-XII. Aqui, p. X.

⁸⁸ “Havia em sua corte muitos mestres das ciências e dos saberes aos quais ele tratava muito bem, para transmitir o saber e para enobrecer seus reinos”. *Ibid.*

⁸⁹ “E ainda, segundo dizem os que viviam a sua mercê, que falavam com ele os que assim o quisessem e quando ele o queria, e assim havia espaço para estudar o que ele queria fazer para si mesmo, e ainda para ver e determinar as coisas dos saberes que ele mandava ordenar aos mestres e sábios que tinha para isso em sua cortê”. *Idem*, p. XI.

Sábio⁹⁰.

O termo *scriptorium* refere-se ao “lugar donde trabaja el copista medieval, bien sea individual, bien colectivamente”⁹¹. No caso do *scriptorium* afonsino, sabe-se que ele não era fixo, assim como a própria corte e, provavelmente, também a chancelaria, viajando com o rei através de seus reinos. O caráter itinerante da corte afonsina também é indicado no prólogo de Juan Manuel: “Ca morava en algunos lugares vn anno e mas [...]”⁹². Ademais, algumas obras produzidas no *scriptorium* real citam o local onde foram concluídas, como o *Libro de ajedrez, dados y tablas*, terminado em Sevilha, em 1283⁹³, quando Afonso X reuniu as *cortes* nessa cidade.

Os textos afonsinos tratam de assuntos os mais variados, caracterizando o enciclopédismo que correspondia ao espírito medieval e aspirava resumir todo o saber humano em grandes sínteses. Todavia, apesar da grande diversidade, há um certo consenso em se agrupar, por fins didáticos, os textos conforme os assuntos de que tratam. Assim, são observados quatro grandes grupos: os textos jurídicos, os textos historiográficos, os textos científicos e a obra poética do Rei Sábio.

Os textos legais compilados na corte afonsina são quatro (as *Siete Partidas*, o *Fuero Real*, o *Setenario* e o *Espéculo*) e já foram brevemente mencionados neste capítulo (vide acima, seção 1.2).

Na corte afonsina foram produzidas duas grandes obras historiográficas, a *Primera Crónica General*, ou *Estoria de Espanna*, e a *General Estoria*. A primeira destinava-se a narrar a

⁹⁰ O'CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*, p. 184.

⁹¹ “Lugar onde trabalha o copista medieval, seja individual ou coletivamente”. RUIZ, Elisa. *Manual de Codicología*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1988, *apud* MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. “El scriptorium alfonsí”. *Art. cit.*, p. IX.

⁹² “Pois morava em alguns lugares por mais de um ano [...]”. *Crónica abreviada*. *Op. cit.*, *apud* MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. *Idem*, p. XI.

⁹³ MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. *Idem*, p. IX.

história dos reinos hispânicos, desde os primeiros tempos até a morte de Fernando III, pai de Afonso X, enquanto que a outra buscava narrar uma história universal desde a criação do mundo até o reinado de Afonso X (“ata agora em este tempo en que somos”⁹⁴), mas chegando somente até o nascimento de Cristo. Durante muito tempo, as duas obras foram estudadas separadamente pelos especialistas, em decorrência talvez dos trabalhos de Ramón Menéndez Pidal (editor da *Primera Crónica General*) e Antonio Solalinde (editor da *General Estoria*), como se as crônicas constituíssem dois estágios sucessivos do plano historiográfico afonsino. No entanto, como demonstra Inés Fernández-Ordóñez, a partir da comparação textual, pode-se afirmar que se tratava de dois projetos simultâneos e que permaneceram inacabados⁹⁵. Além disso, a autora salienta que as *Estorias* afonsinas utilizaram as mesmas fontes, dentre elas as crônicas latinas do bispo Lucas de Tuy (*Chronicon Mundi*) e do arcebispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (*De Rebus Hispaniae* ou *Historia Gothica*), datadas de fins do século XII e início do XIII.

Dando continuidade à tradição ibérica medieval de traduções, conhecida principalmente através do trabalho da Escola de Tradutores de Toledo, que teve seu auge de atividades no século XII, a corte afonsina foi um local de incentivo à transmissão do saber greco-arábico para o Ocidente cristão⁹⁶. Dentre os textos traduzidos do árabe para o castelhano (ou recompilados) no *scriptorium* real afonsino, encontram-se: o *Libro del saber de astrología*, que somava um total de quinze tratados árabes compostos entre os séculos IX e XII⁹⁷; as *Tablas Alfonsinas*, que ampliaram e corrigiram as observações do astrônomo

⁹⁴ “Até agora, neste tempo em que estamos”. *General Estoria*, Prólogo.

⁹⁵ FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. “El taller historiográfico alfonsí. La *Estoria de Espanna* y la *General Estoria* en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio”. In: MONTROYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coords.). *El scriptorium alfonsí*. *Op. cit.*, p. 105-126.

⁹⁶ O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*; PROCTER, Evelyn S. *Alfonso X of Castile*. *Op. cit.*

⁹⁷ Anthony Cárdenas apontou para uma incorreção no título dessa obra como era considerado pelos especialistas. De fato, Evelyn S. Procter menciona os *Libros del saber de astronomía*, que Cárdenas corrigiu

cordobês Azarquiel; o *Libro de los cánones de Albateni*, escrito no século X; o *Libro conplido de los judizios de las estrellas*, escrito por Abenrangel no século XI; o *Libro de las cruces*, de Ubayd Allah al-Istijj; e o *Lapidario*, tratado sobre as propriedades mágicas das pedras.

Ainda dentre as chamadas obras científicas afonsinas, pode-se citar o *Picatrix*, tratado árabe traduzido para o latim que se refere às propriedades mágicas dos planetas e das estrelas. Também foram traduzidos textos variados, não exatamente científicos, como o *Libro de ajedrez, dados y tablas*, também conhecido como *Libro de los Juegos*, e a coleção de contos *Calila e Dimna*.

Bastante significativa é também a produção poética afonsina. Além dos 420 poemas em louvor à Virgem que constituem as *Cantigas de Santa Maria*, encontram-se nos cancioneiros considerados profanos 38 poemas, dos quais 26 foram escritos pelo Rei Sábio, 3 são de sua co-autoria e 9 foram atribuídos a um rei Afonso de León, que provavelmente é o próprio Afonso X⁹⁸. Trata-se de umas poucas cantigas de amor (apenas cinco) e de cantigas de escárnio, sendo que, nestas últimas, o rei expressa, por exemplo, sua indignação com cavaleiros que não cumpriram suas obrigações militares, além de participar de diálogos com outros trovadores, na forma da *tenso*, consagrada pelo trovadorismo provençal.

Muito já se debateu a respeito da autoria da obra afonsina e do papel desempenhado pelo rei na sua produção. Atualmente, há um consenso entre os especialistas quanto à pluralidade de autores que trabalhavam em conjunto sob a supervisão do rei, os chamados colaboradores afonsinos. É bastante provável que Afonso

para *Libro del saber de astrología*. CÁRDENAS, Anthony J. “Alfonso’s Scriptorium and Chancery...”. *Art. cit.*, nota 5.

⁹⁸ RODRIGUES LAPA, Manuel. *Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Lisboa: João Sá da Costa, 1995, 395 p.

X tenha tido uma participação mais ativa no processo de elaboração de alguns textos do que o simples ato de ordenar a sua compilação.

Com algumas exceções, mencionadas nas próprias obras (geralmente no caso das traduções), a maioria dos autores propriamente ditos permanece anônima. A respeito dos prólogos afonsinos, Anthony J. Cárdenas comenta que todos eles indicam que o respectivo documento foi escrito por ordem do rei⁹⁹. A forma mais comum é a terceira pessoa do singular, utilizada vinte vezes, como nos exemplos: “el noble rey don Alfonso [...] mandóselo trasladar de árabe en lenguaje castellano”¹⁰⁰, e “nostro sennor, el muy noble rey don Alfonso, rey dEspanna, [...] fallo el Libro de las Cruces que fizieron los sabios antigos [...] et mandolo trasladar de arauigo en language castellano”¹⁰¹. A primeira pessoa do plural (plural majestático) é utilizada cinco vezes, como em “mandamos fazer este libro”¹⁰². A primeira pessoa do singular aparece em apenas um texto, na *General Estoria*: “eu dom Afonso [...] fiz ende fazer este libro”¹⁰³. É curioso que, no prólogo da *Primera Crónica General*, há uma mudança de “mandou fazer” para “fizemos”: “Et por end Nos don Alfonso [...] compusiemos este libro”¹⁰⁴. Tal mudança também ocorre de forma semelhante no prólogo A das *Cantigas de Santa Maria*, também chamado de “título” (nesse caso, a mudança é de “mandou fazer” para “fez”): “Don Affonso de Castela [...] este livro [...] fez a onrr’ e a loor da Virgen Santa Maria”¹⁰⁵. Nesse prólogo, ainda é dada maior

⁹⁹ CÁRDENAS, Anthony J. “Alfonso’s Scriptorium and Chancery...”. *Art. cit.*

¹⁰⁰ “O noble rei dom Afonso [...] mandou traduzi-lo do árabe para a língua castelhana”. *Lapidario*, Prólogo.

¹⁰¹ “Nosso senhor, o mui noble rei dom Afonso, rei da Espanha, [...] encontrou o Libro de las Cruces que fizieram os sábios antigos [...] e mandou traduzi-lo do árabe para a língua castelhana”. *Libro de las Cruces*, Prólogo.

¹⁰² “Mandamos fazer este livro”. *Libro de ajedrez, dados y tablas*, apud CÁRDENAS, Anthony J. “Alfonso’s Scriptorium and Chancery...”. *Art. cit.*

¹⁰³ “Eu, dom Afonso, [...] por isso fiz fazer este livro”. *General Estoria*, Prólogo.

¹⁰⁴ “E, por isso, nós, dom Afonso [...] compusemos este livro”. *PCG*, I, Prólogo, p. 4.

¹⁰⁵ “Dom Afonso de Castela [...] fez este livro em honra e lovor à Virgen Santa Maria”. *CSM A*, I, p. 1, v. 1 e 19-21.

ênfase à participação real: “Poren dos miragres seus fezo cantares e sões”¹⁰⁶.

O termo “obra afonsina” é a convenção utilizada pelos especialistas para se referir aos textos oriundos do *scriptorium* de Afonso X, e não significa, em absoluto, que tais obras teriam sido escritas pelo próprio rei. Ao mesmo tempo, a obra é considerada “afonsina” devido a sua idealização por parte do rei e à intervenção real em sua compilação. Para que se compreenda como se dava a produção de tais textos na corte, é interessante lembrar o já tão citado trecho da *General Estoria* sobre a própria concepção afonsina de autoria:

El rey faze un libro, non por quel lo escriua con sus manos, mas por que compone las razones del, e las emienda, et yegua, e enderesça, e muestra la manera de como se deuen fazer, e desi escriue las qui el manda, pero dezimos por esta razon que el rey faze el libro.¹⁰⁷

Esse trecho esclarece o papel de idealizador e supervisor do rei na elaboração dos textos produzidos em sua corte. Além das obras originalmente planejadas por Afonso X, as próprias traduções, como era comum no período, tinham a sua parcela de originalidade, pois não se limitavam ao conteúdo do texto-fonte, que era comentado, atualizado e até mesmo “localizado”. Além disso, o rei ainda desempenhava o papel de “editor” dos textos, revisando-os e fazendo as devidas correções necessárias, como atesta o seguinte trecho do *Libro del saber de astrología*:

Et después lo endreço et lo mando componer este rey sobredicho; et tollo las razones que entendió eran soueianas et dobladas, et que non eran en castellano drecho; et puso las otras que entendió que complian, et quanto en el

¹⁰⁶ “Por isso, dos seus milagres, fez cantares e sons”. *Idem*, v. 24-25.

¹⁰⁷ “O rei faz um livro, não porque o escreve com suas mãos, mas porque compõe suas razões, e as emenda, e as uniformiza, e as retifica, e mostra a maneira pela qual devem ser feitas, e assim se escreve as que ele manda, mas dizemos, por esse motivo, que o rei faz o livro”. *General Estoria*. Primera parte, ed. Antonio G. SOLALINDE, 477b, *apud* MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. *O cancionero marial de Afonso X, o Sabio*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1991, 118 p. Aqui, p. 26.

lenguaje endereçolo el por si se.¹⁰⁸

As revisões do rei, conforme essa afirmação, não se limitavam ao conteúdo, mas também envolviam questões lingüísticas e estilísticas, destacando a importância do *scriptorium* afonsino para a formação e o desenvolvimento da língua castelhana moderna e reiterando o que já foi aqui mencionado a respeito da proposta de uniformização lingüística intentada pelo Rei Sábio. Ainda sobre a participação mais direta do rei na elaboração dos textos, comenta Evelyn Procter:

If taken together, the prologues of all these astronomical and astrological works show that Alfonso was more than a mere patron: that he sought for books, initiated projects, allotted work among his collaborators, gave them their instructions, and to some extent revised their work; finally he was a scholar who could appreciate the results of their labours.¹⁰⁹

Um outro aspecto curioso da obra afonsina, como aponta Inés Fernández Ordóñez, é o desejo de aperfeiçoá-las constantemente, refletido na existência de múltiplas versões para alguns textos, que, por vezes, nem chegaram a ser totalmente concluídos, pois estavam sempre em processo de aprimoramento¹¹⁰. Isso é mais evidente nas obras legislativas, nas crônicas e nas *Cantigas de Santa Maria*. No caso destas últimas, há indícios de que o projeto inicial consistia na compilação de uma coleção de 100 cantigas, cujo resultado teria sido o manuscrito chamado “To”¹¹¹. Em seguida, tal projeto teria sido

¹⁰⁸ “E depois corrigiu-o e mandou-o compor este rei acima citado; e removeu as idéias que considerou supérfluas e duplicadas e que não estavam em bom castelhano; e acrescentou outras idéias que considerou que o completavam; e quanto à linguagem, ele próprio a corrigiu”. *Libro del saber de astrología*, apud CÁRDENAS, Anthony J. “Alfonso’s Scriptorium and Chancery...”. *Art. cit.*, p. 93.

¹⁰⁹ “Se considerados em seu conjunto, os prólogos de todas essas obras astrológicas e astronômicas mostram que Afonso foi mais do que um mero patrocinador: que ele procurou livros, iniciou projetos, distribuiu trabalho entre seus colaboradores, deu-lhes instruções e, em certa medida, revisou seu trabalho; enfim, ele foi um intelectual que pôde apreciar os resultados de seus trabalhos”. PROCTER, Evelyn S. “The Scientific Works of the Court of Alfonso X of Castile: The King and His Collaborators”, apud CÁRDENAS, Anthony J. *Idem*, p. 93.

¹¹⁰ FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, Inés. “El taller hostrográfico alfonsí...”. *Art. cit.*

¹¹¹ Há referências ao número total de cantigas de To no prólogo desse manuscrito (“fez cen cantares e sões”) e na cantiga conhecida como *Pitiçon* (“Pois cen cantares feitos acabe?”). METTMANN, Walter. “Algunas observaciones sobre la génesis de la colección de las *Cantigas de Santa Maria* y sobre el problema del autor”.

ampliado para uma coleção de 400 poemas, que foram compilados em dois tipos diferentes de códices: um mais simples, com apenas uma miniatura a cada 10 cantigas¹¹², e uma “edição de luxo”, em dois volumes ricamente ilustrados¹¹³.

Quanto à questão da autoria especificamente das *Cantigas de Santa Maria*, apesar de se considerar, de um modo geral, que a obra também seja um produto do *scriptorium* real, como os demais textos afonsinos, ainda se discute muito sobre o grau de envolvimento do rei nessa obra. O fato de que muitas cantigas fazem referência direta a outras coleções de milagres e, efetivamente, narram as mesmas histórias encontradas em outras compilações – principalmente as primeiras cem cantigas –, aponta para a intenção inicial de se elaborar uma recolha de milagres conhecidos¹¹⁴.

Tais milagres, enquanto fontes para a obra, eram transmitidos tanto oralmente como por escrito, geralmente através de livros localizados em santuários ou igrejas dedicados à Virgem. A transmissão oral das narrativas pode ser inferida a partir de algumas expressões utilizadas nos poemas: “segundo oý”¹¹⁵; “segund’ eu contar oý”¹¹⁶; “com’ oý eu”¹¹⁷; “com’ oý contar”¹¹⁸; “com’ oyd’ avemos”¹¹⁹, e tantas outras.

A referência a livros encontrados em determinados locais pode ser exemplificada com a cantiga 61, que menciona a existência de um livro de milagres em Soissons, França:

In: KATZ, Israel; KELLER, John E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 355-386.

¹¹² Essa versão mais simples corresponde ao manuscrito E, também conhecido como “códice dos músicos”, cujas iluminuras, apesar de serem em menor quantidade, constituem um raro documento sobre os instrumentos musicais utilizados no medievo ibérico, inclusive, provavelmente, na execução das próprias *Cantigas de Santa Maria*.

¹¹³ Trata-se do chamado “códice rico”, constituído por dois manuscritos, T e F.

¹¹⁴ Dentre essas coleções de milagres que serviram de fonte para a compilação afonsina, pode-se citar os *Miracles de Nostre Dame*, de Gautier de Coincy, e os *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo. SCARBOROUGH, Connie. “Autoría o autorías”. *Art. cit.*

¹¹⁵ “Segundo ouví”. CSM 3, I, p. 9-10, v. 29.

¹¹⁶ “Segundo eu contar ouví”. CSM 5, I, p. 15-20, v. 7.

¹¹⁷ “Como ouvi eu”. CSM 16, I, p. 49-51, v. 82.

¹¹⁸ “Como ouvi contar”. CSM 26, I, p. 76-79, v. 16.

¹¹⁹ “Como ouvimos”. CSM 315, III, p. 169-170, v. 17.

“Dest’ un miragre vos direi que avêo / en Seixons, ond’ un livro á todo chêo / de miragres”¹²⁰. A cantiga 33, entretanto, não cita a localidade onde o livro foi encontrado: “Desto vos quero contar / un miragre, que achar / ouv’ en un livr’, e tirar- / o fui ben d’ ontre trezentos”¹²¹, mas dá uma idéia da extensão das outras coleções de milagres, apesar de existir a possibilidade de se tratar de um exagero¹²². Trechos como o da cantiga 106 (“Destá razon vos direi / un miragre que achei / escrito, e mui ben sei / que farei / del cantiga saborosa”¹²³), além de mencionar a existência dessas coleções, também ilustra o processo criativo de trovadores nada modestos que transformavam tais narrativas em cantigas. O mesmo ocorre na cantiga de número 347: “Desto direi ùu miragre que en Tudia avêo, / e porrey-o con os outros, ond’ un gran livro é chêo, / de que fiz cantiga nova con son meu, ca non allêo”¹²⁴.

Dessa forma, o trabalho consistia inicialmente na recolha dos milagres, passando em seguida por um processo de seleção, reelaboração e adaptação musical dos textos. Similarmente ao que ocorria com as traduções, os poetas envolvidos na elaboração das cantigas não ficaram limitados apenas à transmissão do material preexistente, mas também criaram narrativas originais, cujos personagens incluíam, dentre uma miríade de tipos, também o rei e sua família. O caráter excepcionalmente pessoal de alguns poemas que envolvem a figura de Afonso X, principalmente daqueles escritos em primeira pessoa,

¹²⁰ “Sobre isso um milagre vos direi que ocorreu em Soissons, onde há um livro todo cheio de milagres”. CSM 61, I, p. 174-175, v. 5-7.

¹²¹ “Sobre isto vos quero contar um milagre que achei em um livro e tirei-o dentre trezentos”. CSM 33, I, p. 97-99, v. 7-10.

¹²² Note-se que em outro trecho dessa mesma cantiga há menção a uma quantidade, também possivelmente exagerada: a segunda estrofe narra como um navio “con romeus mais d’ oitocentos” começou a afundar na costa de São João d’Acre. *Idem*, v. 15-21.

¹²³ “Por essa razão vos direi um milagre que achei escrito, e sei muito bem que dele farei cantiga saborosa”. CSM 106, II, p. 16-18, v. 5-9.

¹²⁴ “Sobre isso direi um milagre que ocorreu em Tudia, e colocá-lo-ei com os outros, de que um grande livro é cheio, do qual fiz cantiga nova com som meu, e não albeio”. CSM 347, III, p. 248-249, v. 5-7.

levou alguns autores a refletir sobre a possibilidade de tais cantigas terem sido escritas pelo próprio rei. Joseph T. Snow¹²⁵ estudou com profundidade o envolvimento pessoal de Afonso X nas *Cantigas de Santa Maria*, destacando sobretudo a figura do “rei trovador”, que será discutida mais detalhadamente na seção 4.2.1 deste estudo.

Como já mencionado, o rei se faz presente em todos os textos oriundos de seu *scriptorium*, em alguns com maior grau de envolvimento, em outros aparecendo pelo menos no prólogo, como idealizador da obra. É natural que se reflita a respeito da forma pela qual se dá a representação real nesses textos, isto é, sobre **como** Afonso X é retratado. O que se pode inferir a partir disso diz respeito à possível intencionalidade dessa representação, caracterizando o que poderia ser chamado de caráter propagandístico em relação ao próprio poder monárquico. Porém, se isso de fato se verifica, então se deve supor que havia um público-alvo mínimo para essas obras, de forma que as imagens reais difundidas exercessem o efeito esperado. Quanto a isso, pode-se apenas especular, dada a falta de indícios mais concretos. Sabe-se, no entanto, que de alguns dos textos afonsinos – especialmente os legislativos – há uma quantidade considerável de cópias, tanto da época quanto posteriores, indicando um certo grau de difusão¹²⁶.

Entretanto, considerando-se que a grande maioria das pessoas era iletrada no século XIII, pode-se inferir que a obra afonsina tenha atingido uma parcela pequena da população, ficando restrita ao meio intelectualizado do período, apesar da intenção de

¹²⁵ Há uma série de artigos do professor norte-americano sobre esse assunto, dentre os quais podem ser citados como os mais representativos: SNOW, Joseph T. “The central rôle of the troubadour persona of Alfonso X in the Cantigas de Santa Maria”. In: **Bulletin of Hispanic Studies**, 56 (1979): p. 305-316; IDEM. “Alfonso X y las ‘Cantigas’: documento personal y poesía colectiva”. In: MONTROYA MARTÍNEZ, Jesús Montoya; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coords.). *El scriptorium alfonsí. Op. cit.*, p. 159-172; IDEM. “Alfonso X como segundo protagonista em sus Cantigas: últimas consideraciones”. In: PENNA, Rosa E.; ROSAROSSA, María A. (eds.). *Studia Hispanica Medievalia II. III Jornadas de Literatura Española Medieval*. Buenos Aires: Universidad Católica, 1992, p. 32-41.

¹²⁶ PROCTER, Evelyn S. *Alfonso X of Castile. Op. cit.*

Afonso X de transmitir os saberes para todo o seu povo (vide seção 4.2.2 deste estudo). No caso das obras legislativas, pelo menos do *Fuero Real*, que foi efetivamente difundido pelo reino com a intenção da aplicabilidade, esse público pode ter sido um pouco mais expressivo, sendo ampliado para as instituições jurídicas e administrativas encarregadas de colocá-lo em vigência.

Também a *Primera Crónica General* pode ter tido uma certa difusão na época, dado que apresenta fortes marcas de oralidade que podem, ainda que não necessariamente, remeter a uma transmissão oral. A grande maioria dessas marcas diz respeito ao narrador, que comumente aparece na terceira pessoa do plural, e podem ser evidenciadas em frases e expressões como “assi como dixiemos”¹²⁷, “assi como agora diremos”¹²⁸, “mas agora dexamos aqui de fablar desto, et tornaremos a contar nuestra estoria allí o la dexamos”¹²⁹. No entanto, faz-se igualmente presente um interlocutor na segunda pessoa do plural, o que pode ser apenas um recurso retórico, mas também pode sugerir a presença de um **público**, como nas seguintes frases: “muchos huessos de prophetas e de sanctos que uos non podriemos todos aqui contar”¹³⁰, “como lo oyredes todauia adelant en esta estoria”¹³¹, “mas agora dexamos aqui de fablar desto et contaruos emos de los fechos de los moros de Espanna”¹³², “assi como oydes”¹³³, “este conde Garçi Ferrandez, de que uos fablamos”¹³⁴, “asi como adelante oyredes en esta estoria en so logar o fabla dello”¹³⁵,

¹²⁷ “Assim como dissemos”. PCG, II, cap. 581, p. 331.

¹²⁸ “Assim como agora diremos”. PCG, II, cap. 588, p. 335.

¹²⁹ “Mas agora deixamos aqui de falar disto e voltaremos a contar nossa historia ali onde a deixamos”. PCG, II, cap. 571, p. 326.

¹³⁰ “Muitos ossos de profetas e de santos que vos não poderíamos todos aqui contar”. PCG, II, cap. 614, p. 348.

¹³¹ “Como o ouvireis ainda adiante nesta historia”. PCG, II, cap. 629, p. 359.

¹³² “Mas agora deixamos aqui de falar disto e contar-vos-emos dos feitos dos mouros da Espanha”. PCG, II, cap. 652, p. 372.

¹³³ “Assim como ouvís”. PCG, II, cap. 699, p. 403.

¹³⁴ “Esse conde García Fernández, de que vos falamos”. PCG, II, cap. 730, p. 427.

¹³⁵ “Assim como adiante ouvireis nesta história no lugar em que fala disto”. PCG, II, cap. 732, p. 429.

“como de suso auedes oydo”¹³⁶, “et dixiemosle assi por que los que oyeren esta estoria quel connosçan melhor por este nombre”¹³⁷.

Não se pode afirmar com certeza se houve uma prática de narração oral dessa crônica e em que ambientes isso poderia ocorrer, isto é, qual a amplitude de sua difusão. Quanto à produção poética afonsina, porém, a situação é bastante diferenciada, uma vez que a transmissão da poesia, sobretudo devido ao papel desempenhado pela música, ocorria de forma predominantemente oral¹³⁸. Dos poemas profanos, compilados *a posteriori*, não há registro das melodias que os acompanhavam¹³⁹, enquanto que os códices das *Cantigas de Santa Maria* constituem a maior coleção de música medieval ibérica não-litúrgica. Isso consiste em um forte indício de que esses poemas – na verdade, *cantigas*, isto é, poemas feitos para serem **cantados** – eram de fato executados, o que também implica na existência inegável de um **público**. Como é afirmado no prólogo A da obra, o rei Afonso X “fezo cantares e sões saborosos de cantar”¹⁴⁰.

Da mesma forma que o “autor”, como exemplificado acima, o público também se encontra referenciado nos próprios textos dos poemas e é constituído não apenas enquanto leitor implícito, mas quase como um “ouvinte explícito”, de forma semelhante ao que ocorre na *Primera Crónica General*, como comentado acima. Eis alguns exemplos:

Mais oyredes maravilla fera.¹⁴¹

E sobr' aquest' un miragre vos rogo que me ouçade

¹³⁶ “Como acima haveis ouvido”. *Ibid.*

¹³⁷ “E o chamamos assim para que os que ouvirem esta história o conheçam melhor por esse nome”. PCG, II, cap. 747, p. 445.

¹³⁸ ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz, Literatura Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, 324 p.

¹³⁹ Note-se que o Cancioneiro da Ajuda, conforme edição crítica de Carolina Michäelis de Vasconcellos (*Cancioneiro da Ajuda*, 2 v., Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, [1904 Halle, Max Niemeyer] 1990), ficou incompleto em sua forma final, na qual se percebe que foi deixado um espaço reservado à notação musical, bem como à inclusão de iluminuras.

¹⁴⁰ “Fez cantares e sons prazerosos de se cantar”. CSM A, I, p. 1, v. 25-26.

¹⁴¹ “Mas ouvireis uma grande maravilha”. CSM 105, II, p. 11-15, v. 49.

que fezo Santa Maria; e se y mentes parades,
oiredes maravilla mui grand¹⁴².

Mais agora oyredes a mui gran façanna
que ali mostrou a Virgen.¹⁴³

Com' agora oyredes, se quiserdes ascoitar.¹⁴⁴

E por aquest' un miragre vos direi, de que sabor
averedes poi-l' oirdes, que fez en Rocamador
a Virgen Santa Maria, Madre de Nostro Sennor;
ora oyd' o miragre, e nos contar-vo-lo-emos.¹⁴⁵

Que vos contarei ora, se me for ascuitado.¹⁴⁶

De como vos diremos.¹⁴⁷

E daquest' un gran miragre direi, onde devoçon
averedes poi-l' oyrdes.¹⁴⁸

Com' agora diremos.¹⁴⁹

É interessante notar que o eu lírico do poema, que aparece tanto na primeira pessoa do singular como na do plural, dirige-se a um interlocutor, sempre no plural, e pede para ser ouvido.

Aos dois elementos das *Cantigas de Santa Maria* já mencionados, a música e o “ouvinte explícito”, soma-se o fato de o próprio rei, em seu testamento, expressar o desejo de que as cantigas fossem executadas após a sua morte:

Otrosi mandamos que todos los libros de los cantares de los miraglos e de loor de Sancta Maria sean dados en aquella eglesia o el nuestro cuerpo fuere enterrado e que los fagan cantar en las fiestas de Sancta Maria o de Nuestro Señor.¹⁵⁰

¹⁴² “E sobre isto um milagre vos rogo que me ouçais que fez Santa Maria; e se prestardes atenção, ouvireis maravilha mui grandê”. CSM 205, II, p. 265-267, v. 12-14.

¹⁴³ “Mas agora ouvireis a mui grande façanha que ali fez a Virgen”. CSM 222, II, p. 305-306, v. 41-42.

¹⁴⁴ “Como agora ouvireis, se quiserdes escutar”. CSM 236, II, p. 339-340, v. 9.

¹⁴⁵ “E por isso vos direi um milagre, do qual haveis prazer em ouvi-lo, que fez em Rocamador a Virgem Santa Maria, Mãe de Nosso Senbor; agora ouvi o milagre, e nós vo-lo contaremos”. CSM 8, I, p. 26-27, v. 7-10.

¹⁴⁶ “Que vos contarei agora, se me for escutado”. CSM 315, III, p. 169-170, v. 8.

¹⁴⁷ “De como vos diremos”. *Idem*, v. 15.

¹⁴⁸ “E disto um grande milagre direi, de que haveis devoção ao ouvi-lo”. CSM 337, III, p. 223-224, v. 5-6.

¹⁴⁹ “Como agora diremos”. CSM 71, I, p. 209-211, v. 23.

¹⁵⁰ “Também mandamos que todos os livros dos cantares dos milagres e de louvor à Santa Maria sejam dados àquela igreja onde nosso corpo for enterrado e que os façam cantar nas festas de Santa Maria ou de Nosso Senbor”. “Testamento de

Essa afirmação de Afonso X, além de apontar para a grande probabilidade de que os poemas tivessem sido executados, faz menção a um determinado tipo de evento em que isso ocorreria, as “fiestas de Sancta Maria o de Nuestro Señor”. De fato, as festividades eram ocasiões em que um grande número de pessoas se reunia e nas quais havia muita música e dança. Neste sentido, Joseph T. Snow¹⁵¹ chama a atenção para a cantiga de número 409, cujo refrão diz “cantando e con dança / seja por nos loada / a Virgen corõada”, à qual podem ser somados também os seguintes trechos de outros poemas: “A Virgen Santa Maria / todos a loar devemos / cantand’ e con alegria”¹⁵² e “Dereit’ é que loemos a que todos los santos / loan dias e noites con mui fremosos cantos”¹⁵³. A cantiga 409 também alude a um possível destinatário idealizado, referindo-se a “oradores”, “religiosos”, “cavaleiros”, “donas onrradas”, “donzelas”, “escudeiros”, “burgeses”, “cidadãos”, “aldeãos”, “mesteirae”, “ruãos” e “mercadeiros”, afirmando que todos juntos, “alçand’ as mãos”, devem louvar a Virgem¹⁵⁴.

Partindo dos indícios de que as cantigas eram de fato cantadas, resta averiguar a extensão dessa difusão. A partir da análise dos textos – cuja maioria contém trechos dialogados entre diferentes personagens – e das iluminuras que os acompanham – em algumas das quais são representados, além dos músicos, também dançarinos –, John E.

Afonso X de 10 de janeiro de 1284”. In: SOLALINDE, Antonio G. *Antología de Alfonso X, el Sabio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.

¹⁵¹ SNOW, Joseph T. “‘Cantando e con dança’: Alfonso X, King David, the Cantigas de Santa Maria and the Psalms”. In: **La Coronica**, 27-2 (spring 1999), p. 61-73. Deve-se mencionar aqui também a presença no cancionero mariano das “cantigas das cinco festas de Santa Maria” e das “festas de Nostro Sennor”, cujo conteúdo, porém, não faz referências à realização propriamente dita dessas festividades, mas sim às suas motivações, baseadas na doutrina cristã.

¹⁵² “*A Virgen Santa Maria, todos louvar devemos, cantando e con alegria*”. CSM 8, I, p. 26-27, v. 3-5.

¹⁵³ “*É justo que louvemos a que todos os santos louvam dias e noites con cantos muito belos*”. CSM 220, II, p. 301, v. 15-16.

¹⁵⁴ “*Oradores, religiosos, cavaleiros, donas honrradas, donzelas, escudeiros, burgueses, cidadãos, aldeões, artesãos, homens da cidade e mercadores*”. CSM 409, III, p. 377-379, v. 51-52, 66-67 e 81-85.

Keller interroga-se sobre uma possível encenação dramática dos poemas, que poderia ser realizada tanto no âmbito privado da corte como nessas festas acima mencionadas, e que o autor denomina de “ópera incipiente”¹⁵⁵. Apesar de alguns dos argumentos de Keller serem bastante convincentes, esse é um aspecto ainda pouco explorado a respeito das *Cantigas de Santa Maria* e que mereceria maior aprofundamento.

Dois elementos, no entanto, poderiam constituir-se como um obstáculo para tais inferências nos poemas, e ambos estão relacionados com a questão da compreensão dos textos. O primeiro deles é o idioma da composição, o galego-português, e não o castelhano, língua utilizada em todas as outras obras produzidas pelo *scriptorium* afonsino. O fato, mencionado pela maioria dos estudiosos da obra afonsina¹⁵⁶, de que o galego-português era a língua tradicionalmente utilizada pela lírica trovadoresca ibérica é razoavelmente aceitável como justificativa dessa escolha. Manuel González Jiménez destaca a valorização do uso de idiomas filiados aos reinos submetidos à coroa castelhana na lírica trovadoresca peninsular, em detrimento do provençal, que era usado por trovadores catalães e italianos. O autor comenta:

Ello fue, probablemente, efecto de la moda o de una revalorización de lo ‘nacional’ frente a lo foráneo o, tal vez, consecuencia de la propia educación de Alfonso, que podía considerar el gallego como su lengua materna. El hecho es que la corte trovó en gallego, y el propio rey-poeta se sirvió de esta lengua para competir con sus trovadores y juglares cortesanos en las justas poéticas y para expresar sus más profundos sentimientos humanos y religiosos.¹⁵⁷

No entanto, é pertinente a questão sobre o grau de compreensão dos textos

¹⁵⁵ KELLER, John E. “Drama, Ritual and Incipient Opera in Alfonso’s Cantigas”. In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 72-89.

¹⁵⁶ Vide, apenas para citar um exemplo, O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*

¹⁵⁷ “Isso foi, provavelmente, efeito da moda ou de uma revalorização do ‘nacional’ frente ao estrangeiro ou, talvez, consequência da própria educação de Afonso, que podia considerar o galego como sua língua materna. O fato é que a corte encontrou em galego, e o próprio rei-poeta se serviu desta língua para competir com seus trovadores e jograis da corte nas justas poéticas e para expressar seus mais profundos sentimentos humanos e religiosos”. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio*. *Op. cit.*, p. 359.

cantados em galego-português por parte de um público predominantemente de fala castelhana. Na ausência de maiores subsídios para resolver essa questão, pode-se partir do fato de que, em princípio, os dois idiomas não apresentavam divergências tão grandes quanto seus correspondentes modernos a ponto de impossibilitar os atos comunicativos. Além disso, a própria existência de uma lírica em galego-português – e atente-se para o fato de esta ser consideravelmente vasta – é, por si só, um indício de uma demanda local neste sentido, ou seja, daquilo que a teoria da recepção denomina de “horizonte de expectativas do gênero”¹⁵⁸.

O segundo problema relacionado à compreensão dos textos é de ordem estrutural, e diz respeito à prosódia, ao uso de *enjambements*, e à separação de sílabas. A complexidade desses elementos exigiria um aprofundamento que foge ao âmbito deste trabalho, mas a sua relevância para as questões aqui apresentadas torna imperativa sua menção.

O *enjambement*, isto é, a colocação, “no verso seguinte, de uma ou mais palavras que completam o sentido do verso anterior”¹⁵⁹, é um processo poético utilizado de forma generalizada no cancionero marial de Afonso X, assim como não constitui nenhuma raridade ou exceção na lírica ocidental. O que chama a atenção no caso afonsino são os *enjambements* entre estrofes, considerando-se que as mesmas são intercaladas pelo refrão (existente na grande maioria dos poemas aqui estudados). O exemplo da cantiga 276 pode ajudar a clarear essa questão:

*Quena Virgen por sennor
tever, de todo mal guarrá.*

Ond’ un miragre que fez

¹⁵⁸ MENEGHETTI, Maria Luisa. *Il pubblico dei trovatori. Ricezione e riuso dei testi lirici cortesi fino al XIV secolo*. Modena: Mucchi, 1984, 363 p.

¹⁵⁹ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

vos direi, saboroso,
 en Prad' a Sennor de prez,
 en un logar viçoso,
 u á
Quena Virgen por sennor...

Hüa ssa eigrej' aly,
 mui fremosa capela,
 en que fez, com' aprendi,
 esta que nos caudela
 e dá
Quena Virgen por sennor...

Saude e salvaçon,
 que deu a un monteiro
 que na ssa eigreja 'nton
 entrou mui deanteiro
 alá
Quena Virgen por sennor...

U viu os synos estar
 e foi que os tangesse,
 mais un deles se britar
 foi e caeu sobr' esse.¹⁶⁰

Como se pode observar, no próprio refrão do poema há um *enjambement* normal, pois o verbo da oração só aparece no segundo verso, fazendo com que haja um encadeamento entre os dois versos. Isso ocorre internamente também nas estrofes do poema. Porém, há *enjambements* entre todas as quatro estrofes acima citadas, procedimento, esse sim, raro, tanto nas *Cantigas de Santa Maria* como na poesia em geral. Tal recurso poético, ocorrendo assim entre estrofes separadas por um refrão, pode dificultar a compreensão do texto do poema quando transmitido oralmente, mas, dada a raridade desse fenômeno em toda a coleção mariana afonsina, pode-se inferir que essa característica não chega a constituir um obstáculo para um possível público ouvinte.

O mesmo ocorre com a separação de sílabas entre os versos. Os casos observados

¹⁶⁰ “*Quem a Virgem por senhora tiver, de todo mal será curado. Pois um milagre que fez vos direi, prazeroso, em Prado a Senhora valorosa, em um lugar agradável onde há [refrão] uma sua igreja ali, mui formosa capela, em que fez, como aprendi, esta que nos comanda e dá [refrão] saúde e salvação, que deu a um monteiro que na sua igreja então foi um dos primeiros a entrar lá [refrão] onde viu os sinos estar e foi que os tocasse, mas um deles se rompeu e caiu sobre esse*”. CSM 276, III, p. 73-75, v. 3-26.

geralmente resumem-se à separação de pronomes átonos em ênclises (como em “Desto un miragre dizer- / vos quero”¹⁶¹), o que não representa um problema muito grande. Também há casos de advérbios de modo em que o sufixo “mente” é separado, como em “sobiu a filla primeyra- / mente, e depois a madre”¹⁶². Muito raras são as ocorrências de uma separação mais brusca entre as sílabas de uma palavra, como “conver- / tendo”¹⁶³, “ser- / vo”¹⁶⁴, “ora- / çon”¹⁶⁵, “ni- / hũa”¹⁶⁶, “veja- / mo-la”¹⁶⁷ e “San- / ta Maria”¹⁶⁸, que aparecem internamente nas estrofes. Os únicos casos de separação de sílabas entre as estrofes são de pronomes átonos em ênclise e de advérbios de modo com separação do sufixo. De qualquer forma, a extrema raridade dos casos minimiza o problema que esse fato constitui em relação à compreensão dos textos.

No que diz respeito à prosódia, há, no momento, ainda menos elementos disponíveis para que seja feita uma avaliação adequada. Porém, pode-se afirmar com relativa convicção que deslocamentos na acentuação das palavras ocasionados pela acentuação rítmica de canções são absolutamente comuns no que hoje chamamos de “música popular”, e certamente o eram também, talvez ainda mais, na música profana medieval, raramente caracterizando um obstáculo a que a essência do texto transmitido fosse compreendida. É importante salientar que essas observações apontam para a probabilidade de, no processo composicional das *Cantigas de Santa Maria* – sobre o qual se pode apenas tecer especulações –, o conteúdo do texto estar subordinado à rigidez das formas poética (incluindo os esquemas métricos e rítmicos) e musical (estruturas rítmicas e

¹⁶¹ “Sobre isto quero dizer-vos um milagre”. CSM 99, I, p. 283-284, v. 4-5.

¹⁶² “Subiu a filha primeiramente e depois a mãe”. CSM 383, III, p. 331-333, v. 42-43.

¹⁶³ CSM 56, I, p. 160-161, v. 39-40.

¹⁶⁴ *Idem*, v. 41-42.

¹⁶⁵ “Oração”. CSM 32, I, p. 95-96, v. 12-13.

¹⁶⁶ “Nenhumá”. CSM 121, II, p. 58-59, v. 21-22.

¹⁶⁷ CSM 139, II, p. 110-111, v. 17-18.

¹⁶⁸ CSM 292, III, p. 110-113, v. 77-78.

frasais).

* * *

A principal idéia proposta pelo presente estudo, como já reiterado, diz respeito à possibilidade de se avaliar o caráter propagandístico da obra afonsina. Neste sentido, as *Cantigas de Santa Maria* – por se tratar de uma obra literária que desfrutou de uma transmissão oral – constituem a compilação afonsina que demonstra maior potencial propagandístico. No entanto, essa leitura só é possível devido à forte presença do rei nessa obra, retratado tanto nos textos como nas iluminuras, donde se pode inferir, como se procurará demonstrar nos demais capítulos deste trabalho, que as imagens do poder real que integram o pensamento político de Afonso X e que foram difundidas através de seus textos, poderiam ser interpretadas como uma tentativa de legitimar e fortalecer o seu projeto centralizador.

Partindo de premissas análogas, Maricel Presilla relaciona a provável execução das cantigas afonsinas com a difusão de mensagens políticas a um grande público:

If the *Cantigas* were in fact performed, each performance could be constructed as an act of thanksgiving, as a ratification of Alfonso's faith in the Virgin, and an effective way to make public the important political messages encoded in some of the *Cantigas*. The performances of the miracles at court gatherings probably would have allowed troubadours and minstrels – the ever present popularizers of culture – to transmit their content to the rest of society.¹⁶⁹

¹⁶⁹ “Se as *Cantigas* eram de fato executadas, cada performance poderia ser elaborada como um ato de ação de graças, como uma ratificação da fé de Afonso na Virgem e como uma maneira eficaz de tornar públicas as importantes mensagens políticas codificadas em algumas das *Cantigas*. A execução dos milagres em reuniões da corte provavelmente teria permitido que trovadores e menestres – os sempre presentes popularizadores da cultura – transmitissem seu conteúdo para o resto da sociedade”. PRESILLA, Maricel. “The image of death and political ideology in the *Cantigas de Santa Maria*”. In: KATZ, I.; KELLER, J. E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria*. Op. cit., p. 422.

Sobre a representação do rei nas iluminuras das *Cantigas de Santa Maria*¹⁷⁰, José Manuel Nieto Soria afirma tratar-se do primeiro grande programa iconográfico representando um monarca castelhano, “où se mêlent inévitablement les images politique et religieuse du souverain, présenté en contact avec l’image de la Vierge à la fois comme l’autre protagoniste du texte littéraire et comme sa matérialisation visuelle”¹⁷¹.

Também no que concerne à iconografia das *Cantigas de Santa Maria*, Francisco Corti trata da instigante questão a respeito do acesso aos livros. Afinal, que função teriam códices tão ricamente ilustrados como T e F se toda essa opulência visual não pudesse ser contemplada? Corti reconhece que o contato visual com livros miniados restringia-se a círculos muito estreitos, mas destaca uma ampliação das possibilidades a partir do século XIII. Partindo do trecho do testamento de Afonso X acima citado, onde o rei pede que os livros das cantigas fiquem na igreja onde seu corpo for enterrado, o autor afirma, a respeito dos manuscritos T e F, que “es muy probable que hayan sido contemplados por respetable número de personas, constituyendo así un caso excepcional para un códice áulico”¹⁷².

Joseph T. Snow acredita que Afonso X tenha legado à posteridade uma espécie de “auto-retrato” nas *Cantigas de Santa Maria*, considerada a obra afonsina mais auto-

¹⁷⁰ É importante destacar que outras obras afonsinas também contêm iluminuras representando o rei, cujo valor não pode ser desprezado, embora nem de longe possam assemelhar-se à magnitude das ilustrações dos códices das *Cantigas de Santa Maria*. Infelizmente, as possibilidades atuais de acesso a essas imagens são consideravelmente restritas.

¹⁷¹ “Onde se fundem inevitavelmente as imagens política e religiosa do soberano, apresentadas em contato com a imagem da Virgem, por vezes como outro protagonista do texto literário e como sua materialização visual”. NIETO SORIA, José Manuel. “Église et Religion durant la gènesse de la monarchie hispanique: propagande et légitimation en Castille (XIIIe-XVIe siècle)”. In: ELLENUS, Allan (dir.) *Iconographie, propagande et légitimation*. Traduit de l’anglais par Laurent Bury, texte français établi par Gérard Sabatier. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 123-138. Aqui, p. 131.

¹⁷² “É muito provável que tenham sido contemplados por um respeitável número de pessoas, constituindo assim um caso excepcional para um códice áulico”. CORTI, Francisco. “Narrativa visual de la enfermedad en las ‘Cantigas de Santa María’”. In: **Cuadernos de Historia de España**, LXXV (Buenos Aires, 1998-1999), p. 85-115. Aqui, p. 86.

biográfica:

Me parece claro que Alfonso, por los muchos años invertidos en el proyecto de las *Cantigas*, por el interés en que se cantaran antes e después de su muerte, por el grado de esmero prodigado en una primera versión de unas cien cantigas y sus sucesivas re-elaboraciones hasta finalizar en el Códice Rico, por sus muchas apariciones en la iconografía de éste último, y por su auto-inscripción en lo que hubiera sido – sin ella – una elegante antología (como los demás mariales) de milagros y loores unidos sólo por la figura de la Virgen, logró legarnos un retrato de sí mismo. Me consta que es el retrato espiritual con el que él mismo quería que se le recordara. [...] El Alfonso que vemos en las *Cantigas* es, por cierto, un Alfonso idealizado, un producto de su intimidad, de su autoestima, de su deseo de ser reconocido, al menos por su “Sennor das sennores”, como ente leal, devoto, religioso. Es un Alfonso que no podemos así visualizar ni conceptualizar en ninguna otra obra que haya salido de su Scriptorium.¹⁷³

Snow enfatiza o desejo de Afonso de ser reconhecido como um rei devoto. Certamente, a partir da análise não apenas das *Cantigas de Santa Maria*, mas também dos demais textos afonsinos, poderiam ser a esse acrescidos dois outros desejos expressos de reconhecimento: de Afonso enquanto rei justo e enquanto rei sábio. Tais imagens serão exploradas nos capítulos subseqüentes.

¹⁷³ “Parece-me claro que Afonso, pelos muitos anos investidos no projeto das *Cantigas*, pelo interesse em que fossem cantadas antes e depois de sua morte, pelo grau de esmero despendido em uma primeira versão de cem cantigas e suas sucessivas reelaborações até finalizar no Códice Rico, por suas muitas aparições na iconografia deste último e por sua auto-inscrição no que teria sido – sem ela – uma elegante antologia (como os demais mariais) de milagres e louvores unidos somente pela figura da Virgem, teve êxito em legar-nos um retrato de si mesmo. Consta-me que é o retrato espiritual com que ele mesmo gostaria de ser lembrado. Não é precisamente o “retrato” que um historiador, prestando atenção aos documentos e outros testemunhos de seu reinado, apresentaria. [...] O Afonso que vemos nas *Cantigas* é, por certo, um Afonso idealizado, um produto de sua intimidade, de sua auto-estima, de seu desejo de ser reconhecido, ao menos por sua “Sennor das sennores”, como um ser leal, devoto, religioso. É um Afonso que não podemos assim visualizar nem conceituar em nenhuma outra obra que tenha saído de seu scriptorium”. SNOW, Joseph T. “Alfonso X y las ‘Cantigas’”. *Art. cit.*, p. 162-163.

2 REX CHRISTIANUS

*Onde el Rey que conosce a Dios verdaderamente
e le ama por la grand bondad que en el es,
e teme le segund el su grãd poder,
es complidamente Christiano.*¹

2.1 Rex et sacerdos

As monarquias medievais francesa e inglesa – como já demonstrado por um grande número de estudos, além dos clássicos de Bloch e Kantorowicz² – caracterizavam-se pelo alto grau de sacralização dos monarcas, que eram considerados como quase sacerdotes e a quem eram atribuídos poderes de cura e a realização de milagres. No caso castelhano, a maioria dos estudos aponta para uma significativa e gradual dessacralização real desde o período visigótico até o fim da Idade Média. Tal observação levou grande parte dos hispanistas a defender a idéia do “caráter secular da monarquia castelhana”³.

Para que essa questão seja esclarecida, é necessário compreender em primeiro lugar quais eram os elementos que conferiam a sacralidade e o caráter quase sacerdotal aos reis medievais. Conforme sintetiza Adeline Rucquoi, tais elementos consistiam:

- a) na utilização de objetos carregados com um poder simbólico, quase mágico;
- b) na existência de um panteão real que remetesse à linha dinástica;
- c) na atribuição de poderes milagrosos ao rei;

¹ “Por isso, o Rei que conhece a Deus verdadeiramente, e ama-o pela grande bondade que nele há, e teme-o pelo seu grande poder, é inteiramente Cristão”. Partida II, Título II, Lei II.

² BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos – o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Traduzido por Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, [1924] 1993, 433 p.; KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei – um estudo sobre teologia política medieval*. Traduzido por Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, [1957] 1998, 547 p. Um exemplo do interesse da historiografia mais recente pelo tema é o colóquio organizado por Alain Boureau e Claudio-Sergio Ingerflom em 1989, que resultou na publicação *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l’EHESS, 1992, 165 p.

³ O’CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria – a poetic biography*. Col. The Medieval Mediterranean – peoples, economies and cultures, 400-1453, vol. 16. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998, p. 72-76.

d) na existência de gestos e cerimoniais aos quais eram atribuídos significados especiais⁴.

No entanto, há divergências entre os historiadores sobre quais seriam os principais elementos que caracterizavam uma monarquia sagrada, sendo que estes apontados por Rucquoi não são aceitos de forma unânime⁵. Apesar disso, constituem um bom ponto de partida para a discussão da questão aqui abordada, pelo menos no que diz respeito à sacralidade conferida através de um ritual ou cerimonial.

2.1.1 As insígnias do poder real

Rucquoi nega, de um modo geral, a existência de elementos sacralizadores em Castela, mas admite que “no por ello dejaron de existir, en la península ibérica, conceptos, objetos y ritos capaces de fomentar el sentimiento nacional y de realzar el papel de la monarquía dentro del reino”⁶. De fato, como demonstrou Schramm⁷, os objetos simbólicos do poder real, especialmente a coroa, não estavam totalmente ausentes na monarquia castelhana, como a idéia de uma “monarquia laica” poderia fazer crer.

Especificamente no caso de Afonso X, um estudo das miniaturas que ilustram os textos produzidos em seu *scriptorium* real pode revelar a utilização de uma grande variedade de objetos simbólicos: a coroa, o trono, a espada da justiça, o cetro e a águia

⁴ RUCQUOI, Adeline. “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”. In: **Temas Medievales**, 5 (Buenos Aires, 1995), p. 163-186. Aqui, p. 182.

⁵ Vide, por exemplo, a crítica de NIETO SORIA, José Manuel. “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”. In: **Anuario de Estudios Medievales**, 27 (1997), p. 43-101, especialmente a nota nas p. 99-100.

⁶ “Não por isso deixaram de existir, na Península Ibérica, conceitos, objetos e ritos capazes de fomentar o sentimento nacional e de realçar o papel da monarquia dentro do reino”. *Ibid.*

⁷ SCHRAMM, Percy E. *Las insígnias de la realeza en la edad media española*. Tradução e prólogo de Luis Vázquez de Parga. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960, 134 p.

imperial⁸. Destes, a coroa era o objeto mais comumente utilizado pela iconografia medieval para identificar o soberano, fato que pode ser constatado, por exemplo, nas iluminuras das *Cantigas de Santa Maria*. Um exemplo curioso é a cantiga de número 209 onde o rei, mesmo jazendo enfermo em seu leito real, não deixa de ser ilustrado usando a coroa em sua cabeça⁹.

Afonso X provavelmente possuía mais de uma coroa: uma delas é mencionada por Diego Ortiz de Zúñiga, que relatou que em 1579, quando o sepulcro real foi aberto, foram encontrados uma espada, um cetro, uma coroa e um báculo imperial (tais objetos devem ter sido removidos posteriormente, pois desapareceram); em 1282, Afonso X deu uma coroa aos merínidas do Marrocos em troca de um empréstimo; e ainda são mencionadas outras coroas em seu testamento, que deveriam pertencer a seu herdeiro¹⁰. A coroa de Sancho IV, encontrada em seu sepulcro na catedral de Toledo, provavelmente era uma dessas coroas e, como indica Schramm¹¹, teria pertencido a Afonso VIII.

Ainda sobre a utilização desses objetos simbólicos pela monarquia castelhana, afirma Rucquoi:

Espada, corona y cetro son los símbolos que los reyes ibéricos comparten con los demás reyes y a los que se daba quizás el mismo valor que en el resto de las monarquías medievales – no vayamos a caer en el anacronismo de considerar a los monarcas hispánicos medievales como los representantes de una racionalidad propia de los siglos XVIII y XIX.¹²

⁸ O'CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas*. *Op. cit.*, p. 69.

⁹ CORTI, Francisco. “Narrativa visual de la enfermedad en las ‘Cantigas de Santa María’”. *In: Cuadernos de Historia de España*, LXXV (Buenos Aires, 1998-1999), p. 85-115.

¹⁰ “Testamento de Afonso X de 10 de janeiro de 1284”. *In: SOLALINDE, Antonio G. Antología de Alfonso X, el Sabio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980; O'CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas*. *Op. cit.*, p. 69.

¹¹ SCHRAMM, Percy E. *Las insignias de la realeza*. *Op. cit.*, p. 41-55.

¹² “Espada, coroa e cetro são os símbolos que os reis ibéricos compartilham com os demais reis e aos quais se dava talvez o mesmo valor que no resto das monarquias medievais – não vamos cair no anacronismo de considerar os monarcas hispánicos medievais como os representantes de uma racionalidade própria dos séculos XVIII e XIX”. RUCQUOI, Adeline. “De los reyes...”. *Art. cit.*, p. 180.

Naturalmente, como a própria autora aponta a seguir, apenas o uso de objetos que simbolizavam o poder real – ou mesmo imperial, como no caso de Afonso X – não indicam a conferência de sacralidade ao rei: “Ahora bien, si no hay rey sin corona, tampoco la existencia de ésta implica necesariamente una cerimonia específica de coronación y un valor casi mágico atribuido a dicho símbolo”¹³.

2.1.2 O panteão real

Quanto à existência de um panteão real, as informações que a *Primera Crónica General* fornece indicam que, no período pós-visigótico castelhano até o reinado de Afonso X, foco deste estudo, não houve um centro, mas sim vários centros que se modificavam conforme avançava a Reconquista. Dessa forma, o primeiro local de sepultamento dos reis identificado é Oviedo, onde a maior parte dos monarcas desde o reinado de Pelayo (722-737)¹⁴ até o de García I (910-914)¹⁵ foi sepultada. A partir de Ordoño II (914-924)¹⁶, que restabeleceu a sede episcopal em León, até Fernando I (1037-1065)¹⁷, que foi o primeiro rei de León e Castela, o centro das exéquias reais passou a ser León. Após este período, Afonso VII (1109-1157)¹⁸ e Sancho III de Castela (1157-1158)¹⁹ foram enterrados em Toledo, os reis de Castela Afonso VIII (1158-1214)²⁰ e Henrique I (1214-1217)²¹ no monastério de Las Huelgas, em Burgos, os reis de León Fernando II

¹³ “Pois bem, se não há rei sem coroa, tampouco a existência desta implica necessariamente em uma cerimônia específica de coroação e em um valor quase mágico atribuído a tal símbolo”. *Ibid.*

¹⁴ PCG, II, cap. 577, p. 329.

¹⁵ PCG, II, cap. 669, p. 383.

¹⁶ PCG, II, cap. 677, p. 386-387.

¹⁷ PCG, II, cap. 813, p. 493-495.

¹⁸ PCG, II, cap. 982, p. 661-663.

¹⁹ PCG, II, cap. 987, p. 666-668.

²⁰ PCG, II, cap. 1024, p. 707-708.

²¹ PCG, II, cap. 1028, p. 712-713 e cap. 1030, p. 714-715.

(1157-1188)²² e Afonso IX (1188-1230)²³ na catedral de Santiago de Compostela e, após a reunificação dos reinos de León e Castela, Fernando III (1217-1252)²⁴ e Afonso X (1252-1284)²⁵ foram sepultados em Sevilha.

As cidades mencionadas, especialmente Oviedo, León, Toledo e Sevilha, estavam envolvidas na questão da ausência de uma capital fixa ou “cidade real” – que não apenas abrigasse o panteão real mas também se constituísse como a sede da corte – e na disputa entre diferentes sedes episcopais pela primazia²⁶. Assim, o que se observa em Castela é uma espécie de “migração” da capital, geralmente motivada por questões políticas.

A este respeito, Nieto Soria tece uma crítica ao artigo de Rucquoi em que ela aponta a ausência de panteão real em Castela como um dos fatores para não se considerar a monarquia castelhana sagrada:

Con respecto a la ausencia de panteón real [...], supongo que su ausencia en el caso hispánico será consecuencia de que, una vez más, el establecimiento de un modelo de panteón real de inspiración francesa entorpece la calificación de tales para los hispánicos. De cualquier manera, confío en que esta particular exigencia no sea razón suficiente para negar la condición de panteones reales a lugares como San Isidoro de León, Reyes Viejos y Reyes Nuevos de Toledo, Cartuja de Miraflores, Capilla Real de Granada o monasterio de Poblet, entre otros.²⁷

²² PCG, II, cap. 996, p.675-676.

²³ PCG, II, cap. 1038, p. 722-723.

²⁴ PCG, II, cap. 1133, p. 773 e cap. 1134, p. 773-774.

²⁵ *Chronicle of Alfonso X*, Translated by Shelby Thacker and José Escobar. Introd. by Joseph F. O’Callaghan. Studies in Romance Languages, 47. Lexington: University of Kentucky, 2002, 267 p. Aqui, cap. 77, p. 250-259.

²⁶ LINEHAN, Peter. *History and the Historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon, 1993, 724 p.

²⁷ “No que diz respeito à ausência de panteão real [...], suponho que sua ausência no caso hispânico seja consequência de que, uma vez mais, o estabelecimento de um modelo de panteão real de inspiração francesa entorpece a qualificação de tais para os hispánicos. De qualquer maneira, confio em que esta particular exigência não seja razão suficiente para negar a condição de panteões reais a lugares como San Isidoro de León, Reyes Viejos y Reyes Nuevos de Toledo, Cartuja de Miraflores, Capilla Real de Granada ou o monastério de Poblet, entre outros”. NIETO SORIA, José Manuel. “Origen divino, espíritu laico y poder real”. *Art. cit.*, nota nas p. 99-100.

2.1.3 O poder taumatúrgico

A questão da crença na capacidade real de operar milagres tem sido, desde a publicação de *Os reis taumaturgos*, de Bloch, um dos focos de atenção dos historiadores que estudam a sacralidade régia. De fato, a crença no poder taumatúrgico real derivava diretamente das cerimônias que conferiam ao rei o caráter sagrado e legitimavam sua capacidade de realizar milagres de cura. No caso da Castela baixo-medieval, praticamente não há referências documentais que comprovem a presença dessa crença. Talvez, dos elementos de sacralidade levantados por Rucquoi, este seja o que mais indubitavelmente diferencia os reinos ibéricos da França, da Inglaterra e mesmo do Sacro-Império.

É interessante o fato de que a principal menção ao poder taumatúrgico nas fontes castelhanas esteja em uma obra afonsina, nas *Cantigas de Santa Maria*. A cantiga de número 321 narra a história de uma menina de Córdoba que padecia de uma enfermidade na garganta “a que chaman lanparões”²⁸. A mãe da menina procurou diversos médicos que não conseguiram curá-la com nenhum medicamento, até que um “ome bõ”²⁹ lhe aconselhou que o acompanhasse e levasse a filha à presença do rei para curá-la, pois “todo-los reis crischãos an aquesto por vertude / que sol que ponnan sas mãos sobre tal door, saude / an”³⁰. O homem então contou ao rei o problema e este lhe respondeu: “Amigo, / a esto que me dizedes vos respond’ assi e digo / que o que me consellades sol non val un mui mal figo, / [...] ca dizedes que vertude ei, dizedes neicidade”³¹. O rei afirma que não tem o poder de cura e a solução por ele oferecida é, naturalmente, a cura

²⁸ “*A que chamam lanparões*”. *CSM* 321, III, p. 183-185, v. 12. Walter Mettmann, no glossário de sua edição das *Cantigas de Santa Maria*, define “*lanparões*” como escrófula, a doença sobre a qual se acreditava que os reis franceses e ingleses possuísem poder de cura. *CSM*, IV, p. 169.

²⁹ “*Homem bom*”. *CSM* 321, III, p. 183-185, v. 27.

³⁰ “*Todos os reis cristãos têm esta virtude, de apenas pôr as mãos sobre tal dor e curá-la*”. *Idem*, v. 31-33.

³¹ “*Amigo, a isto que me dizêis vos respondo assim e digo que o que me aconselhais não vale um figo podre, [...] pois se dizêis que tenbo virtude, dizêis um disparate*”. *Idem*, v. 40-42 e 45.

através da Virgem: a menina deve lavar a estátua de Maria com Cristo após a missa e tomar, por cinco dias seguidos – pois cinco são as letras “achadas / eno nome de Maria”³² –, a água utilizada para lavar a estátua no cálice que se encontra sobre o altar, “u se faz o sangui de Deus do vÿo da vÿa”³³.

Partindo do texto dessa cantiga, a maioria dos hispanistas que se ocupam da questão da sacralização da monarquia discute o problema do poder taumatúrgico real em Castela. Assim, Teófilo Ruiz afirma que, nesse poema, “Alfonso ridiculed the thaumaturgical claims of English and French kings and offers, as an alternative, what Américo Castro has described as Jewish-Muslim magic”³⁴, e segue, destacando a afirmação de Afonso de que os reis não têm poder de cura e o fato de que o Rei Sábio, “with his well-known interest in science and the occult, would rather trust the magical lore of the East (which for him was rational and scientific) than the hands of a king”³⁵.

José Manuel Nieto Soria desenvolveu uma série de estudos com enfoque em outros aspectos que seriam passíveis de conferir o caráter sagrado à monarquia castelhana e que não eram necessariamente os ritos observados na França e na Inglaterra. Apesar disso, admite que, no caso do poder taumatúrgico real, “no parece probable que desde la monarquía se pudiera amparar una creencia que supusiera que alguien poseyera de por si la cualidad milagrera de forma sistemática, tal como se pretendía, por ejemplo para los

³² “*Achadas no nome de Maria*”. *Idem*, v. 55-56.

³³ “*Onde se faz o sangue de Deus do vinho da vinha*”. *Idem*, v. 53.

³⁴ “*Afonso ridicularizou as pretensões taumatúrgicas dos reis franceses e ingleses e ofereceu, como alternativa, o que Américo Castro chamou de magia judaico-muçulmana*”. Publicado originalmente em francês: RUIZ, Teófilo F. “Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge”. In: **Annales E.S.C.**, 1984, p. 429-453. A versão do artigo aqui referenciada é a reedição em inglês: “Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages”. In: WILENTZ, S. (ed.). *Rites of power. Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*. Filadélfia: UPP, 1985, p. 109-144. Aqui, p. 128.

³⁵ “*Com seu sabido interesse pela ciência e pelo oculto, preferiria confiar no conhecimento mágico do Oriente (que para ele era racional e científico) do que nas mãos de um rei*”. *Ibid.*

reyes de Francia”³⁶. Tal constatação, de fato, é atualmente um consenso entre os historiadores e parte da falta de evidências que comprovem o contrário.

Rucquoi³⁷ critica tanto Ruiz como Nieto Soria, alegando que ambos analisam o caso castelhano partindo de uma comparação com os modelos francês e inglês, ora procurando afirmar as diferenças, como no caso de Ruiz, ora as semelhanças, como no caso de Nieto Soria. Joseph F. O’Callaghan afirma acreditar que o fato de Afonso X repudiar o poder de cura atribuído a ele e a todos os reis cristãos reflete um ceticismo natural que lhe seria característico. Sua visão coaduna com a de Ruiz ao constatar que o rei

[...] was a learned man, very much interested in science, who, while he was willing in the *Cantigas* to recognize that many miracles were performed by the Virgin Mary, was not prepared to claim the healing power for himself nor to acknowledge it in other monarchs whose human frailties he knew well.³⁸

Nieto Soria não acredita que a intenção de Afonso X fosse negar a existência de alguma relação entre o rei e a ação milagrosa no caso castelhano, mas sim de considerar como superstição “cualquier creencia en la virtud milagrera innata al ministerio regio en el caso de cualquier monarca, castellano o no, remitiendo tal facultad a un plano celestial”³⁹.

Além disso, o autor considera também a possibilidade de se interpretar esta cantiga

³⁶ “Não parece provável que, a partir da monarquia, se pudesse amparar uma crença que supunha que alguém possuísse por si próprio a capacidade de operar milagres de forma sistemática, tal como se pretendia, por exemplo para os reis da França”. NIETO SORIA, José Manuel. “Origen divino, espíritu laico y poder real”. *Art. cit.*, p. 67. É interessante observar que, em publicações anteriores, o autor defendia a existência da crença no poder taumatúrgico real em Castela, considerando o “rei taumaturgo” como uma das imagens do poder real em *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV)*. Madrid: Eudema, 1988, especialmente p. 67-71.

³⁷ RUCQUOI, Adeline. “De los reyes...”. *Art. cit.*, especialmente p. 165-166.

³⁸ “Era um homem sábio, muito interessado pela ciência, e que, ao mesmo tempo em que estava disposto a reconhecer, nas Cantigas, que muitos milagres eram realizados pela Virgem Maria, não estava preparado para pretender o poder de cura para si próprio, nem para reconhecê-lo em outros monarcas, cujas fraquezas humanas ele conhecia bem”. O’CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas*. *Op. cit.*, p. 81.

³⁹ “Qualquer crença na virtude milagrosa inata ao ministério regio no caso de qualquer monarca, castelhano ou não, remetendo tal facultade a um plano celestial”. NIETO SORIA, José Manuel. “Origen divino, espíritu laico e poder real”. *Art. cit.*, p. 68.

[...] como indicio de que, a pesar de todo, existía en Castilla alguna forma de creencia popular en la capacidad del rey para obrar milagros, lo que, independientemente de la ausencia de rito sistemático alguno que así lo justificase, tampoco sería extraño, insisto, como creencia popular, en el contexto mental de la época.⁴⁰

2.1.4 As cerimônias de elevação real

Ainda considerando-se os fatores apontados por Rucquoi, merece destaque no caso ibérico aquele relacionado à realização de cerimônias que conferiam ao rei o atributo semi-sacerdotal ou sagrado. Na verdade, este elemento era comumente combinado com a utilização de objetos simbólicos por ocasião da cerimônia de elevação real, pois, de um modo geral, ao mesmo tempo em que o rei era ungido com o óleo sagrado e recebia o poder de Deus através do bispo, também recebia os objetos que simbolizavam esse poder, isto é, a coroa, a espada e o cetro⁴¹. Assim, o eixo da discussão a respeito do caráter (sagrado ou não) da monarquia baixo-medieval castelhana é a forma pela qual se dava a ascensão de um novo rei: a peculiaridade das referências aos eventos de ascensão real em Castela nas fontes, principalmente nas crônicas do período, produziu um amplo e polêmico debate entre os historiadores. Como será demonstrado a seguir, há uma profunda divergência na historiografia quanto ao grau de sacralização desses eventos e quanto à ocorrência de cerimônias de coroação e unção.

O historiador Teófilo Ruiz, em artigo publicado em 1984, foi o primeiro a sintetizar os fundamentos do poder real na Espanha medieval, destacando a ausência de sacralidade nas coroações reais e a utilização de elementos seculares de origem visigótica,

⁴⁰ “[...] como um indicio de que, apesar de tudo, existia em Castela alguma forma de crença popular na capacidade do rei para operar milagres, o que, mesmo na ausência de ritos sistemáticos que assim o justificasse, não seria tão estranho como crença popular no contexto mental da época”. *Ibid.*

⁴¹ ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y politica en la Edad Media*. Traduzido por Graciela Soriano. Madrid: Revista de Occidente, 1971, 322 p. Em especial, Parte II, Capítulos 1 e 2.

como a elevação do novo rei em um escudo⁴². Ao tratar as coroações e unções de Afonso VII (1135) e de Afonso XI (1332) como casos absolutamente excepcionais na história de Castela após a invasão árabe, Ruiz afirma que “for almost two centuries before 1332 no Castilian king had been anointed, and none was anointed afterward”⁴³.

A explicação do autor para a ausência de elementos sacralizadores nas cerimônias de coroação parte da comparação de Castela com outros reinos, como a França e a Inglaterra, e da premissa de que a “España es diferente”⁴⁴. Ruiz chama a atenção para a importância do papel dos monarcas castelhanos enquanto líderes militares (*caudillos*), destacando que “the real test and glory of a king resided in his prowess as a fighter and in his ability to retain and to augment the territory of his kingdom”⁴⁵. Tal aspecto marcial do poder real também se destacava nas monarquias do norte da Europa, mas a ênfase maior recaía sobre o caráter sagrado do rei. Segundo o autor, ainda, em nenhum outro reino europeu houve uma luta tão longa (sete séculos) contra um inimigo bem definido como ocorreu nos reinos ibéricos, o que justificaria a importância maior do caráter militar dos monarcas.

Em sua análise, Ruiz chama a atenção para o fato de que também teriam sido uma herança visigótica os ritos de unção e coroação real realizados no reino astur-leonês, no período imediatamente posterior à invasão árabe, conforme indicam as crônicas e a iconografia. No entanto, tais ritos teriam perdido gradualmente sua importância até

⁴² RUIZ, Teófilo F. “Unsacred monarchy...”. *Art. cit.*

⁴³ “Por quase dois séculos antes de 1332, nenhum rei castelhano havia sido ungido, e nenhum o foi após esta data”. *Idem*, p. 109.

⁴⁴ LINEHAN, Peter. “Frontier Kingship: Castile, 1250-1350”. In: BOUREAU, Alain; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dirs.). *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l’EHESS, 1992, p. 71-79.

⁴⁵ “O verdadeiro teste e glória de um rei residia em sua bravura como guerreiro e em sua habilidade em manter e aumentar o território do reino”. RUIZ, Teófilo F. “Unsacred monarchy...”. *Art. cit.*, p. 112.

desaparecerem⁴⁶.

Examinando-se mais de perto algumas fontes da historiografia medieval ibérica, em especial as três grandes crônicas produzidas no século XIII – as já mencionadas *Chronicon Mundi*, do bispo Lucas de Tuy, *De Rebus Hispaniae*, do arcebispo Rodrigo Jiménez de Rada de Toledo e a *Primera Crónica General*, iniciada no *scriptorium* afonsino e concluída no reinado de Sancho IV⁴⁷ –, observa-se que, de fato, as referências ao momento de ascensão dos reis são, em sua maioria, consideravelmente lacônicas. As formulações mais comuns são as que utilizam apenas expressões como “le alçaron por rey”⁴⁸, “regno empos el”⁴⁹ e suas variantes, geralmente omitindo maiores detalhes sobre o evento. No entanto, há alguns casos diferenciados que merecem uma observação mais minuciosa.

As referências a cerimônias de coroação e/ou unção real no período pós-visigótico – isto é, a partir do reinado de Pelayo, iniciado em 722 – de modo algum se restringem às apontadas por Ruiz⁵⁰. Segundo a *Primera Crónica General*, Afonso III teria sido ungido ao subir ao trono em 866: “Quando le unciaron yl otorgaron por rey yl alçaron en la siella”⁵¹. Conforme se encontra igualmente explícito nessa crônica, a fonte para a coroação de

⁴⁶ RUIZ, Teófilo F. “Unsacred monarchy...”. *Art. cit.*, p. 110-114. Devido às limitações deste estudo, a utilização dos ritos de coroação real no período visigótico não será aqui abordada. Porém, é digna de nota a ausência, na *Primera Crónica General*, de qualquer referência à elevação dos reis em um escudo, elemento que, segundo Ruiz, indicaria a permanência de ritos seculares nas coroações reais posteriores em Castela.

⁴⁷ Aqui será utilizada como referência apenas a *Primera Crónica General*, na edição já citada. É importante ressaltar que a questão aqui discutida é muito mais complexa e profunda do que o âmbito desta pesquisa permite abarcar. Dessa forma, considerando-se a problemática e o período estudados, é justificável a ênfase dada ao estudo da *Primera Crónica General* no que se refere aos ritos de elevação real, por se tratar de um texto afonsino e por utilizar como fonte as duas crônicas que lhe são anteriores.

⁴⁸ Por exemplo, “alçaron las yentes por rey a su fijo Ffruela” (“as pessoas alçaram em rei a seu filho Ffruela”). *PCG*, II, cap. 592, p. 337.

⁴⁹ Por exemplo, “Despues de la morte del rey Ffafilá, regno empos el el primero don Alffonso” (“Depois da morte do rei Fafila, reinou depois dele o primeiro dom Afonso”). *PCG*, II, cap. 580, p. 330-331.

⁵⁰ Na verdade, a coroação de Afonso XI, mencionada por Ruiz e ocorrida em 1337, está fora do período coberto pela fonte aqui utilizada, a *Primera Crónica General*.

⁵¹ “Quando unçiram-no, outorgaram-no por rei e alçaram-no no trono real”. *PCG*, II, cap. 643, p. 367.

Ordoño II, em 914, é o *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy:

Pero dize don Lucas de Tuy [...] que despues que el rey don Garcia fue muerto, que se ayuntaron todos los altos omnes de Espanna: obispos, condes et ricos omnes, en la cibdad de Leon, et alli le alçaron rey; et fueron en ponerle la corona del regno XII obispos⁵².

Fernando I foi ungido e coroado em 1037: “Et el mucho onrrado don Seruando obispo de Leon unciol estonces por rey en la iglesia de Santa Maria que era la siella obispal, et pusol la corona del regno en la cabeça”⁵³. Quanto à coroação de Afonso VI, em 1072, o texto da crônica não é totalmente inequívoco, pois não menciona nenhum tipo de cerimônia, apenas o recebimento da coroa por parte do rei: “Despues desto todo, logo que este rey don Alffonso fue sennor de todos los regnos de Castiella et de Leon et de Portugal, rescibio la corona dellos en su cabeça”⁵⁴. A crônica relata ainda o início do reinado de Afonso VII, em 1109, sem qualquer referência a unção ou coroação: “Començo a regnar este seteno Alffonso rey de Castilla et de Leon”⁵⁵. No entanto, a descrição de sua coroação imperial de 1135 é digna de nota:

Los prelados et los rycos omnes et toda la corte [...] dixieronle et conseiaronle que se coronasse alli luego, et de y adelante que se llamasse ‘emperador de Espanna’. Et otorgado esto de toda la corte, ell ouo su acuerdo con ell primas de Toledo et con los otros arçobispos et obispos et abbades que y eran, por cuyas bendiciones auie a uenir el coronamiento; et guisaron todas

⁵² “Porém, diz dom Lucas de Tuy [...] que depois que o rei dom Garcia morreu, que se reuniram todos os altos homens de Espanha: bispos, condes e ricos homens, na cidade de León, e ali alçaram-no em rei, e foram colocar-lhe a coroa do reino doze bispos”. PCCG, II, cap. 670, p. 383.

⁵³ “E o muito honrado dom Servando, bispo de León, ungiu-o então por rei na igreja de Santa Maria que era a sede episcopal, e colocou-lhe a coroa do reino na cabeça”. PCCG, II, cap. 802, p. 482-484.

⁵⁴ “Depois disso tudo, logo que este rey dom Afonso foi senhor de todos os reinos de Castela e de León e de Portugal, recebeu a coroa deles em sua cabeça”. PCCG, II, cap. 846, p. 519-520.

⁵⁵ “Começou a reinar este sétimo Afonso rei de Castela e León”. PCCG, II, cap. 968, p. 649-650. Ruiz afirma, sem citar fontes, que Afonso VII teria sido elevado sobre o escudo como rei da Galiza e coroado em Compostela quando ainda era uma criança (RUIZ, Teófilo F. “Unsacred monarchy...”. *Art. cit.*, p. 118). No entanto, nem a *Primera Crónica General*, como mencionado, nem a *Chronica Adefonsi Imperatoris* trazem esta informação. LIPSKEY, Glenn Edward. *The Chronicle of Alfonso the Emperor: a translation of the Chronica Adefonsi Imperatoris, with study and notes*. Northwestern University Ph.D. dissertation, 1972. Disponível em <http://libro.uca.edu>, acessado em agosto de 2004.

las noblezas ymperiales, esto es, que pertenescen a emperador, et desi bendixieron la corona, et bendixieron a el, et consagraronlo todo; et tomaron el primas et los otros prelados la corona, diziendo sus bendiciones, et pusieronla en la cabeça, et alli fue emperador coronado. Et esto fue en la cathedral de Sancta Maria de Regla en Leon, que es la çipdad et cabeça de tod el regno de Leon.⁵⁶

A coroação imperial de Afonso VII pode ser utilizada como exemplo para demonstrar a fragilidade das informações fornecidas pelas diferentes crônicas. Ruiz chama a atenção para o fato da *Chronica Adefonsi Imperatoris*, mais contemporânea da coroação do que a *Primera Crónica General* acima citada, não mencionar que Afonso VII teria sido ungido na ocasião, apenas coroado imperador⁵⁷. Linehan destaca também uma certa “parcialidade” dos cronistas, como no caso de Rodrigo Jiménez de Rada, arcebispo de Toledo, que praticamente ignora todo o cerimonial da coroação imperial em León (detalhadamente descrito por Lucas de Tuy em seu *Chronicon Mundi*) e afirma que Afonso VII teria coroado a si próprio⁵⁸. Segundo Linehan, tal diferença marcante seria um reflexo das disputas pela primazia entre León e Toledo:

The archbishop’s treatment of Alfonso VII’s imperial coronation, Wamba’s anointing, and those periods of the past when the cities Oviedo and León had been at the centre of Spanish affairs rather often reveals the historian ‘de rebus Hispaniae’ principally preoccupied with ‘de rebus Toletane’.⁵⁹

⁵⁶ “Os prelados e os ricos-homens e toda a corte [...] disseram-lhe e aconselharam-no que se coroasse ali logo, e de ali em diante se chamasse ‘imperador de Espanha’. E tendo sido isto outorgado por toda a corte, ele teve seu acordo com o primaz de Toledo e com os outros arcebispos e bispos e abades que ali estavam, por cujas bênçãos haveria de ocorrer a coroação; e prepararam todas as nobrezas imperiais, isto é, que pertencem a imperador, e bendisseram a coroa, e bendisseram a ele, e consagraram-no todo; e tomaram o primaz e os outros prelados a coroa, dizendo suas bênçãos, e puseram-na em sua cabeça, e ali foi imperador coroado. E isto aconteceu na cathedral de Santa Maria de Regla em León, que é a cidade e cabeça de todo o reino de León”. PCG, II, cap. 974, p. 653-654.

⁵⁷ RUIZ, Teófilo. “Unsacred monarchy...”. *Art. cit.*, p. 118.

⁵⁸ O autor aponta também que, no caso das elevações de Ordoño II e Fernando I, Rodrigo Jiménez de Rada igualmente ignorou as referências à unção real. LINEHAN, Peter. *History and the Historians*. *Op. cit.*, p. 398-400.

⁵⁹ “O tratamento dado pelo arcebispo à coroação imperial de Afonso VII, à unção de Wamba e aos períodos do passado quando as cidades de Oviedo e León constituíam o centro da Espanha freqüentemente revela que o historiador ‘das coisas da Espanha’ estava principalmente preocupado com ‘as coisas de Toledo’”. *Idem*, p. 401.

Isso poder ser uma evidência de que o silêncio das fontes não necessariamente significa a ausência do ritual; por outro lado, tal ritual também poderia ser “inventado” por um cronista com um propósito bem específico, o que, por si só, independentemente da constatação do fato, é de grande interesse para os historiadores preocupados em compreender não apenas o fenômeno em si, mas também suas representações.

Já a coroação de Afonso X é um bom exemplo sobre como a historiografia mais recente também tem seus pontos de fragilidade. A grande maioria dos hispanistas refere-se à “auto-coroação” do Rei Sábio, citando a obra já considerada clássica de Antonio Ballesteros, biógrafo de Afonso X, em que a cerimônia é descrita com detalhes⁶⁰. No entanto, Linehan chama a atenção para o fato de que, se os historiadores buscassem o que há por trás dessa biografia, “they would find that Ballesteros merely summarizes the lengthy and circumstantial description of the Marqués de Mondéjar in the early eighteenth century, and if they were to look behind Mondéjar they would find... not very much”⁶¹. O autor comenta que, apesar do texto de Mondéjar ter sido considerado como confiável desde sua publicação, “closer inspection reveals it to be entirely fanciful”⁶². Apesar disso, a biografia de Ballesteros segue como a principal referência utilizada para o reinado de Afonso X⁶³.

Além da *Primera Crónica General*, outros textos afonsinos, em especial os de caráter jurídico, fazem referência à unção real. A lei LXXXIX do *Setenario*, que trata do sacramento da crisma, afirma o seguinte:

⁶⁰ BALLESTEROS BERETTA, Antonio. *Alfonso X, el Sabio*. Barcelona: [Espasa-Calpe, 1963] El Albir, 1984. Infelizmente, não obtive acesso a essa obra de referência sobre o reinado de Afonso X.

⁶¹ “Eles iriam descobrir que Ballesteros apenas resumiu a descrição longa e minuciosa do Marqués de Mondéjar datada do início do século XVIII, e se eles buscassem o que há por trás da narrativa de Mondéjar, eles encontrariam... não muita coisa”. LINEHAN, Peter. *History and the Historians*. *Op. cit.*, p. 426.

⁶² “Uma análise mais apurada revela que a obra é quase inteiramente fantasiosa”. *Ibid.*

⁶³ Vide as biografias de O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*; e GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio – Historia de un reinado (1252-1284)*. Burgos: La Olmeda, 1999, 443 p.

Que Ihesu Cristo ffué vntado por uerdadero rrey tenporal muestra el ssu nombre; que Ihesu Cristo en griego tanto quiere dezir commo vntado. Et antiguamente todos aquellos que eran llamados para sser rreyes auyan a sser vntados. Et él ouo en ssí todo esto; que ffué vntado e dió enxiemplo de ssí a los otros rreyes tenporales, que an poder de ffazer justíçia en las cosas maniffiestas que sson, por que por la ayuda de aquel uerdadero rrey cuyo logar ellos tienen en la tierra ssean enffortaleçidos para mantener los pueblos en justíçia e en derecho. Et que los rreyes deuen sser vntados, muéstralo Ysayas en nonbre de Ihesu Cristo [...].⁶⁴

Esse trecho da lei foi considerado por Nieto Soria como “una de las fuentes castellanas más ricas sobre lo que allí se considera como el sacramento de la ‘crisma’, que no es otra cosa que la unción”⁶⁵. O autor afirma ainda que a fonte demonstra ser inquestionável o reconhecimento da unção como um sacramento necessário a todos os monarcas⁶⁶.

A argumentação de Peter Linehan contra essa interpretação de Nieto Soria baseia-se especialmente nos tempos verbais utilizados nessa lei do *Setenario* em referência à unção real, já que o texto diz respeito aos reis de “antiguamente”. Além disso, tecendo uma crítica direta a Nieto Soria, Linehan afirma que “*Setenario’s* account of the matter provides no support whatsoever for the claim that the anointing of kings was regarded at the time as ‘necessary’, either in Castile or elsewhere”⁶⁷.

Outro argumento de Linehan é o de que essa lei encontra-se inserida na seção do *Setenario* destinada ao sacramento do batismo, que não seria uma exclusividade dos reis,

⁶⁴ “*Que Jesus Cristo foi unido por verdadeiro rei temporal mostra seu nome; pois Jesus Cristo em grego quer dizer unido. E antigamente todos aqueles que eram chamados para ser reis tinham de ser unidos. E ele teve em si tudo isso; que foi unido e deu exemplo de si aos outros reis temporais, que têm poder de fazer justiça nas coisas manifestas que são, para que pela ajuda daquele verdadeiro rei cujo lugar eles têm na terra sejam fortalecidos para manter os povos em justiça e em direito. E que os reis devem ser unidos, mostra-o Isaías em nome de Jesus Cristo [...]*”. *Setenario*, Lei LXXXIX, p. 155.

⁶⁵ “*Uma das fontes castelhanas mais ricas sobre o que ali se considera como o sacramento da ‘crisma’, que não é outra coisa que a unção*”. NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos*. *Op. cit.*, p. 62.

⁶⁶ *Idem*, p. 63.

⁶⁷ “*A menção ao assunto no Setenario não sustenta de forma alguma a afirmação de que a unção real tenha sido considerada na época como ‘necessária’, nem em Castela nem em lugar algum*”. LINEHAN, Peter. *History and historians*. *Op. cit.*, p. 443.

mas sim estaria à disposição de todos os cristãos. O autor questiona: “If King Alfonso really did share Dr Nieto Soria’s view of the matter, is it not extremely strange that it was in the middle of a discussion of the sacrament of baptism that he chose to reveal it?”⁶⁸. Não é “extremamente estranho” para quem conhece a obra. Tal seção, que trata do primeiro sacramento, o batismo, compreende as leis LXXVII a XCV, mas está dividida em duas partes: a primeira refere-se ao batismo propriamente dito (leis LXXVII a LXXXVII) e a segunda refere-se à crisma (leis LXXXVIII a XCV), mas não à crisma enquanto segundo sacramento, ou seja, a confirmação (tratada na lei XCVI). Nesse trecho sobre a crisma, não parece tratar-se nem do primeiro nem do segundo sacramento, mas sim de um tipo especial de crisma, ou unção, aquele que era conferido aos reis e sacerdotes. Essa crisma não poderia constituir uma seção à parte, já que os sacramentos são apenas sete e encaixam-se perfeitamente no esquema “setenário” da obra⁶⁹. A solução foi encaixá-la entre o batismo e a confirmação.

Além disso, outro motivo para não se poder interpretar a unção da lei LXXXIX como equivalente ao batismo é o trecho dessa lei que estabelece que esse tipo de unção só pode ser ministrado pelos “prelados mayores, assí commo apostóligos o patriarchas o primados o arçobispo o obispo”⁷⁰. A lei LXXII corrobora essa afirmação ao determinar que, dos sete sacramentos – batismo, confirmação, eucaristia, penitência, matrimônio, ordem e extrema unção –, dois não podem ser ministrados senão por bispos ou

⁶⁸ “Se o rei Afonso realmente compartilhava a visão do Dr. Nieto Soria sobre esse assunto, não é extremamente estranho que ele tenha escolhido revelá-lo no meio de uma discussão sobre o sacramento do batismo?”. *Idem*, p. 440.

⁶⁹ Veja-se, a esse respeito, a lei LXXI do *Setenario* (p. 121-122), que comenta “por qué rrazón sson los sacramentos ssiete e non pueden sser más nin menos” (“por que razão os sacramentos são sete e não podem ser mais nem menos”).

⁷⁰ “Prelados maiores, assim como apostólicos, ou patriarchas, ou primazes, ou arcebispo, ou bispo”. *Setenario*, Lei LXXXIX, p. 155.

superiores: a confirmação e a ordem⁷¹, o que, se fosse o caso de se associar a unção real a um sacramento específico, faria essa crisma especial assemelhar-se mais à confirmação, em que o ministro confere os dons do Espírito Santo, do que ao batismo, como pretende Linehan.

É interessante ainda destacar outro trecho da mesma lei LXXXIX, não citado por Linehan, em que se afirma

[...] que a los rreyes e a los ssaçerdotes ssolían vntar antiguamente con olio e con otros vngüentos preçiados, et esto non tan solamente gelo ffazían en la ffruenta e en las espallas, como vntan los de agora, mas de ssomo de la cabeça ffasta ffoundón de las piernas.⁷²

Nesse trecho, aparece uma referência à unção dos reis “de agora”, e a diferença em relação à dos reis de “antiguamente” estaria especificamente na maneira, ou na parte do corpo, em que o rei recebia a unção. A diferença entre as formas de unção mencionadas no *Setenario*, ou seja, unção na cabeça de acordo com a “lei antiga” e unção no ombro de acordo com a “lei nova”, encontra-se bem detalhada e justificada na maior obra jurídica proveniente do *scriptorium* afonsino, as *Siete Partidas*:

Vngir solian a los Reyes en la vieja Ley, con olio bendito en las cabeças: mas en esta nuestra Ley nueua les fazen vncion en otra manera, por lo que dixo Ysayas Profeta de nuestro Señor Jesu Christo, que es Rey de los Cielos, e de la tierra: e que su Imperio seria sobre su ombro. E esto se cumplio, quando le pusieron la Cruz sobre el ombro diestro, e gela fizieron leuar: [...] e porque los Reyes Christianos, tienen su lugar en este mundo, para fazer justicia, e derecho, son tenudos de sufrir todo cargo, e afan que les auenga, por honrra e por ensalçamiento de la Cruz. Por esso los vngen en este tiempo con olio sagrado, en el ombro de la espalda del braço diestro, en señal, que toda carga e todo trabajo que les venga por esta razon, que la sufran con muy buena voluntad, e lo tengan como por ligero, por amor de nuestro Señor Jesu

⁷¹ *Idem*, Lei LXXII, p. 123.

⁷² “*Que aos reis e sacerdotes costumavam ungir antigamente com óleo e com outros unguentos valiosos, e isto não apenas faziam-lhes na fronte e nas espaldas, como ungem os de agora, mas do topo da cabeça até embaixo nas pernas*”. *Setenario*, Lei LXXXIX, p. 155-156.

Christo.⁷³

A respeito desse trecho, merece destaque a observação de O’Callaghan sobre o manuscrito da *Primera Partida* que se encontra na British Library, em que se afirma que a unção deve ser feita conforme descrito no “segundo livro”, isto é, na *Segunda Partida*. No entanto, não há outras referências à unção real no códice além da lei citada⁷⁴. Outro fato que deve ser observado é que tanto essa lei que trata da unção real como a lei anterior que trata da unção episcopal encontram-se associadas ao sacramento da confirmação na *Primera Partida*⁷⁵, e não ao do batismo, como ocorre no *Setenario*, corroborando o que já foi acima sugerido sobre tal semelhança, contrariamente ao que afirma Linehan.

Se, por um lado, a lei LXXXIX do *Setenario* pode deixar dúvidas sobre a atualidade, no século XIII, da unção real, por outro, a lei acima citada da *Primera Partida* é inequívoca. Tais evidências, se não apóiam a “necessidade” da unção defendida por Nieto Soria, tampouco podem ser ignoradas. Se os reis castelhanos eram de fato ungidos, isso as fontes jurídicas mencionadas não informam; mas os textos indicam a existência de um referencial teórico a respeito da unção real no reinado de Afonso X.

Retornando à *Primera Crónica General*, há ainda, além das referências explícitas a

⁷³ “Costumava-se ungir os reis na velha Lei com óleo bento nas cabeças, mas nesta nossa lei nova fazem-lhes unção em outra maneira, pelo que disse Isaiás profeta de nosso Senhor Jesus Cristo, que é Rei dos Céus e da terra, e que seu Império seria sobre seu ombro. E isto se cumpriu quando lhe puseram a Cruz sobre o ombro direito, e fizeram-no levá-la, [...] e porque os Reis Cristãos têm seu lugar neste mundo para fazer justiça e direito, devem sofrer todo o fardo e trabalho que lhes advenha, por honra e por exaltação da Cruz. Por isso lhes ungem, neste tempo, com óleo sagrado, no ombro do braço direito, em sinal de que toda carga e todo trabalho que lhes advenha por esta razão que a sofram com muita boa vontade e o considerem como leve, por amor de nosso senhor Jesus Cristo”. Partida I, Título IV, Lei XIII.

⁷⁴ Trata-se, segundo os especialistas, da versão mais antiga do códice, editada por ARIAS BONET, Juan Antonio. *Primera Partida según el Manuscrito Add. 20787 del British Museum*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1975, apud O’CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas*. Op. cit., p. 73, n. 55.

⁷⁵ Partida I, Título IV, Lei XI: “Del segundo Sacramento que es la Confirmacion, quien lo puede fazer, e en que manera” (“Do segundo Sacramento que é a Confirmação, quem o pode fazer e de que maneira”); Lei XII: “De la otra manera de Vncion, que fazen con crisma a los Obispos quando los consagran, e que significa tal Vncion” (“Da outra maneira de Unção, que fazem com crisma aos bispos quando os consagram, e que significa tal Unção”); Lei XIII: “De la Vncion que fazen a los Reyes en el ombro, que significa” (“Da Unção que fazem aos reis no ombro e o que significa”).

cerimônias de unção e/ou coroação, os casos em que a crônica não menciona tais ritos de forma direta, mas em que se pode observar a forte presença de elementos eclesiásticos no momento da elevação real, seja através da participação dos prelados na cerimônia, seja pelo fato de esta ocorrer em uma sede episcopal. Neste sentido, merece destaque a elevação de Henrique I de Castela, em 1214:

Tomaron luego ell arçobispo et primas de Toledo, et los obispos que y eran et los grandes omnes de Castiella, all inffant don Henrrique [...] et cantando con el toda la clerezia *Te Deum laudamus*, alçaronle rey et pusieronle en alteza del regno.⁷⁶

Logo após a morte de Henrique, foi elevado em rei seu sobrinho, Fernando III, em Castela (1217):

Tomaronle luego dalli los obispos et la otra clerezia et los altos omnes de Castiella et de Estremadura, et aduxieronle del mercado a la iglesia de Sancta Maria. [...] Et alli estando en la iglesia de Sancta Maria cantando toda la clerezia *Te Deum laudamus* con don Fernando su rey nueuo, et el pueblo todo alabando a Dios et rogandol et pidiendol merçed que les diesse en el buen rey.⁷⁷

Em 1230, quando da reunificação dos reinos de León e Castela, Fernando III recebeu cerimônia semelhante:

Et en aquel logar, en la çipdat de Leon, fue el rey don Fernando de Castiella alçado rey de Leon, de don Rodrigo obispo desa çipdat et de todos los çipdadanos, caualleros et ruanos et el otro pueblo, al alteza del regno de Leon, et puesto en la siella real, la clerezia cantando alta e onrradamente con el: *Te Deum laudamus*, et quiere esto dezir en el lenguaie de Castiella: “A ti, Dios, alabamos”, et esta alabança cantan a Dios las clerezias con su rey quandol alçan de nueuo, commo estonçes en el regno de Leon al rey don Fernando, et

⁷⁶ “Tomaram logo o arcebispo e primaz de Toledo, e os bispos que aí estavam, e os grandes homens de Castela, ao infante dom Henrique [...] e cantando com ele toda a clerezia *Te Deum laudamus*, elevaram-no em rei e puseram-no em alteza do reino”. PCG, II, cap. 1025, p. 709.

⁷⁷ “Tomaram-lhe logo dali os bispos e a outra clerezia e os altos homens de Castela e de Extremadura, e levaram-no do mercado à igreja de Santa Maria. [...] E ali estando na igreja de Santa Maria cantando toda a clerezia *Te Deum laudamus* com dom Fernando seu novo rei, e o povo todo louvando a Deus e rogando-lhe e pedindo-lhe mercê que lhe desse nele um bom rei?”. PCG, II, cap. 1029, p. 714.

otrosi esta alabança cantan a Dios a las eleçiones, esto es a las escogencias que fazen de nueuo de sus obispos et de sus abades.⁷⁸

Os exemplos citados demonstram que algumas cerimônias de elevação real em Castela, se não incluíam a unção do rei por um bispo, não por isso deixavam de constituir eventos estreitamente ligados ao ambiente eclesiástico. A predominância de elementos laicos na maioria das ocasiões, apontada por Ruiz⁷⁹, não implica na ausência total do sagrado. É interessante mencionar ainda que as elevações de Henrique I e Fernando III foram presenciadas por Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), autor da crônica que constitui a principal fonte para a *Primera Crónica General*, o que pode ajudar a explicar a riqueza de detalhes desses eventos em contraste com o laconismo das descrições de elevações anteriores, mais distanciadas no tempo.

Na historiografia atual, como já esboçado anteriormente, permanece a discussão a respeito da sacralização da monarquia baixo-medieval castelhana. O centro do debate parece ser a oposição entre os extremos: Peter Linehan, que defende o “caráter secular” e sublinha as diferenças entre os reis castelhanos e os dos reinos do norte europeu, e José Manuel Nieto Soria, que defende a “monarquia sagrada” com base em outros elementos além da unção real e destaca as semelhanças existentes. Entre esses extremos, mas tendendo muito mais para a primeira tese, posicionam-se Teófilo Ruiz e Adeline Rucquoi. O hispanista norte-americano Joseph O’Callaghan também adota a tese do “caráter secular”, mas sem deixar de reconhecer a importância da religiosidade dos reis castelhanos:

⁷⁸ “E naquele lugar, na cidade de León, foi o rei dom Fernando de Castela elevado em rei de León, por dom Rodrigo bispo dessa cidade e por todos os cidadãos, cavaleiros e ruões e o outro povo, à alteza do reino de León, e posto no trono real, a clerezia cantando alta e honradamente com ele Te Deum laudamus, e isto quer dizer na linguagem de Castela: ‘A ti, Deus, louvamos’, e este louvor cantam a Deus as clerezia com seu rei quando o elevam de novo, como então no reino de León ao rei dom Fernando, e também este louvor cantam a Deus nas eleições, isto é, nas escolhas que fazem de novo de seus bispos e de seus abades”. PCG, II, cap. 1039, p. 723.

⁷⁹ RUIZ, Teófilo. “Unsacred monarchy...”. *Art. cit.*

When one speaks of the secular character of the Castilian monarchy, one does not mean that it was irreligious or hostile to religion or lacking a spiritual element. One has only to read [...] the *Primera* and the *Segunda Partidas* to understand that the kings of Castile-León – kings by the grace of God – believed that the promotion of the true religion was one of their paramount obligations. Individual monarchs expressed their religious devotion in various ways [...]. In sum the kings of Castile-León were no less devout in their religious life and practice than any of their contemporaries.⁸⁰

O que Nieto Soria defende é que, ocorresse ou não cerimonial/ritual, ocorresse ou não unção/coroação, os reis castelhanos possuíam um estreito vínculo com o sagrado e possuíam uma posição privilegiada em relação aos demais homens. Na crítica a Rucquoi, ele afirma duvidar que os elementos por ela apontados

sean verdaderamente los fundamentos de la realeza en parte alguna, en todo caso, serán medios de propaganda y de comunicación de lo que, en cambio, si debe ser considerado como el fundamento ideológico esencial del poder real tal como se concibió en Francia e Inglaterra, como también, por cierto, en las monarquías hispánicas: el origen divino del poder real, con todas sus consecuencias, en cuanto a la concepción del poder.⁸¹

Os reis castelhanos medievais podem não ter sido sagrados no sentido estrito – pelo menos não em sua maioria –, mas a ausência da unção não os torna menos cristãos do que os reis ungidos franceses, por exemplo, que se arrogavam o título exclusivo de *rex christianissimus*⁸². Em outras palavras, o fato de o rei não ser considerado sagrado não implica necessariamente em considerá-lo como um monarca laico, valoração que pode ter

⁸⁰ “Falar do caráter secular da monarquia castelhana não significa dizer que ela era irreligiosa, hostil à religião ou que carecia de um elemento espiritual. Basta ler [...] a *Primera* e a *Segunda Partidas* para se compreender que os reis de León e Castela – reis pela graça de Deus – acreditavam que a promoção da religião verdadeira era uma de suas maiores obrigações. Determinados monarcas expressaram sua devoção religiosa de diversas formas [...]. Em suma, os reis de León e Castela não eram menos devotos em sua vida e prática religiosas do que qualquer um de seus contemporâneos”. O’CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas*. *Op. cit.*, p. 72.

⁸¹ “Sejam verdadeiramente os fundamentos da realeza em parte alguma, em todo caso, serão meios de propaganda e de comunicação do que, em troca, deve ser considerado como o fundamento ideológico essencial do poder real tal como se concebeu na França e Inglaterra, como também, por certo, nas monarquias hispánicas: a origem divina do poder real, com todas as suas conseqüências, enquanto concepção do poder”. NIETO SORIA, José Manuel. “Origen divino, espíritu laico”. *Art. cit.*, nota nas p. 99-100.

⁸² NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos*. *Op. cit.*, p. 79-84.

uma conotação excessivamente “moderna” para os reis baixo-medievais.

O medievalista português José Mattoso parece ter o “meio-termo” da discussão. Seu principal interesse nessa questão é a elevação dos reis portugueses, que estaria intimamente ligada à dos reis castelhanos. Em sua opinião, a polêmica a respeito deriva não somente da escassez de referências nas fontes, “mas também da intervenção de historiadores que, a meu ver, transformaram precipitadamente as suas opiniões interpretativas em certezas cujo fundamento me parece contestável”⁸³. O posicionamento de Mattoso é, de fato, muito lúcido, ao ponderar a respeito das fontes considerando **possibilidades** ou **probabilidades** ao invés de **certezas**. Quanto ao já mencionado laconismo das fontes, por exemplo, o autor afirma que

não é admissível deduzir de uma frase como ‘depois da morte de F. reinou C.’, que o sucessor iniciou o reinado sem qualquer espécie de cerimônia pública como homenagem, aclamação ou entronização. O que significa, portanto, que também não é lícito usar o argumento do silêncio para afirmar não ter havido coroação litúrgica.⁸⁴

De fato, se em grande parte dos casos de elevação real as crônicas não se referem nem mesmo a elementos seculares, cuja predominância é afirmada por Ruiz e Linehan, por exemplo, o fato de não mencionarem elementos litúrgicos não pode ser usado como argumento válido para defender o “espírito laico”. Mattoso destaca ainda que “os costumes da época eram favoráveis a toda a espécie de rituais destinados a significar que a autoridade régia vem de Deus”⁸⁵, o que, somado com as referências, ainda que escassas, porém **existentes**, “permitem considerar provável”⁸⁶ a ocorrência de coroações litúrgicas

⁸³ MATTOSO, José. “A coroação dos primeiros reis de Portugal”. In: IDEM. *A memória da nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1991, p. 501-518.

⁸⁴ *Idem*, p. 503.

⁸⁵ *Idem*, p. 502.

⁸⁶ *Ibid.*

na Península.

Apesar dessa problemática ainda não estar resolvida e de o debate estar em pleno andamento, há outros aspectos independentes do ato litúrgico da unção que revelam a relação especial entre o monarca e o sagrado e que contribuem para a relativização da tese do “caráter secular” da monarquia castelhana na Baixa Idade Média. Dentre tais aspectos, serão aqui destacados três: a questão da origem divina do poder monárquico, a proteção divina ao rei e o rei como cristão exemplar. A seguir, será demonstrado como esses elementos se fazem presentes na obra afonsina e em que medida contribuíram para a difusão da imagem de Afonso X de *rex christianus*.

2.2 *Rex Dei gratia*

O problema do caráter da monarquia medieval, tratado na seção anterior, deriva diretamente da questão da **origem** do poder real. Quem ou o que confere o poder ao monarca? Como destacou Ullmann, o início da Idade Média presenciou uma alteração gradual e quase imperceptível da concepção ascendente do poder público, isto é, a eleição popular de um novo rei, para o ponto de vista descendente, em que a escolha do rei era considerada tarefa divina⁸⁷.

O modelo para a realeza cristã medieval foi constituído, sobretudo, pelos reis bíblicos: a idéia de que os reis eram escolhidos por Deus para governar os homens é recorrente nos livros históricos e proféticos do Antigo Testamento⁸⁸, como o segundo livro de Samuel, que trata do reinado de Davi, e o de Daniel, especialmente quando este

⁸⁷ ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno*. *Op. cit.*, p. 121.

⁸⁸ NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos*. *Op. cit.*, p. 58.

interpreta o sonho do rei Nabucodonosor⁸⁹. As principais referências do Novo Testamento são o trecho da epístola de Paulo aos Romanos que trata da relação entre os homens e o governo: “Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt”⁹⁰; e o trecho da primeira epístola de Pedro que prega a necessidade de submissão aos governos: “Subiecti estote omni humanae creaturae propter Dominum: sive regi quasi praecellenti sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum”⁹¹.

A cerimônia em que se realizava a unção real funcionava como uma exteriorização da investidura divina do poder monárquico e também se baseava na tradição dos reis ungidos veterotestamentários. Era uma forma de tornar visível e público o vínculo entre o rei e o sagrado. Como já mencionado anteriormente, a ausência da unção e de todo o aparato simbólico que envolvia não excluía a existência do que Nieto Soria denominou de “unção invisível”⁹², expressão rechaçada por Linehan⁹³, mas que, entendida como sendo a relação privilegiada do monarca com Deus, parte da premissa apostólica de que “non est enim potestas nisi a Deo”.

Ruiz aponta como um dos elementos de caráter secular na monarquia castelhana a sucessão ao trono por eleição. Dessa forma, segundo o autor, o processo de elevação de um novo rei envolvia não apenas a consangüinidade e a primogenitura, mas também o

⁸⁹ Por exemplo: “[...] dominetur Excelsus in regno hominum et, cuicumque voluerit, det illud”. (“[...] *o Altíssimo domina sobre o reino dos homens e ele o dá a quem lhe apraz*”). Daniel, 4:29; “Tu rex regum es, et Deus caeli regnum et fortitudinem et imperium et gloriam dedit tibi; et omnia, in quibus habitant filii hominum et bestiae agri volucresque caeli, dedit in manu tua et te dominum universorum constituit: tu es caput aureum”. (“*Tu, ó rei, rei dos reis, a quem o Deus do céu concedeu o reino, o poder, a força e a honra; em cujas mãos ele entregou, onde quer que habitem, os filhos dos homens, os animais do campo e as aves do céu, fazendo-te soberano deles todos, és tu que és a cabeça de ouro*”). Daniel, 2:37-38.

⁹⁰ “Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus”. Romanos, 13:1.

⁹¹ “Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor, seja ao rei, como soberano, seja aos governadores, como enviados seus para a punição dos malfetores e para o louvor dos que fazem o bem”. 1 Pedro, 2:13-14.

⁹² NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos*. Op. cit., p. 61-65.

⁹³ LINEHAN, Peter. *History and the Historians*. Op. cit., p. 428-430.

princípio eletivo, como uma herança germânica, ocasionando um enfraquecimento da idéia da origem divina do poder real e da sacralidade monárquica. Como fonte para a evocação do princípio eletivo, Ruiz cita a lei da *Segunda Partida* que estabelece as quatro formas de ascensão ao trono real:

Verdaderamente es llamado Rey, aquel que con derecho gana el Señorío del Reyno: e puedese ganar por derecho, en estas quatro maneras. La primera es, quando por heredamiento hereda los Reynos el fijo mayor, o alguno de los otros, que son mas propincos parientes a los Reyes, al tiempo de su finamiento. La segunda es, quando lo gana por auenencia de todos los del Reyno, que lo escogieron por Señor, non auiedo pariente, que deua heredar el Señorío del Rey finado, por derecho. La tercera razon es, por casamiento; e esto es, quando alguno casa con dueña que es heredera del Reyno, que maguer el non venga de linaje de Reyes, puedese llamar Rey, despues que fuere casado con ella. La quarta es, por otorgamiento del Papa, o del Emperador, quando alguno dellos faze Reyes en aquellas tierras, en que han derecho de lo fazer.⁹⁴

Essa lei evidencia, na verdade, a prevalência do direito de primogenitura sobre as outras formas de ascensão real, sendo evocado o princípio eletivo somente quando o rei morre sem deixar parentes que possam herdar o reino. Também a *Primera Crónica General* alude, em diversos momentos, ao princípio eletivo, referindo-se ao papel dos “altos omnes de Castiella”, além dos prelados e de toda a clerezia, na ocasião da elevação real (vide trechos citados na seção anterior). No entanto, no caso da crônica, provavelmente trata-se antes da sobrevivência de um costume antigo do que da eleição propriamente dita. Assim, pode ser observada ao longo da história narrada uma alteração da importância desse costume: na elevação do rei visigodo Wamba (675), a eleição ocorre de

⁹⁴ “Verdadeiramente é chamado Rei aquele que con direito ganha o Senhorio do reino. E pode se ganhar por direito destas quatro maneiras. A primeira é quando por herança herda os reinos o filho maior, ou algum dos outros, que são mais propínquos parentes aos reis, no momento de seu finamento. A segunda é quando o ganha por acordo de todos os do reino, que o escolberam por Senbor, não havendo parente que deva herdar o Senhorio do Rei finado, por direito. A terceira razão é por casamento, ou seja, quando alguém casa com uma mulber que é herdeira do reino, pois ainda que ele não venha de linhagem de Reis, pode se chamar Rei depois que for casado com ela. A quarta é por outorga do Papa, ou do Imperador, quando algum deles faz Reis naquelas terras em que têm direito de fazê-lô”. Partida II, Título I, Lei IX.

fato após a unção, e é descrita com detalhes⁹⁵; já nas elevações do período pós-visigótico, o princípio eletivo aparece como um eco de uma tradição do passado, apenas mencionando a presença de pessoas de vários setores da sociedade, especialmente a nobreza e o clero, no ato de aclamação do novo rei. De forma semelhante ocorre com a utilização da expressão “alçar por rey”, que remete ao costume antigo de elevar o rei em um escudo.

Sobre essa questão, José Antonio Maravall afirma que “en el pensamiento del Rey Sabio queda un eco del origen popular de la investidura o designación de cada rey, [...] lo que no contradice, en la doctrina de la época, el origen divino y el carácter hereditario de la dignidad y poder del rey”⁹⁶. O autor prossegue apontando que, na doutrina jurídico-política da época, o que poderia vir das quatro fontes mencionadas pela *Segunda Partida* era a própria pessoal real, não a instituição nem o conteúdo do poder do rei, que têm origem divina.

O reflexo mais evidente da visão teocêntrica da origem do poder real foi a utilização da fórmula *rex Dei gratia*. Antonio Ubieto Arteta remonta o início da utilização dessa expressão em Castela ao reinado de Fernando I (1037-1065), o primeiro a reunificar as coroas de León e Castela após a invasão árabe⁹⁷. O século XIII consistiu em um

⁹⁵ “Estonces le tomaron los altos, et troxieron le a Toledo, et consagrol ell arçobispo Quirigo con consentimiento de todos en la mayor elesia de Sancta Maria, que es en la seeia arçobispal; e todos escriuiron y sus nombres de su buena uoluntad en la election del, segund que estonces era costumbre, e juraronle et fizieronle omenage e prometieronle de seer leales a ell et al regno”. (“Então tomaram-lhe os altos, e trouxeram-no para Toledo, e consagrou-lhe o arcebispo Quirigo com consentimento de todos na igreja maior de Santa Maria, que é a sede arquiépiscopal; e todos escreveram aí seus nomes de boa vontade na sua eleição, segundo era o costume então, e juraram-lhe e fizeram-lhe homenagem e prometeram-lhe ser leais a ele e ao reino”). PCG, I, cap. 513, p. 283-284.

⁹⁶ “No pensamento do Rei Sábio permanece um eco da origem popular da investidura ou designação de cada rei, [...] o que não contradiz, na doutrina da época, a origem divina e o caráter hereditário da dignidade e poder do rei”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal al regimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X”. In: IDEM. *Estudios de historia del pensamiento español: edad media*. 3.ed. Madrid: Cultura Hispánica, 1983, p. 97-145. Aqui, p. 110-111.

⁹⁷ UBIETO ARTEETA, Antonio. “El origen divino de la realeza”. In: *Los orígenes de los reinos de Castilla y Aragón*. Zaragoza: 1991, apud NIETO SORIA, José Manuel. “Origen divino, espíritu laico”. *Art. cit.*, p. 65.

período de reafirmação da origem divina do poder real, no qual o uso da fórmula “rey por la gracia de Dios” com um acentuado sentido político tornou-se corrente em Castela, antes mesmo, como afirma Maravall, “que la idea aparezca en los publicistas franceses en torno a Felipe el Bello”⁹⁸.

Nos textos afonsinos, a expressão é utilizada na intitulação real, geralmente encontrada nos prólogos das obras, como nos exemplos a seguir: “dom Afonso, por la graça de Deus rrey de Castella, de Toledo, de Leon, de Galliza, de Seuylla, de Cordoua, de Murçia, de Iahem et del Algarue”⁹⁹, do prólogo da *General Estoria*, e “don Alfonso, por la gracia de Dios, rey de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallicia, de Sevilla, de Cordova, de Murcia, de Jahen, de Baeza, de Badaioz e del Algarve”¹⁰⁰, do prólogo do *Fuero Real*. No *Libro de las Cruzes*, a referência à graça divina aparece um pouco modificada, não ligada à intitulação real, mas sim à sabedoria do rei: “el muy noble rey don Alfonso [...] por alumbramiento que ouo de la gracia de Dyos de quien uienen todos los benes, siempre se esforço de alumbrar et de abiuar los saberes que eran perdidos al tyempo que Dyos lo mando regnar en la tierra”¹⁰¹.

O fato de se considerar que o rei reinava pela graça recebida de Deus justificava a origem divina do poder real e refletia-se em outra designação comum aos reis medievais e que também teve sua expressão na Castela de Afonso X: *vicarius Dei*, ou seja, os reis como representantes de Deus na terra. Tal idéia aparece nas *Siete Partidas*, primeiramente para

⁹⁸ “*Que a idéia apareça nos publicistas franceses em torno a Felipe, o Belo*”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 109.

⁹⁹ “*Dom Afonso, pela graça de Deus rei de Castela, de Toledo, de León, da Galiza, de Sevilha, de Córdoba, de Murcia, de Jabén e do Algarve*”. *General Estoria*, Prólogo.

¹⁰⁰ “*Dom Afonso, pela graça de Deus rei de Castela, de Toledo, de León, da Galiza, de Sevilha, de Córdoba, de Murcia, de Jabén, de Baeza, de Badajoz e do Algarve*”. *Fuero Real*, Prólogo.

¹⁰¹ “*O mui noble rei dom Afonso [...] por alumbramento que recebeu da graça de Deus, de quem vêm todos os bens, sempre se esforçou por alumbrar e por avingar os saberes que estavam perdidos no tempo em que Deus mandou-o reinar na Terra*”. *Libro de las Cruzes*, Prólogo.

justificar o papel do imperador e a sua diferença em relação ao papa: “E otrosi dixieron los Sabios que el Emperador es Vicario de Dios en el Imperio, para fazer justicia en lo temporal, bien assi como lo es el Papa en lo espiritual”¹⁰².

Mais adiante, ainda no mesmo título, é estabelecida a relação de similitude entre o imperador e o rei, mantendo-se a idéia da representação divina: “Vicarios de Dios son los Reyes, cada vno en su Reyno, puestos sobre las gentes, para mantenerlas en justicia, e en verdad, quanto en lo temporal, bien assi como el Emperador en su Imperio”¹⁰³. Tal trecho também traz uma das primeiras manifestações do princípio jurídico “*rex imperator in regno suo est*”, que será comentado na seção 3.2.1 deste estudo, assim como a função atribuída ao rei de fazer justiça aos homens, assunto do referido capítulo. Quanto à semelhança apontada entre o rei e o imperador, detentores do poder temporal, nas *Siete Partidas*, O’Callaghan afirma que essa obra “was begun soon after his [de Afonso X] imperial election with the evident purpose of illustrating his new status as emperor-elect”¹⁰⁴. É interessante destacar ainda que, apesar da obra considerar o poder do rei em seu reino igual ao do imperador no império, há o seguinte adendo: “E aun demas, que el Rey lo tiene por heredamiento, e el Emperador por eleccion”¹⁰⁵. Novamente, observa-se uma predominância da hereditariedade sobre o princípio eletivo, que também se faz presente na intitulação real contida no *Setenario*, juntamente com a origem divina do poder real:

Nos don Alfonso, ffijo del muy noble e bienaventurado rrey don

¹⁰² “E também disseram os sábios que o imperador é vigário de Deus no império, para fazer justiça no temporal, assim como o Papa no espiritual”. Partida II, Título I, Lei I.

¹⁰³ “Vigários de Deus são os Reis, cada um em seu reino, postos sobre as gentes para mantê-las em justiça e em verdade no que diz respeito ao temporal, assim como o Imperador em seu Império”. Partida II, Título I, Lei V.

¹⁰⁴ “Foi iniciada logo após sua [de Afonso X] eleição imperial com o evidente intuito de ilustrar seu novo estatuto de imperador-eleito”. O’CALLAGHAN, Joseph. F. *Alfonso X and the Cantigas*. Op. cit., p. 65

¹⁰⁵ “E ainda mais, pois o Rei o tem por herança, e o Imperador por eleição”. Partida II, Título I, Lei VII.

Fernando e de la muy noble rreyna donna Beatrís, e ssenhor heredero, primeramente por la merçet de Dios, e después por derecho lineaie, de que heredamos los rregnos de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Seuilla, de Córdoua, de Murçia, de Jahén, e de Badaioz, e del Algarbe.¹⁰⁶

Outros trechos das *Siete Partidas* afirmam o vicariato régio sem, no entanto, utilizar diretamente a expressão “vicarios de Dios”, por exemplo: “E los Santos dixieron que el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios, para complir la justicia, e dar a cada vno su derecho”¹⁰⁷; e “E tiene el Rey lugar de Dios, para fazer justicia, e derecho, en el Reyno en que es Señor”¹⁰⁸.

O’Callaghan, a respeito da origem divina do poder real expressada no título de vigário de Deus, afirma:

Al delcarar que era Vicario de Dios en su proprio reino, [Alfonso X] afirmaba que su autoridad provenía directamente de Dios, sin intermediario alguno, ya fuese el papa o el emperador. La titulación real que le proclamaba como “rey por la gracia de Dios” era un continuo recordatorio de esta especial relación y un ejemplo más de la concepción medieval del origen divino de la monarquía.¹⁰⁹

Essa concepção certamente não surgiu no século XIII, tampouco constituiu uma característica exclusiva da monarquia castelhana, pois estava no cerne da disputa entre os dois gládios do poder, temporal e espiritual, papal e imperial, na qual os reis, também detentores do poder temporal, acabaram por identificar-se com o imperador. Por sua

¹⁰⁶ “Nós, dom Afonso, filho do mui nobre e bem-aventurado rei dom Fernando e da mui nobre rainha dona Beatriz, e senhor herdeiro, primeiramente pela mercê de Deus, e depois por direito de linhagem, de que herdamos os reinos de Castela, de Toledo, de León, de Galiza, de Sevilha, de Córdoba, de Murcia, de Jahén, de Badajoz e do Algarve”. *Setenario*, Lei I, p. 7.

¹⁰⁷ “E os Santos disseram que o Rei é posto na terra em lugar de Deus, para cumprir a justiça e dar a cada um seu direito”. *Partida II*, Título I, Lei V.

¹⁰⁸ “E tem o Rei lugar de Deus para fazer justiça e direito no Reino em que é Senhor”. *Partida II*, Título I, Lei VII.

¹⁰⁹ “Ao declarar que era Vigário de Deus em seu próprio reino, [Afonso X] afirmava que sua autoridade provinha diretamente de Deus, sem intermediário algum, fosse o papa ou o emperador. A intitulação real, que lhe proclamava como ‘rei pela graça de Deus’, era um contínuo recordatório dessa especial relação e mais um exemplo da concepção medieval da origem divina da monarquia”. O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*, p. 46-47.

vez, os papas também reivindicavam o título de vigários de Deus ou de Cristo¹¹⁰. A teoria das duas espadas do poder é mencionada no prólogo das *Siete Partidas*, sendo destacada a necessidade da coexistência de ambos:

Onde conuiene por razon derecha, que estos dos poderes sean siempre acordados, assi que cada vno dellos, ayude de su poder al otro: ca el que desacordasse, vernia contra el mandamiento de Dios, e auria por fuerça, de menguar la Fe, e la Justicia, e non podria luengamente durar la tierra en buen estado, ni en paz, si esto se fiziesse.¹¹¹

Afirmação semelhante, reforçando a necessidade de acordo entre os dois poderes, bem como a proveniência divina de ambos, é encontrada no *Fuero Real*: “queremos que las scripturas sean guardadas por nos e por ellos, de guisa que el poder temporal e el espiritual, que viene todo de Dios que se acuerde en uno”¹¹².

As conseqüências da idéia do vicariato régio são amplas e definem não apenas os direitos ou privilégios reais decorrentes de sua estreita relação com Deus, mas também suas obrigações, como se procurará demonstrar nas seções seguintes deste capítulo. No seguinte trecho do prólogo das *Siete Partidas*, pode ser encontrada tanto a fórmula “rey por la gracia de Dios”, vinculada à intitulação real, como a designação do rei como representante de Deus na Terra:

Por ende Nos Don Alfonso por la Gracia de Dios Rey de Castilla, e de Toledo, e de Leon, e de Galizia, e de Sevilla, e de Cordova, e de Murcia, e de Jaen, del Algarue, entendiendo los grandes lugares que tienen de Dios los Reyes en el mundo, e los bienes que del resciben en muchas maneras; señaladamente en la muy gran honrra que a ellos faze, queriendo que ellos sean

¹¹⁰ LINEHAN, Peter. *History and the Historians*. Op. cit., p. 659-660.

¹¹¹ “Pelo que convém, por razão direita, que estes dois poderes sejam sempre acordados, de modo que cada um deles ajude de seu poder ao outro, pois o que desacordasse viria contra o mandamento de Deus e faria por força minguar a Fé e a Justiça, e não poderia longamente durar a terra em bom estado, nem em paz, se isto se fizessse”. Partida II, Prólogo.

¹¹² “[...] queremos que as escrituras sejam guardadas por nós e por eles, de forma que o poder temporal e o espiritual, que vem todo de Deus, que se acordem em um”. *Fuero Real*, Livro I, Título V, Lei IV.

llamados Reyes, que es el su nombre.¹¹³

Aqui aparece a idéia que Nieto Soria – e, antes dele, Manuel García Pelayo – definiu como “o reino de Deus como arquétipo político”, isto é, Deus como o grande Rei dos reis que, além de **fazer** os reis, também lhes servia de modelo¹¹⁴, o que é considerado por Afonso X como uma “muy gran honrra”. De fato, a concepção teológica de que a ordem divina determinava a ordem do mundo, ou seja, que a corte terrena era como um espelho da corte celestial, constituía uma das bases do pensamento político medieval. Certamente contribuiu para seu desenvolvimento a idéia da realeza de Cristo, pois, se Deus era considerado o Grande Rei, seu filho, enquanto Deus, também era rei e, enquanto homem, descendia da casa real de Davi¹¹⁵. Como afirma a cantiga de número 424: “Poys que dos Reys Nostro Sennor quis de seu linage decer”¹¹⁶. Tal idéia aparece também na *Segunda Partida*, em que fica destacada a justiça como a principal função do rei e de Deus:

E señaladamente tomo el Rey nome, de nuestro Señor Dios: ca assi como el es dicho Rey sobre todos los Reyes, porque del han nome, e los gouierna, e los mantiene en su lugar en la tierra, para fazer justicia e derecho; assi ellos son tenudos de mantener, e de guardar en justicia, e en verdad, a los de su Señorío.¹¹⁷

Da mesma forma, essa concepção também se encontra no *Fuero Real*:

¹¹³ “Por isso, Nós, Dom Afonso, pela Graça de Deus rei de Castela, de Toledo, de León, da Galiza, de Sevilha, de Córdoba, de Murcia, de Jabén e do Algarve, entendendo os grandes lugares que têm de Deus os reis no mundo, e os bens que dele recebem de muitas maneiras, especialmente na mui grande honra que a eles faz, querendo que eles sejam chamados Reis, que é o seu nome”. *Siete Partidas*, Prólogo.

¹¹⁴ GARCÍA PELAYO, Manuel. “El reino de Dios, arquétipo político”. Madrid, *Revista de Occidente*, 1959, *apud* NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos*. *Op. cit.*, p. 58-60.

¹¹⁵ LECLERCQ, Jean. *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1959, 238 p. Como lembra a cantiga de número 6, que se refere à Virgem como “a que do bon rey Davi, de seu linnage decende” (“a que descende da linhagem do bom rei Davi”), *CSM* 6, I, p. 20-23, v. 3-4.

¹¹⁶ “Poys que da linhagem dos reis nosso senhor quis descender”. *CSM* 424, III, p. 413-415, v. 3-6.

¹¹⁷ “E, de fato, tomou o rei nome de nosso Senhor Deus, pois assim como ele é dito Rei sobre todos os Reis, porque dele têm o nome, e os governa e os mantém em seu lugar na terra para fazer justiça e direito, assim eles devem manter e guardar em justiça e em verdade aos de seu Senhorío”. *Partida II*, Título I, Lei VI.

Por que nuestro señor Jesucristo es rey sobre todos los reyes, e los reyes por él regnan, e dél han el nombre, e él quiso e mandó guardar los derechos de los reyes, [...]. Et pues que los reyes deste señor e deste rey habemos el nombre, e dél tomamos el poder de facer justicia en la tierra, e todas las onras, e todos los bienes dél nacen, e dél vienen [...].¹¹⁸

Algumas *Cantigas de Santa Maria* também mencionam o fato de o rei ter recebido seu poder de Deus ou da Virgem. De uma forma bem pessoal, uma vez que está escrita em primeira pessoa, a cantiga 401, que é uma “petição” que o rei faz à Virgem, traz o seguinte trecho: “E ainda te rogo, Virgem, bõa Sennor, / que rogues a teu Fillo [...] / pois Rey me fez, queira que reyn’ a seu sabor, / e de mi e dos reynos seja el guardador, / que me deu e dar pode quando ll’ en prazer for”¹¹⁹. Neste segmento do poema, além de atribuir seu poder a Deus, o rei ainda complementa afirmando que também a ampliação de seus domínios depende da vontade divina. Já a cantiga 409 não se restringe apenas a Afonso X, comentando que “Reis e emperadores / todos comũalmente / a todo seu ciente / deven de bõa mente / dar-lle loores [à Virgem], / ca per ela sennores / son de toda a gente”¹²⁰.

O poema de número 221 reforça a idéia da realeza celestial e a ligação entre o rei e Deus, além de destacar a importância da Virgem como mediadora nessa relação: “Ca muito a [Santa Maria] amar deven [os reis], porque Deus nossa figura / fillou dela e pres carne; ar porque de sa natura / vëo, e porque justiça tëen del e dereitura, / e Rei nome de

¹¹⁸ “Porque nosso senhor Jesus Cristo é rei sobre todos os reis, e os reis por ele reinam, e dele levam o nome, e ele quis e mandou guardar os direitos dos reis. [...] E porque os reis deste senhor e deste rei temos os nome e dele recebemos o poder de fazer justiça na terra, e todas as bonras e todos os bens dele nascem e dele vêm [...]”. *Fuero Real*, Livro I, Título V, Lei IV.

¹¹⁹ “E ainda te rogo, Virgem, boa Sennora, que rogues a teu Fillo [...] pois Rei me fez, que queira que reine como o agradar, e que seja ele meu protetor e dos reinos que me deu e pode dar quando assim o desejar”. CSM 401, III, p. 357-360, v. 42-43 e 46-48.

¹²⁰ “Reis e imperadores, todos juntos, com todo seu entendimento, devem de bom grado dar-lhe louvores, pois por ela são senhores de toda a gente”. CSM 409, III, p. 377-379, v. 36-42.

Deus éste, ca el reina todavia”¹²¹.

A cantiga 382 menciona o provérbio do rei Salomão que afirma que os corações dos reis estão nas mãos de Deus¹²². O poema também se refere à realeza divina e estabelece o que caracteriza a Deus (a virtude), ao rei (o poder) e ao homem (a razão):

Verdad’ éste a paravoa que disse Rey Salamon
que dos reys as voontades enas mãos de Deus son.

E ele assi as cambya como lle ven a prazer,
ca segund’ é Deus e omen e Rey, pode-o fazer;
Deus porque á gran vertude, e Rey por seu gran poder,
e ome porque á siso, entendement’ e razon¹²³

A referência ao provérbio de Salomão é igualmente encontrada na *Segunda Partida*:

Ca pues que todas las voluntades de los omes estan en poder de Dios,
mayormente lo son las de los Reyes, por los grandes fechos que han de fazer.
E desto dixo el Rey Salomon, que los coraçones de los Reyes son en mano de
Dios, e el los torna a qual parte quiere.¹²⁴

Já na *Primera Crónica General*, o capítulo 813, sobre a morte do rei Fernando I, é particularmente interessante por transmitir a idéia da origem divina nas próprias palavras supostamente proferidas pelo monarca antes de morrer:

‘Sennor, tuyo es el poder et tuyo es el regno, et tu eres sobre todos los reys et sobre todas las yentes, et todas las cosas son a tu mandamiento. Pues Sennor, tornote yo agora el regno que me tu diste; mas pidote mercet que la mi

¹²¹ “Pois os reis devem amar muito a Santa Maria, porque Deus tomou dela a forma e a carne e veio de sua natureza; e pois os reis têm justiça e direito de Deus e rei é nome de Deus, porque ele ainda reina”. CSM 221, II, p. 302-304, v. 5-8.

¹²² “Sicut rivi aquarum cor regis in manu Domini: quocumque voluerit, inclinabit illud” (“Como ribeiro de água, assim o coração do rei na mão de Iaweb, este, segundo o seu querer, o inclina”). Provérbios, 21:1.

¹²³ “Verdade é a palavra que disse o rei Salomão que a vontade dos reis estão nas mãos de Deus. E ele assim as muda como lhe praz, pois como é Deus, homem e rei, pode fazê-lo; Deus porque tem grande virtude, rei por seu grande poder, e homem porque tem sabedoria, entendimento e razão”. CSM 382, III, p. 328-330, v. 4-9.

¹²⁴ “Pois já que todas as vontades dos homens estão sob o poder de Deus, mais ainda estão as dos Reis pelos grandes feitos que hão de fazer. E sobre isso falou o Rei Salomão, que os corações dos Reis estão na mão de Deus, e ele os conduz como quiser”. Partida II, Título II, Lei III.

alma sea puesta en la luz que non a fin'.¹²⁵

No caso de Afonso VIII, a crônica considera a batalha de Las Navas de Tolosa como uma dádiva divina ao rei, “por que sopiesse que Dios poderoso en todas las cosas gouierna a los reyes et que los príncipes por el tienen la tierra”¹²⁶.

Outra forma de manifestação da origem divina é a idéia da linhagem real como particularmente escolhida, pois se considerava que Deus, ao conferir o poder real, escolhia e legitimava, através do princípio hereditário, toda uma dinastia. A referência à linhagem escolhida, bem como ao território que lhe é designado por senhorio, pode ser encontrada nas *Siete Partidas*:

[...] la muy grande merced que nos Dios fizo en querer que viniésemos del linage onde venimos, e el lugar en que nos puso, faziendonos Señor de tantas buenas gentes, e de tan grandes tierras, como el quiso meter so nuestro Señorío.¹²⁷

Formulações semelhantes aparecem também nas *Cantigas de Santa Maria*, como demonstram os versos “Ca a mi de bõa gente / fez vñir dereitamente / e quis que mui chãamente / reinass’ e que fosse rei”¹²⁸ e “Ca mi fez de bõa terra / sennor”¹²⁹, do poema de número 200. Além disso, diversas referências são feitas nos poemas aos reis antecessores de Afonso X, especialmente a Afonso VII, o “Emperador, o que de tod’

¹²⁵ “Senhor, teu é o poder e teu é o reino, e tu estás sobre todos os reis e sobre todas as gentes, e todas as coisas estão sob teu mandamento. Pois, Senhor, devolvo-te agora o reino que tu me deste, mas peço-te mercê que a minha alma seja colocada na luz que não tem fim”. PCG, II, cap. 813, p. 493-495.

¹²⁶ “Para que [ele] soubesse que Deus poderoso governa os reis em todas as coisas e que todos os príncipes têm a terra por ele”. PCG, II, cap. 991, p. 672.

¹²⁷ “[...] a mui grande mercê que nos fez Deus em querer que viéssemos da linhagem da qual viemos, e o lugar en que nos colocou, fazendo-nos Senhor de tantas boas gentes e de tão grandes terras como ele quis me ter sobre nosso Senhorío”. *Siete Partidas*, Prólogo.

¹²⁸ “Pois fez-me vir diretamente de boa gente e quis que mui seguramente reinasse e que fosse rei”. CSM 200, II, p. 254-255, v. 9-12.

¹²⁹ “Pois fez-me senhor de boa terra”. *Idem*, v. 29-30.

Espanna foi sennor”¹³⁰, e a Afonso VIII, “aquele que primeira vez / venceu o sennor dos mouros pola fe de Deus creer”¹³¹.

A cantiga 292 narra o traslado dos restos mortais de Fernando III e Beatriz da Suábia, pais de Afonso X, para Sevilha, onde o Rei Sábio mandou fazer uma sepultura “mui rica”. O poema começa com uma exaltação das qualidades do “bon rei Don Fernando, que foi comprido de prez, / d’ esforç’ e de grãadeza e de todo ben, sen mal”¹³². Além disso, ressalta que ele “sobre tod’ outra cousa / [...] amava Santa Maria”¹³³ e que a lealdade dele para com ela era recíproca, pois que ela “en todo-los seus feitos atan ben o ajudou”¹³⁴ e ele “sempre a servia e a sabia loar”¹³⁵.

A concepção da linhagem escolhida, além da origem divina, reforça a aproximação dos reis medievais com os reis bíblicos, pois “los largos linajes de los reyes del Antiguo Testamento ejercieron no poca influencia en la consolidación de este mito político”¹³⁶. Os trechos acima citados, em que os antecessores de Afonso X ou seus familiares são mencionados, apontam para dois aspectos que decorrem diretamente do laço criado entre o rei e Deus no momento da “escolha”, da transferência de poder: a proteção divina dispensada ao rei e a sua família e, em contrapartida, sua devoção piedosa a Deus.

¹³⁰ “Imperador, o que de toda a Espanha foi senhor”. CSM 122, II, p. 60-62, v. 15-16. A cantiga 69 também se refere a Afonso VII como “Emperador d’ Espanna”, CSM 69, I, p. 204-207, v. 10.

¹³¹ “Aquele que pela primeira vez venceu o senhor dos mouros por crer na fé de Deus”. CSM 361, III, p. 282-283, v. 12-13.

¹³² “Bom rei dom Fernando, que era cheio de valor, de esforço e de grandeza, e de todo bem, sem mal”. CSM 292, III, p. 110-113, v. 8-9.

¹³³ “Amava a Santa Maria sobre todas as outras coisas”. *Idem*, v. 13-14.

¹³⁴ “Ajudou-o muito em todos os seus feitos”. *Idem*, v. 17.

¹³⁵ “Sempre a servia e sabia louvá-la”. *Idem*, v. 27.

¹³⁶ “As grandes linhagens dos reis do Antigo Testamento exerceram não pouca influência na consolidação desse mito político”. NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos*. *Op. cit.*, p. 66.

2.3 *Rex invictus*

Diretamente relacionada à crença em uma origem divina do poder real está a questão da proteção divina de que gozava o monarca. Nieto Soria afirma que “acceptada la condición de rey e de realeza de origen divino, la monarquía trató de sacar todas las consecuencias posibles de tal circunstancia en favor de sus pretensiones políticas”¹³⁷. Dessa forma, “el rey adquiriría el carácter de especial protegido de la divinidad, lo que incluía, no sólo a su persona, sino también [...] sus derechos políticos y jurídicos”¹³⁸. No caso dos textos afonsinos, essa proteção divina manifesta-se principalmente nos milagres operados em favor do rei, que podem ser encontrados em trechos da *Primera Crónica General* e, sobretudo, nas *Cantigas de Santa Maria*.

A *Primera Partida* define milagre como “cosa nueva e estraña”¹³⁹, como algo maravilhoso, extraordinário e que não seja produto da natureza, mas sim de Deus:

Miraglo es cosa que veemos, mas non sabemos onde viene: e esto se entiende quanto al Pueblo comunalmente; mas los Sabios e los entendidos bien entienden, que la cosa que non puede fazer natura, nin artificio del ome, que del poder de Dios viene tan solamente, e non de otro.¹⁴⁰

A lei seguinte define as quatro características que o milagre deve apresentar para que se possa considerá-lo como verdadeiro:

La primera, que venga por el poder de Dios, e non por arte. La segunda, que el miraglo sea contra natura, ca de otra guisa non se marauillarian

¹³⁷ “Uma vez aceita a condição de rei e da realeza de origem divina, a monarquia tratou de tirar todas as conseqüências possíveis de tal circunstância em favor de suas pretensões políticas”. NIETO SORIA, José Manuel. “Origen divino, espíritu laico”. *Art. cit.*, p. 67.

¹³⁸ “O rei adquiria o caráter de especial protegido da divindade, o que incluía não somente a sua pessoa, mas também [...] seus direitos políticos e jurídicos”. *Ibid.*

¹³⁹ “Coisa nova e estraña”. Partida I, Título IV, Lei LXVII.

¹⁴⁰ “Milagre é coisa que vemos, mas não sabemos de onde vem; e isto se entende quanto ao Povo comum. Mas os Sábios e os entendidos bem entendem que a coisa que não pode ser feita pela natureza nem pelo artificio do homem vem somente do poder de Deus, e não de outro”. *Ibid.*

los omes del. La tercera, que venga por merecimiento de santidad, e de bondad que aya en si aquel, por quien Dios lo faze. La quarta, que aquel miraglo acaesca sobre cosa, que sea sobre confirmacion de la Fe.¹⁴¹

A respeito dessa lei da *Primera Partida*, Nieto Soria destaca a terceira característica do milagre, e afirma que a referência a milagres relacionados à pessoa do rei poderia ter um fim propagandístico bem definido: “demostrar la bondad, cuando no la santidad, de quien era objeto del milagro o de quien actuaba como su mediador”¹⁴². Referindo-se ao poder taumatúrgico real, já discutido na seção 2.1.3 deste capítulo, o autor afirma ainda sobre a proteção divina:

No se trata de que el rey se atribuya una capacidad de hacer milagros, sino que, por su función real, a la que pueden unirse sus cualidades personales de cristiano ejemplar, puede confiar en que, como consecuencia de su condición de vicario de Dios, situado al frente de una monarquía de origen divino, la protección divina se pueda traducir en un hecho sobrenatural, en milagro.¹⁴³

Como já mencionado anteriormente, das compilações afonsinas, aquela em que mais podem ser encontradas referências à proteção divina é as *Cantigas de Santa Maria*. Tal fato se explica pela natureza dos poemas, a maioria narrativas de milagres da Virgem, e pelo caráter pessoal daquelas cantigas em que Afonso X aparece, seja como personagem, seja como o próprio eu-lírico. Como afirma o refrão da cantiga de número 122, “miragres muitos pelos reis faz / Santa Maria cada que lle praz”¹⁴⁴. Tais milagres operados pela

¹⁴¹ “A primeira, que aconteça pelo poder de Deus, e não por arte. A segunda, que o milagre seja contra a natureza, pois de outra forma os homens não se maravilhariam com ele. A terceira, que aconteça por merecimento de santidade e de bondade que haja em si aquele por quem Deus o faz. A quarta, que aquele milagre aconteça sobre coisa que sirva para confirmação da Fé”. Partida I, Título IV, Lei LXVIII.

¹⁴² “Demonstrar a bondade, quando não a santidade, de quem era objeto do milagre ou de quem atuava como seu mediador”. NIETO SORIA, José Manuel. “Origen divino, espíritu laico”. *Art. cit.*, p. 67-68.

¹⁴³ “Não se trata de que o rei se atribua uma capacidade de fazer milagres, mas sim que, por sua função real, à qual podem unir-se suas qualidades pessoais de cristão exemplar, pode confiar que, como consequência de sua condição de vigário de Deus, situado à frente de uma monarquia de origem divina, a proteção divina se possa traduzir em um fato sobrenatural, em milagre”. *Idem*, p. 69.

¹⁴⁴ “Santa Maria faz muitos milagres pelos reis quando lle apraz”. CSM 122, II, p. 60-62, v. 3-4.

Virgem em favor do rei geralmente ocorrem nos poemas na forma de ajuda contra os mouros, de cura de doenças e de proteção contra os inimigos.

É constante, nas cantigas, o pedido de Afonso X à Virgem Maria para que o ajude nos conflitos contra os mouros e a sua efetiva intervenção milagrosa nos casos concretos de confronto. Algumas cantigas de *loor*, cujo caráter, em princípio, é essencialmente lírico, trazem, em sua última estrofe, uma intervenção em primeira pessoa rogando por proteção pessoal e para o reino. Na cantiga 180, o eu-lírico surge na última estrofe dizendo: “E poren lle rogo que queir’ amparar / a mi de mal e Leon e Castela”¹⁴⁵. Na 360, a referência aos mouros é explícita: “E por aquesto te rogo, Virgen santa corõada, / pois que tu es de Deus Filla e Madr’ e nossa vogada, / que esta merçee aja por ti de Deus acabada, / que de Mafomet a seita possa eu deitar d’Espanna”¹⁴⁶. A cantiga 229 – essa de *miragre*, e não de *loor* – narra como a Virgem Maria defendeu sua igreja em Vila Sirga do ataque dos mouros na época do rei Afonso IX de León. No último verso, novamente aparece a intervenção do eu-lírico rogando: “poren mercee lle peço que queira defender-mi”¹⁴⁷. Este verso aparentemente não apresenta relação com o milagre narrado, mas, considerando-se os exemplos anteriores e o fato de que o milagre se dá no contexto de um ataque mouro, pode-se considerar esse pedido de proteção semelhante ao dos casos de confronto, cujo exemplo mais representativo é o da cantiga 169.

Esse poema faz referência à revolta dos *mudéjares* em 1264-66¹⁴⁸, especificamente na região de Múrcia, e à maneira como o conflito foi resolvido pelo rei com a ajuda de seu

¹⁴⁵ “E por isso lle rogo que queira amparar a mim de mal e León e Castela”. CSM 180, II, p. 199-201, v. 69-70.

¹⁴⁶ “E por isso te rogo, Virgem santa coroadada, pois tu és Filha e Mãe de Deus e nossa advogada, que esta mercê eu receba de Deus por ti, que eu possa expulsar da Espanha a seita de Maomé”. CSM 360, III, p. 280-281, v. 24-27.

¹⁴⁷ “Por isso lle peço mercê que queira defender-me”. CSM 229, II, p. 323-324, v. 34.

¹⁴⁸ *Mudéjares* é a forma como eram chamados os mouros que permaneceram na Península após a Reconquista, submetendo-se diretamente aos cristãos. O termo deriva de *almudajjan*, ou seja, “aqueles a quem se permitiu permanecer”. O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*, p. 134.

sogro Jaime I, rei de Aragão. A narrativa trata de uma igreja localizada no bairro mouro de Múrcia, a qual foi poupada da destruição diversas vezes e por diversos motivos, inclusive pela intervenção da Virgem Maria. A última estrofe destaca-se pelo papel atribuído a Maria nas conquistas de Afonso X, ou pelo menos nas suas intenções de expandir seus domínios: “E porenð’ a eigreja sua quita é ja, / que nunca Mafomete poder y averá; / ca a conquareu ela e demais conquerrá / Espanna e Marrocos, e Ceta e Arcilla”¹⁴⁹. Nessa passagem, fica evidente o projeto do rei da *Cruzada de África* e de conquistar o Marrocos, já comentado na seção 1.2 deste estudo.

Ainda considerando-se a proteção divina ao rei nas *Cantigas de Santa Maria*, merecem destaque as repetidas curas consideradas milagrosas da enfermidade de Afonso X. Sobre a natureza da doença, não há propriamente uma unanimidade entre os historiadores: sabe-se, pelas fontes, que o rei sofria de uma febre intermitente; segundo os trabalhos de Presilla¹⁵⁰ e Kinkade¹⁵¹, o rei provavelmente sofria de um tipo de câncer de pele, o carcinoma espinocelular; no entanto, também se cogita um forte reumatismo. Qualquer que fosse a enfermidade, o interesse desta questão recai sobre o milagre narrado da cura em favor do rei. Dentre as cantigas que mencionam as doenças de Afonso, as mais significativas são as de número 209 e 279, que apresentam o milagre narrado em primeira pessoa, e a cantiga 235, que narra diversos acontecimentos importantes do reinado, além de descrever sua enfermidade.

Na cantiga 209, considerada como a mais pessoal do cancionero marial de Afonso

¹⁴⁹ “E por isso sua igreja já está livre, pois Maomé nunca terá ali poder; pois ela a conquistou e também conquistará a Espanha, o Marrocos, Ceta e Arcila”. CSM 169, II, p. 174-176, v. 63-66.

¹⁵⁰ PRESILLA, Maricel. “The image of death and political ideology in the *Cantigas de Santa Maria*”. In: KATZ, I.; KELLER, J. E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 403-457.

¹⁵¹ KINKADE, Richard P. “Alfonso X, Cantiga 235, and the Events of 1269-1278”. In: *Speculum*, 67-2 (1992), p. 284-323.

X¹⁵², o rei descreve seu próprio sofrimento ao adoecer em Vitoria e conta como foi salvo pelo poder da Virgem. O refrão preconiza: “Muito faz grand’ erro, e en torto jaz, / a Deus quen lle nega o ben que lle faz”¹⁵³, e continua na primeira estrofe: “Mas en este torto per ren non jarei / que non cont’ o ben que del recebud’ ei / per ssa Madre Virgen, a que sempr’ amei, / e de a loar mais d’ outra ren me praz”¹⁵⁴. Nesses trechos, aparecem dois elementos de interesse. O primeiro é a relação que se estabelece entre o fato de se contar o milagre e o reconhecimento do bem recebido de Deus, sendo a negação desse bem considerada um “grande erro”; Afonso X, enquanto eu-lírico, afirma não querer incorrer nesse erro deixando de contar o milagre. O segundo diz respeito ao próprio milagre (ou “bem”) recebido de Deus através da Virgem Maria, que desempenha o papel de instrumento do milagre, fato que também evidencia seu caráter de medianeira e advogada dos homens perante Deus.

Segue-se então a narração da doença em Vitoria, ocasião em que o rei dispensou os médicos e mandou que lhe trouxessem o livro das *Cantigas de Santa Maria* e o pusessem sobre ele, sendo curado logo em seguida. Deve-se destacar aqui o poder atribuído ao livro, receptáculo do poder de Maria. Segundo afirma Corti, em seu estudo sobre as iluminuras das cantigas referentes a enfermidades, a Virgem “se manifiesta mediante un libro que contiene curaciones milagrosas, textos y música. De la función curativa de estos tres medios de expresión de la religiosidad marial, será testimonio el milagro”¹⁵⁵. O autor

¹⁵² KELLER, John E.; KINKADE, Richard P. “Iconography and Literature: Alfonso himself in *cantiga* 209”. In: **Hispania**, 66 (sep./1983), p. 348-352.

¹⁵³ “Faz erro muito grande a Deus e está em pecado quem lle nega o bem que lle faz”. CSM 209, II, p. 274-275, v. 5-6.

¹⁵⁴ “Mas neste pecado não estarei de forma alguma por não contar o bem que dele recebi por sua Mãe Virgem, a quem sempre amei, e me agrada louvá-la mais do que qualquer outra coisa”. *Idem*, v. 7-10.

¹⁵⁵ “Manifesta-se através de um livro que contém curas milagrosas, textos e música. Da função curativa destes três meios de expressão da religiosidade mariana, será testemunho o milagre”. CORTI, Francisco. “Narrativa visual de la enfermedad”. *Art. cit.*, p. 92.

também aponta que “el hecho de abrir el libro, implica la revelación de un contenido sacro y misterioso a la vez, de algo sobrenatural y por ende dotado de poderes superiores. Para Alfonso dichos poderes no podían emanar sino de Dios”¹⁵⁶.

Neste contexto, pode ser também evocado o trecho da *Segunda Partida* que se refere às imagens que representam o rei, isto é, “las Ymagines que fuessen fechas en assemejança, o en figura del”¹⁵⁷ e que devem ser protegidas e respeitadas como se fossem o próprio rei: “la Ymagen el Rey, como su sello, en que esta su figura, e la señal que trae otrosi en sus armas, e su moneda, e su carta, en que se nombra su nome, que todas estas cosas deuen ser mucho honrradas, porque son en su remembrança, do el no esta”¹⁵⁸. Tal deferência a qualquer objeto que contivesse o nome ou a imagem real acresce o valor atribuído ao livro das *Cantigas de Santa Maria* no poema 209.

Em seu estudo, Corti busca complementar as informações fornecidas pelo texto com as que podem ser depreendidas da iluminura que ilustra essa cantiga. Dessa forma, o autor destaca o fato de o rei estar vestido apenas com uma fina camisa nos primeiros quadros da iluminura, mas, “producida la cura milagrosa, Alfonso recupera inmediatamente su vestimenta de aparato, signo de poder político y de su reintegración al mismo”¹⁵⁹.

Outra cantiga narrada em primeira pessoa e que trata de uma ocasião em que Afonso X adoeceu é a de número 279. Já no próprio refrão desse poema, surge o eu-lírico

¹⁵⁶ “O fato de abrir o livro implica a revelação de um conteúdo sacro e ao mesmo tempo misterioso, de algo sobrenatural e, por isso, dotado de poderes superiores. Para Afonso, tais poderes não podiam emanar senão de Deus”. *Idem*, p. 90.

¹⁵⁷ “As Imagens que fossem feitas à sua semelhança ou com sua figura”. Partida II, Título XIII, Lei XVIII.

¹⁵⁸ “A Imagem do Rei, como o seu selo, em que está a sua figura, e a marca que traz em suas armas, sua moeda e sua carta, em que está escrito seu nome, que todas essas coisas devem ser muito honradas porque fazem lembrar o Rei onde ele não está”. *Ibid.*

¹⁵⁹ “Producida a cura milagrosa, Afonso recupera imediatamente sua vestimenta de pompa, signo de poder político e de sua reintegração ao mesmo”. CORTI, Francisco. “Narrativa visual de la enfermedad”. *Art. cit.*, p. 88.

rogando à Virgem por proteção: “Santa Maria, valed’, ai Sennor, / e acorred’ a vosso trovador, / que mal le vai”¹⁶⁰. Apesar de não ser tão pessoal como na cantiga 209, a descrição da doença do rei nesse poema apresenta alguns detalhes interessantes, como nos versos: “a tan gran mal e a tan gran door, [...] como soffr’ este vosso loador”¹⁶¹ e “seede-mi ora bõ’ ajudador / en est’ ensay [...] que me faz a mort’, ond’ ei gran pavor”¹⁶². Nestes trechos, destacam-se o sofrimento e a dor do rei e a menção ao medo da morte. Outro fator de interesse no poema é o fato de não haver descrição do milagre da cura e nem um desfecho de louvor pela realização do milagre, como ocorre na cantiga 209. Na última estrofe, o eu-lírico dá lugar a um narrador impessoal: “Que fez enton a galardoador / de todo ben e do mal sãador? / Tolleu-ll’ a fever e aquel umor / mao e lai”¹⁶³.

Ainda no que concerne às curas da doença do rei, deve ser destacada a cantiga de número 235. Por ser riquíssima em detalhes sobre eventos do reinado de Afonso X, principalmente no que diz respeito a seus conflitos com a nobreza e à crise da década de 1270, essa cantiga já foi objeto de diversos estudos¹⁶⁴. Dessa forma, não se pretende abordar aqui toda a gama de possibilidades de interpretação que ela oferece. No entanto, deve-se chamar a atenção não apenas para a cura milagrosa da enfermidade de Afonso X em Requena, Vitoria e Montpellier, onde “o guareceu a Virgen Santa Maria, como Sennor mui leal”¹⁶⁵, mas também a forma como a Virgem o protege contra seus inimigos. A devoção do Rei Sábio justifica o apoio que ele recebe da Virgem nas situações narradas a

¹⁶⁰ “*Santa Maria, valei, ai Senhora, e acorrei a vosso trovador, pois ele está mal*”. CSM 279, III, p. 80-81, v. 4-6.

¹⁶¹ “*De tão grande mal e de tão grande dor, [...] como sofre este vosso louvador*”. *Idem*, v. 7 e 9.

¹⁶² “*Ajudai-me agora neste ensaio [...] que me faz a morte, da qual tenbo grande pavor*”. *Idem*, v. 16-17 e 19.

¹⁶³ “*Que fez então aquela que dá galardões de todo o bem e que cura o mal? Tirou-lhe a febre e aquele humor mau*”. *Idem*, v. 24-27.

¹⁶⁴ Vide, em especial, o artigo de KINKADE, Richard P. “Alfonso X, Cantiga 235, and the Events of 1269-1278”. *Art. cit.* Também em O’CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas*. *Op. cit.*, sobretudo p. 126-135.

¹⁶⁵ “*Curou-o a Virgem Santa Maria, como Senhora mui leal*”. CSM 235, II, p. 234-238, v. 47-48.

seguir: “Hũa vez dos ricos-omes que [...] se juraron contra ele todos que non fosse Rey, seend’os mais seus parentes”¹⁶⁶; “Ca os mais dos ricos-omes se juraron [...] por deitaren do reyno e que ficasse por seu, / que xo entre ssi partissen”¹⁶⁷. Estes trechos são referências evidentes à revolta da nobreza no período final do reinado de Afonso X; a forma como os eventos são descritos e como a Virgem protege o rei – “ca deles ben o vingou”¹⁶⁸ – demonstram o caráter de traição que o conflito assumia perante os olhos do rei. É interessante que as tentativas de usurpação do poder por parte da nobreza são descritas nessa cantiga como malogradas pela intervenção de Maria e de Deus, como no trecho “mas de fazer lles foi greu, / ca Deus lo alçou na cima [a Afonso] e eles baixou no val [aos traidores]”¹⁶⁹, evidenciando uma distorção com provável intenção propagandística.

O mesmo motivo aparece na cantiga 300:

E por esto lle demando [à Virgem]
 que lle non venna emente
 do que diz a maa gente
 porque são de seu bando
 [...]
 Mas que lles dé galardões
 ben quaes eles merecen,
 porque me tan mal gradecen
 meus cantares e meus sões
 [...]
 E ar aja piadade
 de como perdi meus dias
 carreiras buscand’ e vias
 por dar aver e herdade
 u verdad’ e
 lealdade
 per ren nunca puid’ achar,
 mais maldad’ e
 falssidade

¹⁶⁶ “Uma vez dos ricos homens que conspiraram todos contra ele, contra seu reinado, sendo a maioria de parentes seus”. *Idem*, v. 21-23.

¹⁶⁷ “Pois os ricos homens conspiraram para tirá-lo do reino e para que este ficasse sendo seu, de forma que o repartissem entre si”. *Idem*, v. 60-62.

¹⁶⁸ “Pois bem vingou-o deles”. *Idem*, v. 35.

¹⁶⁹ “Mas foi-lhes penoso de fazer, pois Deus elevou-o ao alto e baixou-os ao val”. *Idem*, v. 62-63.

con que me cuidan matar¹⁷⁰

E também na de número 200, juntamente com a menção à cura do rei pela Virgem e a sua devoção decorrente dos milagres:

[...] nas grandes enfermidades
[a Virgem] m' acorreu; por que sabiades
que poren a servirey.
[...]
E dos que me mal querian
e buscavan e ordian
deu-lles o que merecian,
assi como provarei.¹⁷¹

Presilla chama a atenção para o fato de, nos poemas, a proteção e os milagres da Virgem não constituírem uma exclusividade da monarquia ou da nobreza, o que iria ao encontro da idéia de universalidade associada ao cristianismo, e destaca que a extensão da preocupação da Virgem tanto aos mais humildes como aos mais poderosos de seus devotos “clearly establishes a basis of equality between the monarchy and the people”¹⁷². O *topos* literário da morte como niveladora da humanidade, evocado por Presilla, encontra-se também presente na *Primera Crónica General*, no capítulo que trata da morte de Fernando III:

[Fernando III] non pudo estorçer del lazo de la muerte nin desuiarse della, la qual a todos es comunal et igual a uoluntad de ordenamiento de Dios; no a rey nin enperador nin omne de la mayor alteza que seer pueda, que a la muerte pueda foyr nin se le desuiar nin se le asconder; muerte a todos es

¹⁷⁰ “E por isso lbe demandando [à Virgem] que não dê ouvidos ao que diz a gente má, porque sou de seu bando [...], mas que lbes dê as recompensas que bem merecem, porque tão mal me agradecem por meus cantares e meus sons. [...] E ainda tenha piedade de como perdi meus dias buscando maneiras de dar bens e propriedades onde nunca pude achar verdade e lealdade de nenhuma forma, mas sim maldade e falsidade com que tentam matar-me”. CSM 300, III, p. 131-132, v. 39-42, 50-53 e 61-70.

¹⁷¹ “Nas grandes enfermidades [a Virgem] me acorreu; para que saibais que por isso a servirei. [...] E dos que me queriam mal e buscavam e urdiam, deu-lbes o que mereciam, assim como provarei”. CSM 200, II, p. 254-255, v. 19-22 e 15-17.

¹⁷² “Claramente estabelece uma base de igualdade entre a monarquia e o povo”. PRESILLA, Maricel. “The image of death”. *Art. cit.*, p. 431.

comunal.¹⁷³

Assim como a morte é comum a todos, também o é a proteção da Virgem “aos seus acomendados”¹⁷⁴, inclusive aos mouros, como demonstra o poema de número 181: “Pero que seja a gente d’ outra lei e descreuda, / os que a Virgen mais aman, a esses ela ajuda”¹⁷⁵. O poema trata de um conflito no Marrocos entre duas facções diferentes dos mouros: o rei do Marrocos levou na batalha o estandarte com a imagem de Maria, que “ajudou a seus amigos, / pero que d’ outra lei eran, a britar seus ãemigos”¹⁷⁶. Sobre esse poema, Presilla afirma: “That the Virgin could also become a bellicose associate of the Muslims in their own factional wars in exchange for their acceptance of Christian religious symbols is one of the most powerful arguments in favor of conversion found in the *Cantigas*”¹⁷⁷.

A respeito da colaboração divina em batalhas, a autora lembra ainda que as crônicas do período mencionam com destaque as vitórias dos reis castelhanos com ajuda da Virgem, das quais o exemplo mais significativo é a narrativa da batalha de Las Navas de Tolosa na *Primera Crónica General*, onde se afirma que os três reis que dela participaram, dentre eles Afonso VIII, portavam estandartes com a imagem de Santa Maria la Antigua, “la que de la prouinçia de Toledo et de toda Espanna estido et fue sempre uençedora et

¹⁷³ “[Fernando III] não pode escapar do laço da morte nem desviar-se dela, a qual é comum e igual a todos conforme a vontade e a determinação de Deus; não há rei, nem imperador, nem homem, por mais alto que seja, que possa fugir à morte nem dela desviar-se ou esconder-se; a morte é comum a todos”. PCG, II, cap. 1131, p. 770-771.

¹⁷⁴ “Aos que a ela se encomendam”. CSM 83, I, p. 240-242, v. 3.

¹⁷⁵ “Ainda que o povo seja de outra lei e infiel, os que mais amam a Virgem, a esses ela ajuda”. CSM 181, II, p. 202-203, v. 3-4.

¹⁷⁶ “Ajudou a seus amigos, ainda que fossem de outra lei, a derrotar seus inimigos”. *Idem*, v. 40-41

¹⁷⁷ “Que a Virgem também podia tornar-se uma parceira bélica dos mouros em suas próprias guerras faccionais em troca da aceitação de símbolos cristãos é um dos argumentos mais poderosos em favor da conversão nas *Cantigas*”. PRESILLA, Maricel. “The image of death”. *Art. cit.*, p. 429.

padrona”¹⁷⁸. Também é significativo, para o caso castelhano, o papel desempenhado por Santiago apóstolo como protetor nas batalhas contra os mouros, como demonstra, por exemplo, um dos capítulos da *Primera Crónica General* que narra a “cavalgada de Jerez” (1231), da qual Afonso X participou ainda enquanto infante¹⁷⁹.

2.4 *Rex imitabilis*

Decorre igualmente da origem divina do poder real o caráter exemplar que o rei assumia perante a sociedade: se, por um lado, ao receber o poder de Deus, o rei passava a ser especialmente protegido por ele, por outro lado, o “escolhido do Senhor” devia preencher certos requisitos para fazer jus ao cargo que lhe foi conferido.

Na tipologia elaborada por Nieto Soria das imagens do poder real, as imagens moralizadoras combinam as características de rei cristão e rei virtuoso, pois “para los tiempos bajomedievales, el monarca se presenta como una figura ética antes que política, debiéndose adaptar suas realizaciones políticas a los ideales éticos”¹⁸⁰. Para o século XIII ibérico, os textos afonsinos são paradigmáticos quanto a essa questão, sobretudo os códigos jurídicos e as *Cantigas de Santa Maria* que mencionam a pessoa do rei.

A *Segunda Partida*, que dispõe principalmente sobre a administração do reino, também estabelece as qualidades que caracterizam os bons reis ou imperadores e os tiranos. São nada menos do que 11 títulos – compreendendo um total de 88 leis – dedicados a especificar em detalhes como deve ser a conduta geral do rei em seus

¹⁷⁸ “*Aquela que da província de Toledo e de toda a Espanha foi sempre vencedora e padroeira*”. PCG, II, cap. 1019, p. 701-703.

¹⁷⁹ *Idem*, II, cap. 1044, p. 726-729. Sobre a participação do infante Afonso nesse episódio, que constituiu seu primeiro contato direto com a guerra, vide GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio*. *Op. cit.*, p. 21-22.

¹⁸⁰ “*Para o período baixo-medieval, o monarca apresenta-se como uma figura antes ética que política, devendo-se adaptar suas realizações políticas aos ideais éticos*”. NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos*. *Op. cit.*, p. 84.

pensamentos, em sua fala e em suas obras, incluindo a maneira de vestir-se, alimentar-se e relacionar-se com a família e com os súditos, além das virtudes que deve possuir, o que confere a este trecho da *Segunda Partida* uma semelhança significativa com os espelhos de príncipes, gênero muito em voga na Baixa Idade Média¹⁸¹.

As primeiras qualidades reais destacadas pelo texto jurídico afonsino dizem respeito ao dever do rei de conhecer, amar e temer a Deus, assim como de servi-lo e louvá-lo:

Conoscimiento verdadero de Dios es la primera cosa que por derecho deue auer toda criatura, que ha entendimiento. E como quier que esto pertenesce mucho a los omes, porque han razon, e entendimiento, entre todos ellos mayormente lo deuen auer los Emperadores, e los Reyes, e los otros grandes Señores, que han de mantener las tierras, e gouernar las gentes, con entendimiento de razon, e con derecho de justicia. E porque estas cosas non podrian ellos auer sin Dios, conuiene que le conoscan, e conociendole, quel amen, e amandole, que le teman, e que le sepan seruir, e loar.¹⁸²

O dever do rei de apresentar as qualidades descritas na *Segunda Partida* é sempre definido como superior ao dos outros homens devido ao seu vínculo especial com Deus, como demonstra o trecho que preconiza o dever de louvar a Deus: “E loar deuen [os reis] el su Santo nome [de Deus], por el grand bien, e la grand honrra que del recibieron, ca [...] los que mayores grandezas, e mayores dones reciben de nuestro Señor, mas le son

¹⁸¹ MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.* Na opinião de Robert I. Burns, ao contrário, o gênero literário das *Partidas* é o código jurídico, sendo o *Setenario* muito mais próximo de um espelho de príncipes. BURNS, Robert I (ed.). *Las Siete Partidas*. Vol. 2, “Medieval Government: the World of Kings and Warriors”. Traduzido por Samuel Parsons Scott. Filadélfia: University of Pennsylvania, 2001, 531 p. Introdução, p. IX-XXIV.

¹⁸² “*Conhecimento verdadeiro de Deus é a primeira coisa que por direito deve ter toda criatura que possui entendimento. E, uma vez que isto pertence muito aos homens porque possuem razão e entendimento entre todos eles, mais o devem ter os Imperadores e os Reis e os outros grandes Senhores que hão de manter as terras e governar os povos com entendimento de razão e com direito de justiça. E porque eles não poderiam ter estas coisas sem Deus, convém que o conheçam; e conhecendo-o, que o amem; e amando-o, que o temam e que o saibam servir e louvar*”. Partida II, Título II, proêmio.

tenudos de seruir e loar que los otros”¹⁸³. Também é destacado que, quanto maior a devoção dos reis, mais eles estarão demonstrando reconhecimento pelos bens e pela graça que recebem de Deus, “e toman dellos las otras gentes buen exemplo”¹⁸⁴. Da mesma forma, o castigo de Deus “en el otro siglo”¹⁸⁵ ao rei que não demonstrar tais qualidades é igualmente maior do que o reservado aos outros homens, pois Deus “le mostro el grand amor, en darle honrra, e poder”¹⁸⁶.

Nas *Cantigas de Santa Maria*, a devoção do rei é direcionada à Virgem Maria, como demonstram os seguintes versos da cantiga 235, referindo-se a Afonso X, em que também merece destaque a menção ao serviço divino: “Santa Maria mui de coraçõ de pran / loava mais d’ outra cousa, e non prendia affan / en servi-la noit’ e dia, rogando seu bon talan / que morress’ en seu serviço”¹⁸⁷. Da mesma forma, o próprio rei justifica seu louvor na já mencionada cantiga 209: “E, como non devo aver gran sabor / en loar os feitos daquesta Sennor / que me val nas coitas e tolle door / e faz-m’ outras mercees muitas assaz?”¹⁸⁸.

Tal demonstração não aparece nos poemas como uma exclusividade de Afonso X; a menção aos seus antecessores, como já comentado na seção 2.3 deste capítulo, geralmente apresenta uma imagem positiva destes, a qual também inclui o aspecto devocional e o ato de servir e louvar. Exemplo disto é a cantiga 292, em que é narrado um

¹⁸³ “E devem [os reis] louvar o seu Santo nome [de Deus] pelo grande bem e pela grande honra que dele receberam, pois [...] aqueles que recebem maiores grandezas e maiores dons de nosso Senhor, devem-lhe mais servir e louvar do que os outros”. Partida II, Título II, Lei IV.

¹⁸⁴ “E tomam deles as outras pessoas bom exemplo”. *Ibid.*

¹⁸⁵ “No outro século”. Partida II, Título II, Lei II. Essa expressão aparece inúmeras vezes nas leis da *Segunda Partida* que se referem ao rei.

¹⁸⁶ “Mostrou-lhe o grande amor em dar-lhe honra e poder”. Partida II, Título II, Lei II.

¹⁸⁷ “Por certo louvara Santa Maria de coração mais do que qualquer outra coisa, e não se cansava de servi-la noite e dia, rogando à sua clemência que morresse em seu serviço”. CSM 235, II, p. 234-238, v. 10-13.

¹⁸⁸ “E como não devo grande prazer em louvar os feitos dessa Senhora que me vale no sofrimento, tira-me a dor e faz-me muitas outras mercês?”. CSM 209, II, p. 274-275, v. 12-15.

milagre que a Virgem fez “polo bon Rei Don Fernando, que foi comprido de prez, / d’ esforç’ e de grãadeza e de todo ben, sen mal [...] e sobre tod’ outra cousa [...] amava Santa Maria [...] ca el sempre a servia e a sabia loar”¹⁸⁹. Fernando III, pai de Afonso X, recebe muito destaque também no *Setenario*, cujos primeiros sete capítulos ou leis são dedicados ao “elogio do rei Fernando”, que “ouo muy grant entendimiento para conosçer Dios et todas las cosas buenas”¹⁹⁰. Igualmente interessante é a referência a Fernando III nos capítulos finais da *Primera Crónica General* como “sancto et noble et bienaventurado rey don Fernando”¹⁹¹: ainda que haja fortes evidências de que a crônica tenha sido concluída no reinado de Sancho IV, filho de Afonso X, a designação de Fernando III como santo neste texto ainda é muito anterior à sua canonização, ocorrida somente em 1671¹⁹².

A principal forma de manifestação da piedade real nos poemas marianos do Rei Sábio é a própria compilação dos milagres da Virgem, cujo objetivo primordial, mencionado no Prólogo B da obra, é difundir e ampliar o culto mariano: “E queno souber, / por ela mais de grado trobará”¹⁹³. Tal idéia coadunava com a nova espiritualidade ocidental alavancada no século XII sobretudo pelo cisterciense Bernardo de Claraval, através do qual a devoção mariana ganhou uma importância maior na religião

¹⁸⁹ “Pelo bom Rei Dom Fernando, que era cheio de valor, de esforço e de grandeza e de todo bem, sem mal [...] e sobre todas as outras coisas [...] amava a Santa Maria [...] pois ele sempre a servia e a sabia louvar”. CSM 292, III, p.110-113, v. 8-9, 14-15 e 27.

¹⁹⁰ “Possuía muito grande entendimento para conhecer a Deus e a todas as coisas boas”. *Setenario*, Lei II, p. 8. Sobre a imagem de Fernando III no *Setenario*, vide o interessante artigo de GONZÁLEZ-CASANOVAS, Roberto J. “Fernando III as enlightened ruler in Alfonso X’s *Setenario*: a historicist critique of the royal discourse of power”. In: Proceedings of Romance Languages Conference, Purdue University, 1996. **Romance Languages Annual**, 8 (1996), p. 495-502.

¹⁹¹ “Santo, nobre e bem-aventurado rei dom Fernando”. PCG, II, cap. 1132-1135, p. 771-774.

¹⁹² Verbete “Fernando III”, *Catholic Encyclopedia*. Disponível em www.newadvent.org/cathen/06042a.htm, acessado em setembro de 2004.

¹⁹³ “E quem o souber, por ela de melhor grado trovará”. CSM B, I, p. 2-3, v. 43-44.

popular do que o culto de outros santos¹⁹⁴. Assim, Afonso X, enquanto idealizador da obra, assume para si a função de “trovador da Virgem” (“e por aquest’ eu / quero seer oy mais seu trovador”¹⁹⁵), aspecto que será tratado na seção 4.2.1 deste estudo, a respeito da imagem do *rey trovador*. Sobre o culto mariano, O’Callaghan acrescenta que “the king had a special reason for devotion to Mary because he bore the name of St. Ildefonsus, the Visigothic bishop of Toledo (659-667), who had defended Mary’s virginity in the treatise *De perpetua viginitate Sanctae Mariae*”¹⁹⁶. A devoção de Santo Idelfonso à Virgem é lembrada na cantiga de número 2 e também na *Primera Crónica General*¹⁹⁷.

Outra demonstração da devoção monárquica nas *Cantigas de Santa Maria* é o efeito que os milagres narrados no livro exercem sobre o próprio rei, que, na verdade, é o que se espera de todos os que souberem desses milagres. São muitos os poemas que mencionam atitudes piedosas ao final da narrativa do milagre, dentre os quais podem ser citados como exemplos o de número 221, que se refere a Afonso VIII: “e quand’ el Rei Don Alffonso ouv’ este miragr’ oydo, logo se foi de camyo a Onna en romaria”¹⁹⁸; e a cantiga 257, que trata de Afonso X: “Quand’ aquesto viu el Rey Don Affonso, loores deu grandes a Jhesu-Cristo, Sennor dos Sennores; e ouve des i da Virgen tan grandes amores, que cuidou que o coração nunca ende mude”¹⁹⁹.

Quanto à imagem de *rex virtuosissimus*, de que trata Nieto Soria, a *Segunda Partida*

¹⁹⁴ O’CALLAGHAN, Joseph F. *Afonso X and the Cantigas*. *Op. cit.*, p. 14; PELIKAN, Jaroslav. *Maria através dos séculos. Seu papel na história da cultura*. Traduzido por Vera Camargo Guarnieri. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, 350 p.

¹⁹⁵ “E por isso eu quero ser de hoje em diante seu trovador”. CSM B, I, p. 2-3, v. 18-19.

¹⁹⁶ O’CALLAGHAN, Joseph F. *Afonso X and the Cantigas*. *Op. cit.*, p. 17.

¹⁹⁷ CSM 2, I, p. 7-8. PCG, I, caps. 510-511, p. 281-283. BENITO-VESSELS, Carmen. “The San Ildefonso Miracle in the Margins of the *Cantigas de Santa Maria* and in the *Estoria de España*: Two Forms of Narrative Discourse”. In: **Cantigueiros**, III (1990), p. 17-30.

¹⁹⁸ “E quando o Rei Dom Afonso ouviu este milagre, logo se pôs a caminho de Oña em romaria”. CSM 221, II, p.302-304, v. 62-63.

¹⁹⁹ “Quando isto viu o Rei Dom Afonso, deu grandes louvores a Jesus Cristo, Senhor dos senhores; e desde então nutriu tão grandes amores pela Virgem que cuidou para que o coração nunca dela se afastasse”. CSM 257, III, p. 28-29, v. 25-28.

fornece informações sobre as virtudes que os reis devem possuir “para saber biuir, apuestamente, e honrrado, e otrosi para mantener bien su pueblo, dandoles buenos exemplos de si mismos, mostrandoles carreras, para que fagan bien”²⁰⁰. Tais virtudes do monarca ideal coincidem com as sete virtudes: as três teologais (fé, esperança e caridade)²⁰¹ e as quatro morais ou cardeais (prudência, fortaleza, temperança e justiça)²⁰². No *Setenario*, são igualmente mencionadas as sete virtudes, referindo-se a Fernando III²⁰³, mas também são atribuídos a Afonso X os sete dons do Espírito Santo (sabedoria, inteligência, ciência, conselho, fortaleza, piedade, temor de Deus)²⁰⁴, um para cada letra de seu nome (ALFONSO):

Et por ende nos don Alffonso [...] cuyo nonbre quiso Dios por la su merçet quiso que sse començasse en A e sse ffeneçiesse en O, en que ouyesse ssiete letras, ssegunt el lenguaie de Espanna, a ssemeiança del ssu nonbre. Por estas ssiete letras enbió sobre nos los ssiete dones del Spíritu Ssanto.²⁰⁵

É interessante observar que, no caso das *Partidas*, essas qualidades são exigidas do rei perante Deus para que ele também as obtenha de seu próprio povo²⁰⁶. A relação entre o rei e Deus serve de exemplo para a relação dos seus súditos para consigo²⁰⁷. Seguindo a mesma lógica, o capítulo 559 da *Primera Crónica General*, que trata da invasão da Espanha

²⁰⁰ “Para saber viver de forma adequada e honrada, e também para manter bem seu povo, dando-lhe bons exemplos de si mesmos, mostrando-lhe os caminhos para fazer o bem”. Partida II, Título V, Lei VI.

²⁰¹ Partida II, Título V, Lei VII.

²⁰² Partida II, Título V, Lei VIII.

²⁰³ *Setenario*, Lei V, p. 11.

²⁰⁴ Os dons do Espírito Santo são mencionados por Isaías, 11:2.

²⁰⁵ “E por isso, nós, dom Afonso, [...] cujo nome quis Deus pela sua mercê que começasse em A e terminasse em O, e que houvesse sete letras, segundo a linguagem da Espanha, à semelhança de seu nome. Por estas sete letras enviou sobre nós os sete dons do Espírito Santo”. *Setenario*, Lei I, p. 7.

²⁰⁶ Vide exemplos em: Partida II, Título II, Lei III; Título XIII, especialmente Leis XIII-XVII.

²⁰⁷ O caráter exemplar, didático e moralizante das *Siete Partidas*, em especial da *Segunda*, é comentado por FRAZÃO RIBEIRO, Ana Beatriz. “A normatização do projeto político de Alfonso X: ‘Las Siete Partidas’”. In: DE BONI, Luís A. (org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 331-346.

pelos árabes no século VIII, procura explicar “la razon porque ella fue destroyda”²⁰⁸:

Todos los omnes del mundo se forman et se assemeian a manera de su rey, e por ende los que fueron en tiempo del rey Vitiza et del rey Rodrigo, que fue el postrimero rey de los godos, et de los otros reys que fueron ante dellos et de quales algunos fueron alçados reys por aleue, algunos por traycion de muerte de sus hermanos o de sus parientes, non guardando la uerdad nin el derecho que deuieran y guardar por queixa de ganar el sennorio mal e torticieramientre como non deuien, **por ende los otros omnes que fueron otrossi en sus tiempos dellos formaron se con ellos et semeiaron les en peccados**; e por esta razon auiuose la yra de Dios sobrellos, et desamparoles la tierra que les mantouiera et guardara fasta alli, et tollio dellos la su gracia.²⁰⁹

Esse trecho evidencia a idéia de que a sociedade se espelha no rei; assim, quando o rei não possui as virtudes que sua posição exige, isso se reflete em seus súditos e, em contrapartida, provoca a ira de Deus, decorrente do pecado²¹⁰. Os reis que “aman mas de fazer su pro, maguer sea daño de la tierra, que la pro comunal de todos”²¹¹ são definidos como tiranos na *Segunda Partida*. Em geral, os tiranos são usurpadores de um reino que não lhes pertence por direito, mas a lei também afirma que alguém que ganhasse o reino por direito, por alguma das formas lícitas de ascensão ao trono (mencionadas na seção 2.2 deste capítulo), “si el vsasse mal de su poderio”²¹², também poderia ser chamado de tirano.

O modelo ideal de monarca estabelecido pela *Segunda Partida* e refletido nas demais

²⁰⁸ “A razão pela qual ela foi destruída”. PCG, I, cap. 559, p. 312-314.

²⁰⁹ “Todos os homens do mundo se formam e se assemelham à maneira de seu rei, e por isso os que viveram no tempo do rei Vitiza e do rei Rodrigo, que foi o último rei dos godos, e dos outros reis que viveram antes deles e dos quais alguns foram elevados em reis por aleive, alguns por traição de morte de seus irmãos ou de seus parentes, não guardando a verdade nem o direito que deveriam guardar por queixa de ganhar o senhorio de forma errada, como não deviam, por isso os outros homens que também viveram no tempo deles formaram-se com eles e assemelham-se a eles em pecados; e por esta razão avivou-se a ira de Deus sobre eles, e tirou-lhes a terra que os mantivera e guardara até esse momento, e privou-os de sua graça”. *Ibid.* O grifo é nosso.

²¹⁰ A atribuição da perda do território para os mouros aos pecados dos espanhóis é um tema recorrente nas crônicas do período. RUCQUOI, Adeline. *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris: Seuil, 1993, 442 p. Aqui, p. 323-324.

²¹¹ “Amam mais fazer seu próprio bem, ainda que seja para dano da terra, do que o bem comum de todos”. Partida II, Título I, Lei X.

²¹² “Se ele usasse mal o seu poder”. *Ibid.*

obras produzidas na corte de Afonso X prioriza, como apontado por Nieto Soria, as características morais e éticas que o rei deveria possuir para que pudesse servir de exemplo para seus súditos, buscando garantir que, se o rei fosse virtuoso, seu povo também o seria.

* * *

A combinação dos elementos aqui expostos – a origem divina do poder monárquico e os fatores dela decorrentes, a proteção divina ao rei e a sua devoção exemplar em contrapartida – permite observar a forma pela qual se deu a elaboração da imagem de Afonso X como *rex christianus* em suas obras. Ainda que o rei castelhano não fosse considerado como um semideus que realizava milagres de cura, como os seus contemporâneos ingleses e franceses, ele não escapava ao modelo da monarquia teocrática medieval, cujo poder vinha de Deus e que valorizava, sobretudo, a forma pela qual o rei contribuía para a manutenção e a expansão da cristandade.

3 REX IUSTUS

*El Rey justo, e amador de la justicia, endereça su tierra,
e el que es cobdicioso ademas, esse la destruye.*¹

Das representações monárquicas veiculadas na obra afonsina e analisadas neste estudo, a imagem do *rex iustus* destaca-se, não apenas pelo fato de Afonso X ser considerado autor ou idealizador de importantes compilações legais, mas principalmente porque o exercício do poder político tem sido, desde a Antigüidade, associado com a noção de administração da justiça². De fato, a maior parte dos textos provenientes do *scriptorium* real afonsino é, das mais diversas maneiras, permeada por essa idéia, que constitui uma das bases do pensamento político de Afonso X.

Na obra afonsina, a justiça, além de ser uma das quatro virtudes cardeais, é um dos grandes atributos divinos, e os reis – que ocupam a posição mais alta na pirâmide social e cuja existência é justificada como necessária nas *Siete Partidas*, como será comentado mais abaixo – são os representantes de Deus na terra e, por isso, responsáveis por distribuir a justiça divina para manter o seu povo em paz³. Como afirma O’Callaghan, “los reyes debían especialmente amar y defender la justicia dado que a ellos se había concedido más que a ningún otro. Para cumplir con esta obligación, actuaba tanto de juez como de legislador”⁴.

Para que se possa compreender como foi possível que o monarca castelhano

¹ “O Rei justo e amador da justiça corrige a sua terra, e o que é cobiçoso demais, esse a destrói”. Partida II, Título V, Lei XIV.

² VERNANT, Jean-Pierre. “Les cités grecques et la naissance du politique”. In: BERSTEIN, Serge; MILZA, Pierre (eds.). *Axes et Méthodes de l’Histoire Politique*. Paris: PUF, 1998, p. 7-12.

³ ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Traduzido por Graciela Soriano. Madrid: Revista de Occidente, 1981. Aqui, p. 155 ss.

⁴ “Os reis deviam especialmente amar e defender a justiça, dado que a eles se havia concedido mais do que a nenhuma outra pessoa. Para cumprir com esta obrigação, atuava tanto como juiz como também como legislador”. O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio – el reinado de Alfonso X de Castilla*. Traduzido por Manuel González Jiménez. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, 380 p. Aqui, p. 52.

desempenhasse essa dupla função jurídica no século XIII, é necessário considerar alguns aspectos básicos do pensamento jurídico-político de Afonso X, desde a definição de corpo político e dos elementos que o constituem, isto é, o rei, o reino e o povo, à própria noção de justiça, conforme são apresentadas em sua obra – especialmente nas *Siete Partidas*, uma vez que se trata do texto afonsino mais rico para esta análise.

Seguindo um estilo comum ao pensamento da época, a obra afonsina costuma apresentar conceitos e definições através do uso de metáforas. Uma dessas interessantes comparações define o reino como um jardim, cujas árvores são o povo e cujo senhor é o rei⁵, e será comentada mais abaixo, na seção 3.1 deste capítulo. Porém, a metáfora mais comum para a descrição do reino é a do “corpo político” – elaborada pelo *Policraticus* de John of Salisbury em meados do século XII e corrente na Europa desde então⁶ –, segundo a qual o reino é compreendido como um corpo. No entanto, ainda que essa metáfora tenha adquirido um significado político com o *Policraticus*, ela era bastante familiar para a cristandade, uma vez que Paulo, na primeira epístola aos Coríntios, define a *ecclesia* como o corpo de Cristo:

Sicut enim corpus unum est et membra habet multa, omnia autem membra corporis, cum sint multa, unum corpus sunt, ita et Christus; [...] Sed Deus temperavit corpus, ei, cui deerat, abundantiorum tribuendo honorem, ut non sit schisma in corpore, sed idipsum pro invicem sollicita sint membra. Et sive patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra; sive glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra. Vos autem estis corpus Christi et membra ex parte.⁷

⁵ Partida II, Título X, Lei III.

⁶ O'CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*, p. 41.

⁷ “Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. [...] Mas Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham igual solícitude uns com os outros. Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria. Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte”. 1 Co, 12:12; 24-27.

Da mesma forma que o corpo místico da Igreja descrito por Paulo, o corpo político pressupõe a unidade dos elementos que o constituem⁸. Contudo, na concepção política do corpo, é dado um destaque às diferenças hierárquicas existentes entre a cabeça (o rei) e os membros (o povo), salientando-se a proeminência da primeira e a necessidade de obediência dos demais, ainda que todos sejam necessários para a vida em comunidade. Tal idéia é recorrente em diversos textos de Afonso X, sendo repetida à exaustão nas *Siete Partidas*, nas quais se encontra um dos trechos que melhor define essa concepção corporativa:

E los Santos dixeron, que el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios, para cumplir la justicia, e dar a cada vno su derecho. E porende lo llamaron coraçon, e alma del pueblo. Ca assi como yaze el alma en el coraçon del ome, e por ella biue el cuerpo, e se mantiene, assi en el Rey yace la justicia, que es vida, e mantenimiento del pueblo de su Señorío. E bien otrosi como el coraçon es vno, e por el reciben todos los otros miembros vnidad, para ser vn cuerpo, bien assi todos los del Reyno, maguer sean muchos, porque el Rey es e deue ser vno, por esso deuen otrosi ser todos vnos con el, para seruirle, e ayudarle, en las cosas que el ha de fazer. E naturalmente dixeron los Sabios, que el Rey es cabeça del Reyno, ca assi como de la cabeça nascen los sentidos, por que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien assi por el mandamiento que nasce dell Rey, que es Señor e cabeça de todos los del Reyno, se deuen mandar, e guiar, e auer vn acuerdo con el, para obedescerle, e amparar, e guardar, e acrescentar el Reyno: onde el es alma, e cabeça, e ellos los miembros.⁹

As *Siete Partidas* também definem cada um dos elementos constituintes do corpo político, de modo que os conceitos complementam-se gradualmente uns aos outros à medida que são apresentados. A respeito da definição de “rei”, deve ser observado que

⁸ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio – Historia de un reinado (1252-1284)*. Burgos: La Olmeda, 1999, 443 p. Aqui, p. 265.

⁹ “E os santos disseram que o Rei é posto na terra no lugar de Deus para cumprir a justiça e dar a cada um seu direito. E, por isso, chamaram-no de coração e alma do povo. Pois assim como jaz a alma no coração do homem, e por ela vive o corpo e se mantém, assim no Rei jaz a justiça, que é vida e manutenção do povo de seu Senhorio. E assim também como o coração é um só, e por ele todos os outros membros se unem para ser um corpo, assim também todos os do Reino [se unem], ainda que sejam muitos, porque o Rei é e deve ser somente um, por isso devem também ser todos unidos com ele, para servir-lhe e ajudá-lo nas coisas que ele deve fazer. E naturalmente disseram os Sábios que o Rei é cabeça do Reino, pois assim como da cabeça nascem os sentidos pelos quais se governam todos os membros do corpo, assim também pelo mandamento que nasce do Rei, que é Senhor e cabeça de todos os do Reino, devem-se mandar e guiar e entrar em acordo com ele, para obedecer-lhe, ampará-lo e protegê-lo, e aumentar o Reino do qual ele é alma e cabeça, e eles os membros?”. Partida II, Título I, Lei V.

durante todo o período medieval houve uma predileção pela explicação de conceitos através da origem etimológica das palavras, tendo as *Etimologias* de Santo Isidoro de Sevilha não apenas exercido uma forte influência na Península Ibérica, mas também se constituído como uma referência fundamental para todo o pensamento ocidental. As etimologias medievais costumavam buscar uma associação entre o significado das palavras e suas origens, estabelecendo relações entre termos que não necessariamente correspondem ao que modernamente se conhece através da lingüística histórica. Assim, a etimologia isidoriana associa da seguinte forma as palavras “*rex*”, “*regnum*” e “*regerè*”:

Regnum a regibus dictum. Nam sicut reges a regendo vocati, ita regnum a regibus. [...] Reges a regendo vocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Vnde et apud veteres tale erat proverbium: ‘Rex eris, si recte facias: si non facias, non eris’.¹⁰

A respeito do teor dessa relação estabelecida por Santo Isidoro e de sua importância para o pensamento ocidental, Senellart afirma:

Sourire de cette étymologie, peu conforme aux exigences modernes de la rigueur linguistique et si directement normative, serait méconnaître le rôle de l’ étymologie au Moyen Âge comme forme de pensée et l’ influence considérable, jusque’ au XIV^e siècle, de l’ œuvre d’ Isidore.¹¹

O caráter moral e normativo da etimologia é, de fato, evidente: o termo “*rex*” deriva “*a regendo*”, que por sua vez deriva “*a recte agendo*”. Portanto, rei é aquele que rege, isto é, que age corretamente; ainda, Santo Isidoro afirma que não age corretamente aquele

¹⁰ “*A palavra reino vem de rei, pois assim como rei vem de reger, assim também reino vem de rei. [...] A palavra rei vem de reger. Pois como sacerdote vem de santificar, assim rei vem de reger, e não rege aquele que não corrige. Os reis, pois, conservam seu nome agindo corretamente e o perdem pecando. Donde dizia aquele provérbio entre os antigos: serás rei, se agires corretamente; se não agires assim, não o serás*”. HISPALENSIS, Isidorus. *Etymologiarum sive originum*. Editado por W. M. Lindsay. Oxford: Clarendon, 1911, 2 v. Aqui, Livro IX, iii, 1 e 4.

¹¹ “*Sorrir dessa etimologia, pouco conforme com as exigências modernas do rigor lingüístico, e sim diretamente normativa, seria desconhecer o papel da etimologia na Idade Média como forma de pensamento e a influência considerável, até o século XIV, da obra de Isidoro*”. SENELLART, Michel. *Les arts de gouverner – Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Seuil, 1995, 312 p. Aqui, p. 66.

que não corrige. É importante ressaltar, como o faz Senellart, que “l’ étymologie du nom *rex* est obtenue *ex causa*, preuve qu’ aux yeux d’ Isidore c’ est bien le gouvernement qui fait le roi”¹².

Rastrear as origens dessa formulação de Santo Isidoro, de Cícero a Santo Agostinho, bem como as diferentes apropriações dessa etimologia ao longo dos séculos medievais, está fora dos propósitos deste estudo¹³. De qualquer forma, pode-se encontrar um eco suficientemente claro da tradição isidoriana no conceito de rei exposto na seguinte lei da *Segunda Partida* de Afonso X:

Rey tanto quiere dezir, como Regidor, ca sin falla a el pertenesce el gouernamiento del Reyno. [...] E aun otra manera mostraron los Sabios, por que el Rey es assi llamado, e dixeron, que Rey tanto quiere dezir, como regla, ca assi como por ella se conoscen todas las torturas, e se endereçan, assi por el Rey son conocidos los yerros, e emendados.¹⁴

Ao definir o rei como o “regedor”, já que a ele pertence o governo do reino, essa lei estabelece a mesma seqüência causal observada na etimologia de Santo Isidoro: reger – rei – reino. Da mesma forma, na afirmação de que o rei é sinônimo de “regra”, por quem os erros são corrigidos, evidencia-se o caráter moral da função real e nota-se uma derivação da sentença isidoriana “non autem regit, qui non corrigit”. Já a associação entre *regere* e *recte agere* pode ser observada nas leis que estabelecem que o rei deve ser virtuoso (vide seções 2.4 e 4.1 deste estudo), especialmente no seguinte trecho, que se refere às quatro virtudes cardeais (prudência, temperança, fortaleza e justiça): “Onde el Rey que ha en si estas quatro virtudes, que en esta ley dize, ha este nome verdaderamente porque

¹² “A etimologia da palavra *rex* é obtida *ex causa*, prova de que, aos olhos de Isidoro, é o governo que faz o rei”. *Idem*, p. 67.

¹³ A esse respeito, vide a já citada obra de Senellart, sobretudo o capítulo I da parte II, p. 65-90.

¹⁴ “Rei quer dizer Regedor, pois sem dúvida a ele pertence o governo do Reino. [...] E os Sábios mostraram ainda outra maneira pela qual o Rei é assim chamado, e disseram que Rei quer dizer regra, por assim como por ela se conhecem todos os erros e se corrigem, assim também pelo Rei são conhecidos todos os erros e corrigidos”. Partida II, Título I, Lei VI.

obra en las cosas, assi como Rey derecho deue fazer”¹⁵.

O ato de reger/corriger, justificativa para a existência de um rei, vem associado, na obra afonsina, com a administração da justiça, como demonstra outra lei da *Segunda Partida*:

Complidas, e verdaderas razones mostraron los Sabios antiguos, por que conuino que fuesse Rey, mas de aquellas que de suso diximos del Emperador. E como quier que ante fablamos del, por la honrra del Imperio, que del Rey, pero antiguamente primero fueron los Reyes, que los Emperadores. E una de las razones que mostraron, por que conuino que fuesse Rey, es esta; que todas las cosas que son biuas, traen consigo naturalmente todo lo que han menester, que non conuiene que otro gelo acarree de otra parte. Ca si son de vestir, ellas se son vestidas de suyo, las vnas de pendolas, e las otras de cabellos, e otras de cueros, e las otras de escamas, e de conchas, cada vna dellas segund su natura, porque non han menester que texan, para fazer vestidos. Otrosi para defenderse las vnas traen picos, e las otras dientes, e las otras vñas, e las otras cuernos, o agujiones, o espinas, porque non les conuiene de buscar otras armas, con que se defiendan. Otrosi lo que comen, e beuen, cada vna lo falla segund que les es menester, de guisa que non han de buscar quien gelo adobe, ni cosa con que les sepa bien, ni lo han de comprar, ni yr a labrar por ello. Mas el ome de todo esto non ha nada para si, a menos de ayuda de muchos, que le busquen, e le alleguen aquellas cosas, que le conuienen. E este ayudamiento non puede ser sin justicia, la que non podria ser fecha, si non por Mayorales, a quien ouiesse los otros de obedescer. E estos, seyendo muchos, non podria ser que algunas vegadas non se desacordassen, porque naturalmente las voluntades de los omes son departidas, los vnos quieren mas valer, que los otros. E por ende fue menester por derecha fuerça, que ouiesse vno que fuesse cabeça dellos, por cuyo seso se acordassen e se guiasen, assi como todos los miembros del cuerpo se guian, e se mandan por la cabeça. E por esta razon convino que fuessen los Reyes, e los tomassen los omes por Señores. E otra razon y a spiritual, segun dicho de los Profetas, e de los Santos, por que fueron los Reyes, e es esta; que la justicia que nuestro Señor Dios auia a dar en el mundo, por que biuiesse los omes en paz, e en amor, que ouiesse quien la fiziesse por el en las cosas temporales, dando a cada vno su derecho, segund su merescimiento. E tiene el Rey lugar de Dios, para fazer justicia, e derecho, en el Reyno en que es Señor, bien assi como de suso diximos, que lo tiene el Emperador en el Imperio. E aun demas, que el Rey lo tiene por heredamiento, e el Emperador por eleccion.¹⁶

¹⁵ “Por isso, o rei que tem em si estas quatro virtudes mencionadas nesta lei possui este nome verdadeiramente porque faz as coisas da maneira como um rei justo deve fazê-las”. Partida II, Título V, Lei VIII.

¹⁶ “Perfeitas e verdadeiras razões mostraram os Sábios antigos, pelas quais convinha que houvesse Rei, além daquelas que mencionamos acima sobre o Imperador. E ainda que tenhamos falado do Imperador, pela honra do Império, antes de falar do Rei, antigamente os Reis existiram primeiro que os Imperadores. E uma das razões que mostraram pela qual convinha que houvesse Rei é esta: que todas as coisas que são vivas trazem consigo naturalmente tudo de que necessitam, de modo que não convém que outro as leve para elas. Pois se são de vestir, elas são vestidas com o que é seu, umas com penas, outras com pelos, outras com couros, outras com escamas e com conchas, cada uma delas segundo sua natureza, porque não necessitam tecer para fazer vestimentas. Também para defender-se, umas trazem bicos, outras dentes, outras unhas, outras cornos, ou ferrões, ou espinhos, porque não lhes convém buscar outras armas com que se defendam. Também o que comem e bebem, cada uma o

A lei acima citada esclarece, com grande riqueza de detalhes, a origem causal, esboçada na lei anterior, da palavra “rei”: a necessidade da existência do monarca e do governo de somente uma pessoa é justificada a partir do papel desempenhado pelo rei, isto é, por sua função (*reges a regendo*). Os homens, ao contrário dos animais, não possuem por sua própria natureza tudo de que necessitam para sobreviver, de modo que vivem em sociedade para que, com a “ayuda de muchos”, possam obter as coisas que lhes convêm. Porém, esse sistema de colaboração mútua somente funciona quando fundamentado na justiça, que deve ser aplicada (*reger*) por uma única pessoa (o rei) para que não haja discórdia, uma vez que os homens apresentam uma tendência natural a ter vontades contrárias. Tal observação, baseada na necessidade de aplicação da justiça, justifica a superioridade da cabeça com relação aos membros.

No mesmo trecho, ainda é explicado que a função da administração da justiça pelo vigário de Deus na terra deve ser exercida “en el Reyno en que es Señor”, estabelecendo-se, assim, o limite jurídico do “Señorio” (o reino). A definição de reino é fornecida mais adiante, na lei III do título XIX, ainda na *Segunda Partida*:

Reyno es llamado la tierra que ha Rey por Señor: e ha otrosi nome Rey por los fechos que ha de fazer en ella, manteniendola en justicia, e con derecho. E porende dixeron los Sabios antiguos, que son como alma, e cuerpo,

encontra segundo sua necessidade, de modo que não precisam buscar quem lhes forneça alimento, nem algo com que lhes agrade ao paladar, nem hão de comprá-lo, nem de trabalhar por ele. Mas o homem não possui nada disso para si, a não ser com a ajuda de muitos que busquem e tragam-lhe aquelas coisas que lhe convêm. E esta ajuda não pode ocorrer sem justiça, a qual não poderia ser feita a não ser por Superiores, a quem os outros houvessem de obedecer. E estes, sendo muitos, não seria possível que não entrassem em desacordo algumas vezes, porque naturalmente as vontades dos homens são separadas, uns querem valer mais do que os outros. E por isso foi necessário, por força direita, que houvesse um que fosse cabeça deles, por cujo siso entrassem em acordo e se guiassem, assim como todos os membros do corpo se guiam e se mandam pela cabeça. E por esta razão convinha que houvesse os Reis e que os homens os tomassem por Senhores. E há também outra razão espiritual, segundo um dito dos Profetas e dos Santos, pela qual existissem os Reis, e é esta: que a justiça que nosso Senhor Deus havia de dar no mundo para que vivessem os homens em paz e em amor, que houvesse quem a fizesse por ele nas coisas temporais, dando a cada um seu direito, segundo seu merecimento. E tem o Rei o lugar de Deus para fazer justiça e direito no Reino em que é Senhor, assim como acima dissemos que o tem o Imperador no Império. E ainda mais, pois o Rei o tem por herança, e o Imperador por eleição”. Partida II, Título I, Lei VII.

que maguer en si sean departidos, el ayuntamiento les faze ser vna cosa. Onde maguer el Pueblo guardasse al Rey en todas cosas sobredichas, si al Reyno non guardassen de los males, que y podrian venir, non seria la guarda complida.¹⁷

Completando o corpo político, as *Siete Partidas* definem ainda o seu terceiro elemento, o povo:

Pueblo llaman el ayuntamiento de todos los omes comunalmente, de los mayores, e de los medianos, e de los menores, ca todos son menester, non se pueden escusar, porque se han de ayudar unos a otros, porque puedan bien biuir, e ser guardados, e mantenidos.¹⁸

Portanto, se o rei é quem rege, o reino é a terra governada pelo rei e o povo é formado por todos os seus súditos. O conceito afonsino de reino, compreendido como um sinônimo de “senhorio”, transcende a mera territorialidade, remetendo à idéia de uma jurisdição ou de um local de exercício do poder político, ou seja, de administração da justiça. Maravall, que, assim como a maior parte dos hispanistas que se ocuparam da obra afonsina, destaca a forte influência do direito romano e do pensamento aristotélico na obra jurídica do Rei Sábio, considera essa concepção de reino como um dos traços mais marcantes e originais do pensamento político afonsino, uma vez que

ni el Derecho romano, que no se hace cuestión del territorio como fator de orden político, ni Aristóteles, que proyecta sus ideas sobre una ciudad cuyas dimensiones han de permitir que en ella todos sus moradores se conozcan, han podido dar a Alfonso X esa otra concepción política del territorio – de un territorio a la vez extenso y esencialmente ligado a la vida y a la historia de una comunidad –, que es lo más característico de su pensamiento. Es, quizá, esa fusión de pueblo y territorio uno de los aspectos más propios de las formas políticas europeas bajomedievales; y dudo de que, antes de 1260, haya habido nadie que le diera más cumplida y clara elaboración doctrinal que

¹⁷ “‘Reino’ é chamada a terra que tem um Rei por Senhor; além disso, o Rei possui esse nome pelos feitos que há de fazer nela, mantendo-a em justiça e com direito. E por isso disseram os Sábios antigos que são como alma e corpo, que ainda que sejam elementos separados, a sua junção os torna uma só coisa. Por isso, ainda que o povo protegesse o Rei em todas as coisas acima mencionadas, se não protegessem ao Reino dos males que lhe podiam suceder, a proteção não seria completa”. Partida II, Título XIX, Lei III.

¹⁸ “Povo quer dizer ajuntamento de todos os homens em comunidade, dos maiores, dos médios e dos menores, pois todos são necessários e não se podem escusar, porque hão de ajudar-se uns aos outros, para que possam viver bem, ser protegidos e bem mantidos”. Partida II, Título X, Lei I.

Alfonso X.¹⁹

A necessidade da unidade do corpo político manifesta-se sobretudo na lei que estabelece o princípio da inalienabilidade e da indivisibilidade do reino, afirmando que “deue el Pueblo guardar, que el Señorío sea todavia vno, e non consientan en ninguna manera, que se enagene, nin se departa”²⁰. Tal princípio não foi originalmente elaborado pelos juristas de Afonso X, pois, como a própria lei afirma, tratava-se de um costume antigo: “Fuero, e establecimiento fizieron antiguamente en España, que el Señorío del Reyno non fuesse departido, nin enajenado”²¹.

A mesma fórmula pode ser encontrada na *Primera Crónica General*, no capítulo em que é narrada a divisão do reino por Fernando I entre seus filhos. Segundo o texto da crônica, Sancho, o filho mais velho e, de acordo com o costume, herdeiro do reino, discordou dessa decisão “et dixo a su padre que lo non podie fazer, ca los godos antiguamente fizieran su postura entresi que nunca fuesse partido el imperio de Espanna, mas que siempre fuesse todo de un sennor”²².

O que justifica a unidade do corpo político nos textos de Afonso X é a noção aristotélica de “natureza”, definida como “Vno de los grandes debdos que los omes pueden auer, vnos con otros [...]. Ca bien como la naturaleza los ayunta por linaje, assi la

¹⁹ “Nem o direito romano, que não considera o território como um fator de ordem política, nem Aristóteles, que projeta suas idéias sobre uma cidade cujas dimensões permitem que todos seus moradores se conheçam, puderam dar a Afonso X essa outra concepção política do território – de um território ao mesmo tempo extenso e essencialmente ligado à vida e à história de uma comunidade –, que é o traço mais característico de seu pensamento. É, talvez, essa fusão de povo e território um dos aspectos mais próprios das formas políticas européias baixo-medievais; e duvido que, antes de 1260, tenha havido alguém que lhe tenha dado uma elaboração doutrinal mais perfeita e clara do que Afonso X”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal al regimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X”. In: IDEM. *Estudios de historia del pensamiento español: edad media*. 3.ed. Madrid: Cultura Hispánica, 1983, p. 97-145. Aqui, p. 101.

²⁰ “O povo deve proteger o Senhorio para que seja sempre unido, e não deve consentir de nenhuma maneira que seja alienado ou dividido”. Partida II, Título XV, Lei V.

²¹ “Fuero e establecimiento fizeram antigamente na Espanha de que o Senhorio do Reino não fosse dividido nem alienado”. *Ibid.*

²² “E disse a seu pai que não podia fazê-lo, pois os godos antigamente fizeram um acordo entre si de que o império da Espanha nunca fosse dividido, mas que fosse sempre todo de um só senhor”. PCG, II, cap. 813, p. 494.

naturaleza los faze ser como vnos, por luengo vso de leal amor”²³. O princípio da natureza se define como um dos principais elos de ligação entre os homens e faz com que o rei seja o “senhor natural” de seu povo, ou seja, das pessoas que vivem na terra por ele governada. Esse laço que une os três elementos do corpo político é considerado como sendo o tipo mais elevado de senhorio: “Ca maguer los Señores son de muchas maneras, el que viene por naturaleza, es sobre todos, para auer los omes mayor debdo de lo guardar”²⁴. Por isso, é também mais forte do que o vínculo estabelecido pelas relações feudais:

Diez maneras, pusieron los Sabios antiguos, de naturaleza. La primera, e la mejor es, la que han los omes a su Señor natural: porque tambien ellos, como aquellos de cuyo linaje descenden, nascieron, e fueron raygados, e son, en la tierra onde es el Señor. La segunda es, la que auiene por vasallaje [...].²⁵

A preponderância da natureza sobre a vassalagem pode ser claramente exemplificada através da lei da *Segunda Partida* que regulamenta a quem devem pertencer as fortalezas e castelos conquistados em períodos de guerra. Nessa mesma lei, observa-se que a desnaturação, isto é, o rompimento do vínculo de natureza, somente poderia ocorrer em caso de força maior e com um bom motivo:

E si por auentura fuesse vassallo de vn Rey, e natural de otro, e ganasse algun Castillo en la conquista de aquel cuyo natural fuesse, si gelo demandasse estonce su Señor, non gelo deue dar, nin tomar al Rey cuyo natural es, en ninguna manera; saluo si le ouiesse fecho ante, cosa por que con derecho se le pudiesse desnaturar.²⁶

²³ “Uma das grandes dívidas que os homens podem ter uns com os outros. Pois assim como a natureza os une por linhagem, assim também ela os une por longo uso de leal amor”. Partida IV, Título XXIV, Proêmio.

²⁴ “Pois ainda que haja Senhores de muitas maneiras, o que vem por natureza encontra-se sobre todos, e os homens possuem para com ele uma dívida maior de proteção”. Partida II, Título XIII, Lei XXVI.

²⁵ “Os sábios antigos definiram dez formas de natureza. A primeira, e melhor, é a que possuem os homens com seu Senhor natural, porque também eles, como aqueles de cuja linhagem descendem, nasceram, radicaram-se e vivem na terra da qual é o Senhor. A segunda é a que ocorre por vassalagem [...]”. Partida IV, Título XXIV, Lei II.

²⁶ “E se por ventura fosse vassalo de um Rei e natural de outro, e ganasse algum Castelo na conquista daquele de quem fosse natural, se o seu Senhor então lho demandasse, não lho deve dar, nem tomar ao Rei de quem fosse natural, de nenhuma

Usando como exemplo o caso acima mencionado da posse de castelos e fortalezas, Maravall destaca que a obra afonsina, em especial as *Siete Partidas*, ao mesmo tempo em que consolida as instituições feudais delimitando-as de forma mais precisa e sistemática, “neutraliza la significación político-social que tales instituciones tuvieron y [...] las convierte, incluso contrariando su sentido originario, en instrumento de desarrollo y potenciación del poder superior real”²⁷. Dessa forma, ao estabelecer a superioridade da relação de natureza sobre a de vassalagem, o texto afonsino nega “la estructura política del feudalismo, de manera que resulta robustecida la dependencia de los señores respecto al rey”²⁸.

Uma das conseqüências do laço de natureza entre os homens e sua terra, que constitui a base da unidade entre rei, reino e povo, é a cooperação mútua. Assim, a lei estabelece que o rei deve amar, honrar e proteger todos os diferentes grupos que formam o povo, “de los mayores, e de los medianos, e de los menores”²⁹, porque todos são necessários: os preladados e todo o clero, tanto o secular como o regular, incluindo também as igrejas; os ricos-homens; os cavaleiros; os “maestros de los grandes saberes”; os homens da cidade; os mercadores; os artesãos e os trabalhadores. Da mesma maneira, “todos estos sobredichos, e cada vno en su estado, deue honrrar, e amar al Rey, e al Reyno, e guardar, e acrescentar sus derechos, e servirle cada vno dellos, en la manera que

maneira, salvo se houvesse feito antes algo pelo que, com direito, pudesse ser desnaturado”. Partida II, Título XVIII, Lei XXXII.

²⁷ “Neutraliza o significado político-social que tais instituições tiveram e [...] as converte, inclusive contrariando seu sentido original, em instrumento de desenvolvimento e potenciação do poder superior real”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 112. O autor refere-se à ausência de feudalismo, enquanto estrutura política e social, mas não das instituições feudais, na Alta Idade Média ibérica, em seu artigo “La corriente democrática medieval en España y la fórmula ‘Quod omnis tangit’”. In: IDEM. *Estudios de historia del pensamiento español: edad media*. 3.ed. Madrid: Cultura Hispánica, 1983, p. 161-177.

²⁸ “A estrutura política do feudalismo, de maneira que resulta fortalecida a dependência dos senhores em relação ao rei”. *Ibid.*

²⁹ Partida II, Título X, Lei I.

deue, como a su Señor natural, que es cabeça, e vida, e mantenimiento dellos”³⁰. A *Cuarta Partida*, ao definir as relações de natureza, também especifica as suas conseqüências, e destaca sobretudo a necessidade de se proteger ao rei e ao reino com a própria vida, se necessário³¹:

A los Señores deuen amar todos sus naturales, por el debdo de la naturaleza que ha con ellos; e seruirlos, por el bien que dellos resciben, e esperan auer; e honrrarlos, por la honrra que resciben dellos; e guardarlos, porque ellos, e sus cosas, son guardadas por ellos; e acrescentar sus bienes, porque los suyos se acrescentan por ende; e rescibir buena muerte por los Señores, si menester fuere, por la buena, e honrrada vida, que ouieron con ellos. E a la tierra han grand debdo, de amarla, e de acrescentarla, e morir por ella, si menester fuere.³²

Além das definições dos elementos formadores do corpo político e da ênfase dada à necessidade de se manter a sua integridade, é também conceituada nos textos de caráter jurídico de Afonso X a justiça, que, juntamente com o conceito de natureza, norteia a fundamentação do poder real no plano jurídico-político.

O prólogo da *Tercera Partida*, dedicada a regulamentar os pleitos e processos judiciais, permite vislumbrar a organização da obra em torno da concepção de justiça. O texto reitera a divisão dos poderes (espiritual e temporal) baseada na teoria gelasiana das duas espadas, já mencionada no prólogo da *Segunda Partida*, assim como no *Fuero Real* (vide seção 2.2 deste estudo), e explica que na *Primera Partida* tratou-se “de la Justicia

³⁰ “*Todos esses acima mencionados, e cada um em seu estado, deve honrar e amar ao Rei e ao Reino, e proteger e aumentar seus direitos, e servir-lhe cada um deles da maneira em que deve, como a seu Senhor natural, que é cabeça, vida e manutenção deles*”. Partida II, Título X, Lei III.

³¹ A respeito da questão “*pro patria mori*” em Castela, vide o artigo de GUIANCE, Ariel. “To die for country, land or faith in Castilian medieval thought”. *In: Journal of Medieval History*, 24-8 (1998), p. 312-332.

³² “*Todos os naturais devem amar aos seus senhores pela dívida de natureza que há entre eles; e servi-los, pelo bem que deles recebem e esperam ter; e honrá-los, pela honra que recebem deles; e protegê-los, porque eles e suas coisas são por eles protegidas; e aumentar os seus bens, porque os seus assim se acrescentam; e receber boa morte pelos Senhores, se for necessário, pela boa e honrada vida que tiveram com eles. E em relação à terra, têm grande dívida de amá-la, de aumentá-la e de morrer por ela, se for necessário*”. Partida IV, Título XXIV, Lei IV.

espiritual, que es la primera espada, por que se mantiene el mundo”³³, que na *Segunda Partida* foi mostrado “de los grandes Señores, que la han de mantener generalmente en todas cosas, con fortaleza, e con poder, que es la otra espada temporal”³⁴ e que, na *Partida* em questão, será abordada “la Justicia, que se deve fazer ordenadamente por seso, e por sabiduria, en demandando, e defendiendo cada vno en juyzio, lo que cree, que sea de su derecho, ante los grandes Señores sobredichos, o los Oficiales que han de judgar por ellos”³⁵.

O primeiro título da *Tercera Partida* procura definir o que é a justiça, quais os bens que dela nascem e quais os seus mandamentos. O proêmio desse título, por exemplo, oferece a seguinte definição:

Justicia es vna de las cosas, por que mejor, e mas endreçadamente se mantiene el mundo. E es assi como fuente onde manan todos los derechos. E no tan solamente ha lugar Justicia, en los pleytos que son entre los demandadores, e los demandados en Juyzio; mas aun entre todas las otras cosas, que auienen entre los omes, quier se fagan por obra, o se digan por palabra.³⁶

Nesse trecho, fica evidente não apenas o aspecto propriamente jurídico da justiça, mas também o seu caráter moral, pois ela é descrita como a fonte de todos os direitos, tanto nos pleitos como em todas as outras coisas que ocorrem entre os homens. A idéia afonsina de justiça, compreendida simultaneamente como uma virtude e como uma prática administrativa e reguladora da vida em sociedade, “representa así el punto de

³³ “Da Justiça espiritual, que é a primeira espada pela qual se mantém o mundo”. Partida III, Prólogo.

³⁴ “Dos grandes Senhores que a hão de manter em todas as coisas de forma geral, com fortaleza e com poder, que é a outra espada temporal”. *Ibid.*

³⁵ “A Justiça, que se deve fazer de forma ordenada, por seso e sabedoria, demandando e defendendo cada um em juízo o que crê que seja de seu direito, perante os grandes Senhores acima mencionados, ou os Oficiais que hão de julgar por eles”. *Ibid.*

³⁶ “Justiça é uma das coisas pelas quais melhor e mais corretamente se mantém o mundo. E é assim como uma fonte na qual manam todos os direitos. E a Justiça não tem lugar apenas nos pleitos que ocorrem entre os demandadores e os demandados em Juízo; mas ainda em todas as outras coisas que acontecem entre os homens, quer se façam por obras ou se digam por palavras”. Partida III, Título I, Proêmio.

mayor contacto entre la moral y la ciencia del derecho”³⁷.

No plano moral, a justiça é uma das quatro virtudes cardeais e, enquanto tal, é definida na *Segunda Partida* da seguinte forma:

La quarta virtud es Justicia, e es madre de todo bien, ca en ella caben todas las otras; porende ayuntando los coraçones de los omes faze que sean assi como vna cosa, para biuir derechamente, segund mandamiento de Dios, e del Señor, departiendo, e dando a cada vno su derecho, assi como meresce, e le conuiene.³⁸

Assim, a virtude da justiça é responsável por unir os homens e garantir o convívio social. Na *Summa Theologiae*, de São Tomás de Aquino, a justiça é definida como a mais elevada das virtudes morais (ou cardeais) por dois motivos. O primeiro jaz no próprio sujeito, isto é, na virtude em si, pois, apesar das quatro virtudes serem caracterizadas pela força apetitiva (a vontade), a justiça baseia-se “in nobiliori parte animae”³⁹, ou seja, no apetite racional, enquanto que as demais virtudes morais baseiam-se no apetite sensitivo, associado às paixões. O segundo motivo jaz no objeto da virtude, pois enquanto a prudência, a temperança e a fortaleza dizem respeito unicamente ao bem da pessoa que as pratica, a justiça preocupa-se com o bem do próximo (“est bonum alterius”)⁴⁰.

Também na *Tercera Partida* é destacada a justiça enquanto virtude, com uma menção especial à vontade dos homens em praticá-la e uma referência a sua superioridade em relação às outras virtudes morais:

³⁷ “Representa, assim, o ponto de maior contato entre a moral e a ciência do direito”. MADERO, Marta. “Formas de la justicia en la obra jurídica de Alfonso X el Sabio”. In: **Hispania**, LVI/2, 193 (1996), p. 447-466. Aqui, p. 455.

³⁸ “A quarta virtude é a Justiça, e é mãe de todo o bem, pois nela cabem todas as outras; por isso, ajuntando os corações dos homens, faz com que sejam como uma coisa só, para viver corretamente, segundo o mandamento de Deus e do Senhor, dividindo e dando a cada um o seu direito, assim como merece e lhe convém”. Partida II, Título V, Lei VIII.

³⁹ “Na parte mais nobre da alma”. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, quaestio 58, art. 12.

⁴⁰ *Ibid.*

Raygada virtud es la Justicia, segund dixeron los Sabios antiguos, que dura siempre en las voluntades de los omes justos, e da, e comparte a cada vno su derecho igualmente. E como quier que los omes mueren, pero ella, quanto en si, nunca desfallece; ante finca siempre en los coraçones de los omes biuos, que son derechoeros, e buenos. E maguer diga la Escripura, que el ome justo cae en yerro siete vezes en el dia, porque el non puede obrar todavia lo que deue, por la flaqueza de la natura que es en el; con todo esso en la su voluntad siempre deue ser aparejado en fazer bien, e en cumplir los mandamientos de la Justicia. E porque ella es tan buena en si, comprehende todas las otras virtudes principales, assi como dixeron los Sabios.⁴¹

O texto da lei acima citada prossegue destacando a idéia de que a justiça é a fonte do direito, para a qual utiliza a interessante metáfora da “fonte eterna”:

porende la asemejaron a la fuente perenal, que ha en si tres cosas. La primera, que assi como el agua que della sale, nasce contra Oriente; assi la Justicia cata siempre do nasce el Sol verdadero, que es Dios: e por esso llamaron los Santos en las Escripturas a nuestro Señor Jesu Christo, Sol de Justicia. La segunda es, que assi como el agua de la fuente corre siempre, e han los omes mayor sabor de beuer della, porque sabe mejor, e es mas sana, que otra. Otrossi la Justicia siempre es en si, que nunca se desgasta, nin mengua: e resciben en ella mayor sabor los que la demandan, e la han menester, mas que en la cosa. La tercera es, que assi como el agua della es caliente en Inuierno, e fria en Verano, e la bondad della es contraria a la maldad de los tiempos; assi el derecho que sale de la Justicia, tuelle, e contrasta las cosas malas, e desaguizadas, que los omes fazen.⁴²

A relação estabelecida pela alegoria é de causalidade, cuja idéia de que os direitos nascem da justiça também se observa em outra definição oferecida pela obra: “Justicia tanto quiere dezir, como cosa en que se encierran todos los derechos, de qual natura quier

⁴¹ “Arraigada virtude é a Justiça, segundo disseram os Sábios antigos, que dura sempre nas vontades dos homens justos e dá e reparte a cada um seu direito igualmente. E os homens morrem, mas ela, quanto em si, nunca desfalece; antes fica sempre nos coraçõs dos homens vivos que são justos e bons. E ainda que a Escripura diga que o homem justo cai em erro sete vezes por dia porque ele não pode fazer sempre o que deve pela fraqueza de sua natureza, com tudo isso, na sua vontade, ele sempre deve estar preparado para fazer bem e cumprir os mandamentos da Justiça. E porque ela é tão boa em si, compreende todas as outras virtudes principais, assim como disseram os Sábios”. Partida III, Título I, Lei I.

⁴² “Por isso, assemelharam-na com a fonte eterna, que possui três coisas. A primeira, que assim como a água que dela sai nasce no Oriente, assim também a Justiça olha sempre para onde nasce o Sol verdadeiro, que é Deus; e por isso os Santos nas Escripturas chamaram nosso Senhor Jesus Cristo de Sol de Justiça. A segunda é que assim como a água da fonte corre sempre e os homens têm maior prazer em beber dela porque tem um gosto melhor e é mais saudável que outras, assim também a Justiça é sempre em si que nunca se desgasta nem mingua, e recebem nela maior prazer os que a demandam e necessitam dela mais do que de outra coisa. A terceira é que assim como a água dela é quente no Inverno e fria no Verão, e a bondade dela é contrária à maldade dos tempos, assim também o direito que sai da Justiça tolhe e contrasta as coisas ruins e injustas que os homens fazem”. *Ibid.* A expressão “Sol de Justiça” também aparece no *Setenario* (Lei I, p. 5) como uma das qualificações de Deus.

que sean”⁴³. A partir dessa relação, pode-se compreender de que forma a obra legislativa do Rei Sábio se justifica: se a principal função do rei enquanto representante de Deus é administrar a justiça, e essa é a fonte de todos os direitos, o obstáculo que impedia que o rei pudesse **fazer as leis** torna-se perfeitamente transponível, como será tratado na seção 3.2 deste capítulo.

A partir dos conceitos apresentados na obra afonsina, pode-se observar de que maneira o pensamento político corporativo, associado à noção de justiça (e, conseqüentemente, de direito), constituiu um dos passos fundamentais para a elaboração da teoria do Estado moderno.

Citando Lagarde, Maravall observa que a concepção corporativa é uma das três grandes correntes do pensamento político que caracteriza o século XIII e encontra-se a meio caminho entre a concepção feudal, que tende a desaparecer, e a concepção estatal, que já pode ser vislumbrada nesse período⁴⁴. Afonso X é um bom exemplo do monarca que Ullmann definiu como sendo um “ser anfíbio”, simultaneamente senhor feudal, ligado aos súditos por uma relação contratual, e monarca teocrático, cujo governo baseava-se no exercício de sua *voluntas* e no princípio da obediência dos súditos⁴⁵. Tal dualidade é expressa com clareza no pensamento corporativo afonsino, que estabelece a hierarquia ao definir o rei como a cabeça do corpo político, mas ao mesmo tempo defende a necessidade de cooperação mútua entre todos os membros.

Isto posto, pode-se partir para a definição dos dois aspectos jurídicos relacionados à função real no período em questão, o do rei como juiz, decorrente de uma longa

⁴³ “*Justiça quer dizer coisa em que se encerram todos os direitos, de qualquer natureza que sejam*”. Partida III, Título I, Lei III.

⁴⁴ MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 99.

⁴⁵ ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno*. *Op. cit.*, p. 155-157.

tradição, e o do rei como legislador, característica inovadora e que somente se tornou possível com a formulação da teoria corporativa pré-estatal, na qual já se encontrava em estado latente a noção de soberania.

3.1 *Rex iudex*

Considerando-se a associação tradicional entre o governo dos homens e a aplicação da justiça, pode-se compreender que um dos processos que fez parte das transformações ocorridas a partir dos séculos XII-XIII em direção ao Estado moderno foi a centralização do poder político, que consiste, entre outros esforços, na concentração de “poderes que muitas vezes estavam dispersos entre os senhores feudais, como o de julgar”⁴⁶. Ao mesmo tempo, com a crescente institucionalização do poder político e, conseqüentemente, do sistema jurídico, o rei passou a desempenhar seu papel de juiz de forma cada vez menos direta, ou seja, delegando os devidos poderes a seus oficiais, por ele escolhidos. A respeito dessa concentração, Antonio Marongiu, em um artigo sobre a figura medieval do “rei juiz”, destaca que

hay un periodo bastante largo en el cual las monarquías medievales aparecen, quieren y deben ser, entes supremos esencialmente en la actuación de la justicia, que hacen, bien de la jurisdicción, bien del respeto, conservación y aplicación del derecho vigente, su primera, fundamental y típica atribución: un deber no sólo moral, sino también jurídico.⁴⁷

O século XIII castelhano é marcado por uma série de iniciativas no sentido de

⁴⁶ ALMEIDA, Cybele Crossetti de. “Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X”. In: **Anos 90**, 16 (2001/2002), p. 13-36. Aqui, p. 15.

⁴⁷ “*Há um período bastante longo no qual as monarquias medievais aparecem, querem e devem ser entes supremos essencialmente na atuação da justiça, que fazem, tanto da jurisdição, como do respeito, conservação e aplicação do direito vigente, sua primeira, fundamental e típica atribuição: um dever não apenas moral, mas também jurídico*”. MARONGIU, Antonio. “Un momento típico de la monarquía medieval: el rey juez”. In: **Anuario de Historia del Derecho Español**, XXIII (1953), p. 677-715. Aqui, p. 714-715.

centralizar o sistema jurídico, como já comentado na seção 1.2 deste estudo. Afonso X, além de tentar unificar a lei do reino – não apenas através do *Fuero Real*, mas também das *Siete Partidas*, que, ainda que não tenham sido promulgadas durante seu reinado, demonstram com muita clareza as intenções de seu projeto político centralizador –, procurou organizar o sistema judicial de forma que o rei não só determinasse quem poderia constituir os quadros do sistema nas diferentes funções, mas também representasse a instância jurídica máxima. Para que se possa compreender o papel que o rei deveria desempenhar dentro desse sistema, é necessário primeiramente ter uma visão geral do funcionamento do próprio sistema, conforme idealizado pelas *Siete Partidas* e, em menor medida, pelo *Fuero Real*.

O Título IX da *Segunda Partida* apresenta uma série de leis sobre os oficiais que atuavam a serviço do rei, estipulando a função e os deveres de cada um. Definidos como necessários para os imperadores, reis e outros grandes senhores, os oficiais deviam servi-los e ajudá-los “en las cosas que ellos han de fazer”⁴⁸. A lei que explica o que é um ofício também define que há dois tipos de oficiais, os que servem na “Casa del Rey” e “los de fuera”. A integração entre o rei, o reino e os diferentes tipos de oficiais recupera a metáfora do corpo:

Como el Cielo, e la tierra, e las cosas que en ellos son, fazen vn Mundo, que es llamado mayor, otrossi el cuerpo del ome, con todos sus miembros, faze otro, que es dicho menor. Ca bien assi como el Mundo mayor ha muebda, e entendimiento, otrossi lo ha el ome segund natura. E deste Mundo menor, de que el tomo semejança al ome, fizo ende otra; que asemejo ende al Rey, e al Reyno, e en qual guisa deue ser cada vno ordenado; e mostro, que assi como Dios puso el entendimiento en la cabeça del ome, que es sobre todo el cuerpo el mas noble lugar, e lo fizo como Rey, e quiso que todos los sentidos, e los miembros, tambien los que son de dentro, que non parecen, como los de fuera, que son vistos, le obedesciessen, e le siruiessen, assi como Señor, e gouernassen el cuerpo, e lo amparassen, assi como a Reyno; otrossi mostro, que los Officiales, e los Mayorales deuen seruir al Rey, como a Señor,

⁴⁸ “*Nas coisas que eles hão de fazer*”. Partida II, Título IX, Proêmio.

e amparar, e mantener el Reyno, como a su cuerpo, pues que por ellos se ha de guiar.⁴⁹

Os oficiais que serviam na “Casa del Rey” constituíam a sua corte, que pode ser compreendida como a instituição central da administração do reino. Apesar da grande mobilidade característica dos monarcas do século XIII, a qual impossibilitava que houvesse um único local que servisse de sede para a corte, esta desempenhava o papel central da mesma forma, deslocando-se com o rei para onde quer que ele fosse⁵⁰. A corte é conceituada na *Segunda Partida* da seguinte maneira:

Corte, es llamado el lugar, do es el Rey, e sus vasallos, e sus Oficiales con el, que le han cotidianamente de consejar, e de seruir, e los omes del Reyno, que se llegan y, o por honrra del, o por alcançar derecho, o por fazerlo, o por recabdar las otras cosas que han de ver con el.⁵¹

A corte é definida fundamentalmente por sua função jurídica: seguindo a prática de explicar os significados das palavras a partir de sua suposta etimologia, a lei segue expondo que “corte” vem tanto da palavra latina “cohors”, com sua conotação militar, como da palavra “curia”, que é o “lugar do es la cura de todos los fechos de la tierra: ca alli se ha de catar, lo que cada vno deue auer, segund su derecho, e su estado”⁵². Também é feita a criativa associação entre a corte do rei e o corte da espada da justiça, ressaltando

⁴⁹ “Como o Céu e a terra e as coisas que neles estão fazem um Mundo, que é chamado maior, assim também o corpo do homem com todos os seus membros fazem outro, que é chamado menor. Pois assim como o Mundo maior possui movimento e entendimento, assim também os possui o homem segundo sua natureza. E deste Mundo menor, do qual tomou semelhança o homem, fez ainda outra, que assemelhou então ao Rei e ao Reino e de que forma deve ser cada um ordenado; e mostrou que assim como Deus colocou o entendimento na cabeça do homem, que de todo o corpo é o mais nobre lugar, e o fez como Rei, e quis que todos os sentidos e os membros, tanto os de dentro, que não aparecem, como os de fora, que são vistos, o obedecessem e o servissem, assim como a um Senhor, e governassem o corpo e o amparassem, assim como a um Reino, assim também mostrou que os Oficiais e os Superiores devem servir ao Rei, como a um Senhor, e amparar e manter o Reino, como a seu corpo, pois por eles há de guiar-se”. Partida II, Título IX, Lei I.

⁵⁰ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio*. Op. cit., p. 269-270.

⁵¹ “Corte é chamado o lugar onde estão o Rei e seus vassallos, e seus Oficiais com ele, que hão de aconselhá-lo e servi-lo cotidianamente, e os homens do Reino, que chegam até ali ou por honra dele, ou para obter direito, ou para fazê-lo, ou para reivindicar as outras coisas de que devem tratar com ele”. Partida II, Título IX, Lei XXVII.

⁵² “Lugar onde está a cura de todos os feitos da terra; pois ali se há de julgar o que cada um deve possuir, segundo seu direito e seu estado”. *Ibid.*

que esta atua não apenas no plano jurídico, mas também estabelece as ações consideradas corretas no plano moral, uma vez que, com ela,

se han de cortar todos los malos fechos, tambien de dicho, como de fecho; assi como los tuertos, e las fuerças, e las soberuias, que fazen los omes, e dicen, por que se muestran por atreuidos, e denodados. E otrosi los escarnios, e los engaños, e las palabras sobejanas, e vanas, que fazen a los omes enuilescer, e ser rahezes.⁵³

Fortalecendo essa imagem de local onde se pratica e se distribui a justiça, a lei seguinte compara a corte com o mar, criando outra das belas metáforas que enriquecem o texto jurídico afonsino:

Pvsieron los Sabios antiguos semejança, de la Mar, a la Corte del Rey: ca bien assi como la Mar es larga, e grande, e cerca toda la tierra, e ay pescados de muchas naturas; otrosi la Corte del Rey, deue ser en espacio, para caber, e sufrir, e dar recabdo, a todas las cosas que a ella vinieren, de qualquier natura que sean: ca alli se han de librar los pleytos grandes, e tomarse los grandes consejos, e darse los grandes dones. E porende y ha menester de largueza grande, e espacio, para saber sufrir los enojos, e las quejas, e los desentendimientos, de los que a ella vienen, que son de muchas maneras; e cada vno quiere, que passen las cosas segund su voluntad, e su entendimiento. Onde por todas estas cosas ha menester, que la Corte sea larga, como la Mar. E aun sin esto, ay otras en que le semeja: ca bien assi como los que andan por la Mar en el buen tiempo, van los omes derechamente, e seguros, con lo que lleuan, e arriban al Puerto que quieren; otrosi la Corte, quando en ella son los pleytos librados con derecho, van los omes en saluo, e alegremente, a sus lugares, con lo que lleuan, e dende adelante non gelo puede ninguno contrallar, ni ha que auer alçada a otra parte. E aun la Corte ha otra semejança con la Mar: que bien assi como los omes que van por ella, si han tormenta, e non se saben guiar, ni mantener, vienen a peligro, por que pierden los cuerpos, e lo que traen, afogandose, beuiendo el agua de la Mar amarga; otrosi los que vienen a la Corte con cosas sin razon, pierden y sus pleytos, e afogaseles aquello que cobdician auer: e algunas vegadas mueren y, con derecho, beuiendo el amargura de la justicia, por los yerros que fizieron. Onde primeramente el Rey, que es cabeça de la Corte, e los otros que son y, para darle consejo, e ayuda, con que mantenga la justicia, deuen ser muy mesurados, para oyr las cosas de sin razon, e muy sofridos, para non se arrebatar, ni mouer, por palabras sobejanas, que los omes dicen, ni por los desamores, ni por las embidias, que los omes han entre si, por que han a desamar al Rey, e a los omes que le consejan, si non se les fazen las cosas como ellos quieren. E porende aquellos que en la Corte estan, deuen ser de vn acuerdo, e de vna voluntad con el Rey, para consejarle siempre, que faga lo mejor, guardando a el, e a si mismos, que

⁵³ “*Há de cortar-se todos os maus feitos, tanto pelos ditos como pelos feitos, assim como os erros, e as forças, e as injúrias que fazem e dizem os homens, pelo que se mostram atrevidos e intrépidos. E também os escárnios, os enganos e as palavras sobejas e vãs que tornam os homens vis e desprezíveis?*”. *Ibid.*

non yerre, ni faga contra derecho. E bien assi como los Marineros se guian, en la noche oscura, por el aguja, que les es medianera, entre la piedra, e la estrella: e les muestra por do vayan, tambien en los malos tiempos, como en los buenos; otrosi los que han de aconsejar al Rey, se deuen siempre guiar por la justicia, que es medianera entre Dios, e el mundo, en todo tiempo, para dar gualardon a los buenos, e pena a los malos, a cada vno segund su merecimiento.⁵⁴

Apesar da ênfase dada à administração da justiça, a corte também incluía oficiais, tanto clérigos como leigos, a serviço de outros instrumentos de governo, como o tesouro e a chancelaria, oficiais que desempenhavam funções de caráter militar relacionadas à defesa e à segurança do reino, bem como oficiais que ocupavam cargos de natureza mais privada ou doméstica, como o de *mayordomo de la corte del rey*, responsável por “todo lo referente a la casa, mesa, tesoros y patrimonio personal del monarca”⁵⁵.

Dentre os oficiais do sistema jurídico, os juízes da corte são descritos como aqueles que “non tan solamente judgan los pleytos que vienen ante ellos, mas aun han

⁵⁴ “Os Sábios antigos assemelharam a Corte do Rei ao Mar, pois assim como o Mar é vasto e grande e cerca toda a terra, e possui pescados de muitas naturezas, assim também a Corte do Rei deve ser espaçosa para caber, suportar e cuidar de todas as coisas que a ela vierem, de qualquer natureza que sejam. Pois ali hão de livrar-se os pleitos grandes, e tomar-se os grandes conselhos, e dar-se as grandes doações. E por isso é necessário que seja grande e espaçosa, para saber suportar as ofensas, e as queixas, e os desentendimentos dos que a ela vêm, que são de muitas maneiras; e cada um quer que passem as coisas segundo a sua vontade e seu entendimento. Pois por todas essas coisas é necessário que a Corte seja vasta como o Mar. E além disso há outras maneiras pelas quais se assemelham, pois assim como os homens que andam pelo Mar no tempo bom, e vão corretamente e seguros com o que levam, e chegam ao Porto em que querem, assim também na Corte, quando os pleitos são nela resolvidos com direito, vão os homens a salvo e alegremente a seus lugares com o que levam, e a partir dali ninguém pode contrariar as sentenças, nem se pode recorrer a outra instância. E ainda a Corte possui outra semelhança com o Mar: que assim como os homens que vão por ele, se houver tormenta e não se souberem guiar nem manter, correm perigo, pelo qual perdem os corpos e o que trazem, afogando-se, bebendo a água amarga do Mar; assim também os que vêm à Corte com coisas sem razão perdem seus pleitos e vêem afogado aquilo que desejam, e algumas vezes morrem ali com direito, bebendo a amargura da justiça pelos erros que fizeram. Por isso, primeiramente o Rei, que é a cabeça da Corte, e os outros que aí estão para dar-lhe conselho e ajuda para que mantenha a justiça, devem ser muito mesurados, para ouvir as coisas sem razão, e muito pacientes para não se arrebatarem nem moverem por palavras sobejas que os homens dizem, nem pelos desamores, nem pelas invejas que os homens têm entre si, pelo que hão de desamar ao Rei e aos homens que o aconselham se não se lhes fazem as coisas como eles querem. E por isso aqueles que estão na Corte devem ser de um acordo e de uma vontade com o Rei, para aconselhá-lo sempre que faça o melhor, guardando a ele e a si mesmos que não erre nem faça algo contra o direito. E assim como os Marinheiros guiam-se na noite escura pela agulha, que lhes serve de intermediária entre a pedra e a estrela, e lhes mostra por onde ir, tanto nos maus tempos como nos bons, assim também os que hão de aconselhar o Rei se devem sempre guiar pela justiça, que é intermediária entre Deus e o mundo, em todo o tempo, para dar recompensa aos bons e pena aos maus, a cada um segundo seu merecimento”. Partida II, Título IX, Lei XXVIII.

⁵⁵ “Tudo o que se refere à casa, mesa, tesouros e patrimônio pessoal do monarca”. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio*. Op. cit., p. 271.

poder de judgar los otros Juezes de la tierra”⁵⁶. A lei I do título IV da *Tercera Partida* define os juízes da seguinte forma: “Los Judgadores que fazen sus oficios como deuen, deuen auer nome, con derecho, de Juezes; que quier tanto dezir, como omes buenos, que son puestos para mandar, e fazer derecho”⁵⁷. A seguir, a lei especifica os tipos de juízes existentes, sendo que “los primeros dellos, e los mas honrrados, son los que judgan en la Corte del Rey, que es cabeça de toda la tierra”⁵⁸.

A corte real funciona como a instância superior dentro do sistema jurídico; acima dos juízes da corte do rei, há ainda o cargo de *sobrejuez*, ou *adelantado*, responsável por julgar as apelações de sentenças (*alçadas*) por eles proferidas. Como afirma a lei da *Segunda Partida* que define a função do *adelantado*, “alçanse los omes muchas vegadas, agrauandose de los juyzios, que dan contra ellos los Judgadores de la Corte: e acaesce algunas vezes, que los non puede el Rey oyr por si, por priessas que ha, e conuiene que ponga otros en su lugar”⁵⁹. É interessante destacar que a função do *adelantado* é aliviar o rei do excesso de pleitos. Tal fato é confirmado a seguir pela mesma lei, que descreve que o *adelantado* deve ser de “grand linaje, e muy leal, e entendido, e sabidor”, pois “el ha de esmerar los juyzios de los otros Juezes, e de escusar al Rey de enxeco de los grandes pleytos”⁶⁰.

Porém, havia casos especiais que somente o rei poderia julgar, como o mencionado na lei VI do título IV da *Tercera Partida*, que comenta que, se algum juiz cometesse algum erro pelo qual merecesse a morte ou a perda de um membro, “deuenlo

⁵⁶ “Não apenas julgam os pleitos que vêm até eles, mas ainda têm poder de julgar os outros Juízes da terra”. Partida II, Título IX, Lei XVIII.

⁵⁷ “Os Julgadores que fazem seus ofícios como devem, devem possuir o nome, com direito, de Juízes, que quer dizer homens bons que são postos para mandar e aplicar o direito”. Partida III Título IV, Lei I.

⁵⁸ “Os primeiros deles, e mais honrados, são os que julgam na Corte do Rei, que é a cabeça de toda a terra”. *Ibid.*

⁵⁹ “Recorrem os homens muitas vezes, sentindo-se ofendidos em seus direitos pelas sentenças que dão a eles os Juízes da Corte; e acontece algumas vezes que o Rei não os pode ouvir por si, por excesso de trabalho, e convém que ponha outros em seu lugar”. Partida II, Título IX, Lei XIX.

⁶⁰ “Ele há de corrigir e aperfeiçoar as sentenças dos outros Juízes e de poupar o Rei do incômodo dos grandes pleitos”. *Ibid.*

recabdar, e embiar al Rey; e otrosi, la razon escrita por que la merece. Ca atal juyzio como este, al Rey pertenece del dar, e non a otro ninguno”⁶¹.

Outro caso explicitado em que o rei deveria julgar pessoalmente era o de recursos movidos por viúvas, órfãos, idosos, pessoas muito pobres (cujos bens somassem menos de vinte maravedis) ou pessoas ricas que caíssem em pobreza que, ao chegar na corte do rei, deveriam ser julgados por ele próprio, porque “maguer el Rey es tenuto de guardar todos los de su tierra, señaladamente lo deue fazer a estos, porque son assi como desamparados, e mas sin consejo, que los otros”⁶².

Os recursos das sentenças deviam obedecer à hierarquia dos juízes do reino, “subiendo de grado en grado todauia del menor al mayor, non dexando ningun entre medias”⁶³, salvo em caso de apelação direta para o rei: “Pero si alguno quisiesse luego tomar la primera alçada para el Rey, ante que passasse por los otros Juezes, dezimos que bien lo puede fazer”⁶⁴. Da mesma forma, o rei e o *adelantado mayor de la corte del rey* eram os únicos juízes de cuja sentença não se podia recorrer, com exceção de alguns tipos de pleitos especificados no título XXIII, também da *Tercera Partida*. No caso do rei, são expostas duas razões para esse impedimento:

La vna, porque ellos non han Mayorales sobre si, quanto es en las cosas temporales. La segunda, porque ellos son amadores de justicia, e de verdad, e han siempre consigo sabidores de derecho en su Corte; por que todo ome deue sospechar, que sus juyzios son derechoeros, e complidos. Pero bien le puede pedir merced, que vea si ha alguna cosa de endereçar, o de mejorar, en aquello que judgo; e que faga y aquello que touiere por bien, e por

⁶¹ “Devem prendê-lo e enviá-lo ao Rei, e também a razão, por escrito, pela qual merece [a pena]. Pois tal sentença como esta cabe ao Rei dar-lhe, e a nenhuma outra pessoa”. Partida III, Título IV, Lei VI.

⁶² “Ainda que o Rei deva proteger todos os da sua terra, especialmente o deve fazer a estes, porque são mais desamparados e mais sem conselho que os outros”. Partida III, Título XXIII, Lei XX.

⁶³ “Subindo de grau em grau, do menor ao maior, não deixando nenhum intermediário”. Partida III, Título XXIII, Lei XVIII.

⁶⁴ “Mas se alguém quisesse logo fazer o primeiro recurso ao Rei, antes de passar pelos outros Juízes, dizemos que bem o pode fazer”. *Ibid.*

derecho.⁶⁵

Quanto ao *adelantado*, o motivo oferecido para que não se possa apelar de suas sentenças é o fato de ele ser superior a todos os demais juízes do reino, além de substituir o rei, como já comentado, o que faz com que suas sentenças tenham o mesmo valor que as do monarca⁶⁶.

Ainda a respeito das *alçadas*, o *Fuero Real* estabelece um valor mínimo para que o pleito pudesse ser levado ao rei, salvo nos casos em que ele estivesse na região onde o pleito deveria ser julgado: “Mandamos que ningun ome non se pueda alzar al rey de ningun juicio si la demanda non valiere de x maravedis a arriba, e de x non; pero si el rey fuere en la villa o en su termino, quien quisiere alzese a él de todo juycio, quier sea de grand demanda quier de pequeña”⁶⁷.

No âmbito municipal, com relação aos oficiais “de fora” da Corte, os responsáveis pelos pleitos eram sobretudo os *alcaldes*, uma espécie de oficiais de justiça. O *Fuero Real*, destinado às cidades, oferece mais informações sobre a atuação dos *alcaldes*, estabelecendo que estes deveriam ser escolhidos pelo rei ou por ambas as partes envolvidas no pleito: “Nengun ome non sea osado de judgar pleitos si non fuere al calle puesto por el rey, o si non fuere por placer de las partes, que lo tomen por avenencia para judgar algun pleito, o

⁶⁵ “A primeira, porque eles não possuem Superiores sobre si nas coisas temporais. A segunda, porque eles são amantes da justiça e da verdade e têm sempre consigo sabedores de direito em sua Corte; pelo que todo homem deve suspeitar que suas sentenças sejam justas e perfeitas. Mas pode-se pedir sua mercê, que veja se há alguma coisa que possa corrigir ou melhorar naquilo que julgou, e que faça então aquilo que achar melhor e por direito”. Partida III, Título XXIII, Lei XVII.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ “Mandamos que nenhum homem não possa recorrer ao rei de nenhuma sentença se a demanda não valer de dez maravedis acima, e não de dez; porém, se o rei estiver na vila ou em sua região, quem quiser pode recorrer a ele de qualquer sentença, quer seja de demanda grande, quer seja de pequena”. *Fuero Real*, Livro II, Título XV, Lei V.

si el rey mandare por su carta a alguno que judgue algunt pleito”⁶⁸.

A lei I do título VII do primeiro livro do *Fuero Real* determina que os *alcaldes*, após escolhidos, deveriam prestar um juramento no conselho municipal de que iriam proteger os direitos do rei e do povo e de todos aqueles que viessem a seu juízo. O ponto mais interessante dessa lei é quando afirma: “Et si pleito acaesciere que por este libro non se pueda determinar, envienlo decir al rey que les dé sobre aquello ley por que judguen, et la ley que el rey les diere metanla en este libro”⁶⁹. De fato, a edição do *Fuero Real* apresentada pela Real Academia de la Historia e aqui utilizada inclui um apêndice com as decisões tomadas pelo Rei Sábio sobre as dúvidas dos alcaides em casos não previstos pelas leis do *fuero*. Tais resoluções foram incorporadas no livro sob a forma de leis, nas quais a fórmula utilizada geralmente apresenta a seqüência: “a lo que dicen los alcaldes...”, “manda el rey que...”⁷⁰. Além disso, a edição mencionada também inclui cartas emitidas por Afonso X respondendo ao mesmo tipo de questões dos alcaides, onde então o rei escreve na primeira pessoa utilizando, na grande maioria das vezes, expressões como “a esto tengo por bien que...”, “digo vos que...”, “mando vos que...” e “a esto fallo por razon e por derecho que...”⁷¹, além de frases mais específicas como “yo vos enviaré ayna mis cartas et mio mandado de como fagades”⁷² e “yo entonce faré y lo que toviere por bien”⁷³. A partir da conversão de tais decisões em lei, o papel de juiz supremo do reino desempenhado pelo rei assume facilmente o caráter legislativo que marca a inovação das reformas do

⁶⁸ “Nenhum homem não seja ousado de julgar pleitos se não for alcaide posto pelo rei, ou se não for por prazer das partes, que o escolham por comum acordo para julgar algum pleito, ou se o rei mandar por sua carta a alguém que julgue algum pleito”. *Fuero Real*, Livro I, Título VII, Lei II.

⁶⁹ “E se acontecer algum pleito que por este livro não se possa determinar, mandem-no dizer ao rei que lhes dé sobre aquilo lei pela qual julguem, e a lei que o rei lhes der, coloquem-na neste livro”. *Fuero Real*, Livro I, Título VII, Lei I.

⁷⁰ *Fuero Real*, p. 181-198.

⁷¹ *Idem*, p. 199-209.

⁷² “Eu vos enviarei rapidamente minhas cartas e meu mandado sobre como deveis proceder”. *Idem*, p. 205.

⁷³ “Eu então agirei nesse caso como achar melhor”. *Idem*, p. 206

sistema jurídico empreendidas por Afonso X, como será tratado na seção 3.2 deste capítulo.

A integração entre o rei, o reino e seus oficiais ganha, nas *Siete Partidas*, além da metáfora já citada do corpo, a metáfora do jardim, criada para descrever o funcionamento do reino especificamente no plano da administração da justiça e na qual também é evidenciada a necessidade da atividade legislativa régia:

el Reyno es como huerta, e el Pueblo como arboles, e el Rey es Señor della, e los Oficiales del Rey (que han de juzgar, e han de ser ayudadores a cumplir la justicia) son como Labradores: los Ricos omes, e los Caualleros, son como asoldados, para guardarla: e las Leyes, e los Fueros, e los Derechos, son como valladar, que la cerca: e los Juezes, e Justicias, como paredes, e setos, por que se amparen, que non entre ninguno a fazer daño. E otrosi, segund esta razon, [Aristóteles] dixo que deue el Rey fazer en su Reyno primeramente, faziendo bien a cada vno, segund lo meresciesse. Ca esto es assi como el agua, que faze crescer todas las cosas; e de si, adelante los buenos, faziendoles bien, e honrra, e taje los malos del Reyno con la Espada de la Justicia, e arranque los tortizeros, echandolos de tierra, porque non fagan daño en ella. E para esto cumplir, deue auer tales Oficiales, que sepan conoscer el Derecho, e juzgarlo. Otrosi deue tener la Caualleria presta, e los otros omes de armas, para guardar el Reyno, que non resciba daño de los malfechores de dentro, ni de los de fuera, que son los enemigos. E deueles dar Leyes, e Fueros, muy buenos, por que se guien, e usen a biuir derechamente, e non quieran passar ademas en las cosas. E sobre todo, deuelos cercar con justicia, e con verdad, e fazerlo tener de guisa, que ninguno non la ose passar.⁷⁴

A corte do rei era ocasionalmente ampliada, especialmente em caso de assuntos muito importantes que necessitassem de resolução, para os quais o rei contava com o conselho de membros do clero, da nobreza e representantes das cidades. Tais assembléias

⁷⁴ “O Reino é como um jardim, e o Povo como árvores, e o Rei é o seu Senhor, e os Oficiais do Rei (que hão de julgar e hão de ser auxiliares no cumprimento da justiça) são como Lavradores; os Ricos-homens e os Cavaleiros são como assalariados para protegê-lo; e as Leis e os Fueros e os Direitos são como a vala que o cerca; e os Juízes e Justiças são como paredes e cercas pelos quais se evita que entre alguém que possa danificá-lo. E também, segundo esta razão, [Aristóteles] disse que o Rei deve agir em seu Reino primeiramente fazendo bem a cada um, segundo o que merece. Pois isto é como a água, que faz crescer todas as coisas; e que adiante os bons, fazendo-lhes bem e honra, e que corte os maus do Reino com a Espada da Justiça, e que arranque os injustos, banindo-os da terra, de modo que não a prejudiquem. E, para cumprir isto, deve possuir tais Oficiais que saibam conhecer o Direito e julgá-lo. Também deve ter a Cavalaria preparada, e os outros homens de armas, para proteger o reino, de modo que não seja danificado pelos malfeitores de dentro, nem pelos de fora, que são os inimigos. E deve dar-lhes Leis e Fueros muito bons, pelos quais se guiem e usem para viver corretamente e não queiram passar demasiado nas coisas. E, sobretudo, deve cercá-los com justiça e com verdade, e fazê-lo proteger de forma que ninguém ouse passá-lo”. Partida II, Título X, Lei III.

eram as chamadas *cortes*, mecanismos de representatividade que caracterizam a Baixa Idade Média não apenas nos reinos submetidos à coroa castelhana, mas também presentes já no século XIII na maior parte dos reinos ocidentais, cada qual com as suas peculiaridades⁷⁵.

O'Callaghan refere-se a diferentes tipos de assembléias em Castela, que ocasionalmente reuniam apenas representantes de um dos três grupos principais, por exemplo, somente prelados ou somente representantes das cidades de determinadas regiões (os chamados *ayuntamientos*)⁷⁶. No entanto, segundo o autor, e com base em uma ampla documentação, apenas quando a assembléia era do tipo plenária, isto é, quando recebia representantes dos três grupos, é que se pode considerá-la com a denominação de *cortes*. Além disso, outra exigência para que a reunião recebesse o estatuto de *cortes* era que o próprio rei a convocasse.

A principal função da corte do rei e, conseqüentemente, também das *cortes*, era aconselhar o monarca em um amplo espectro de assuntos. O'Callaghan afirma ainda que

Besides witnessing donations to churches, monasteries, and individuals (which the bulk of extant documentation records), the court also acted as a judicial tribunal. Towns were frequent suitors, usually in quarrels over boundaries. Property disputes between clerics and laymen were also heard there, and nobles might be tried to charges of treason or negligence in administration. The kings of León claimed jurisdiction over the crimes of rape, robbery, treachery, and destruction of highways. Under the influence of Roman law, appeals to the court were encouraged.⁷⁷

Afonso X convocou as *cortes* mais vezes durante seu reinado do que qualquer outro

⁷⁵ GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. Traduzido por Luiza Maria F. Rodrigues. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981, 281 p. Especialmente, p. 206-220.

⁷⁶ O'CALLAGHAN, Joseph F. *The Cortes of Castile-León, 1188-1350*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1989, 257 p.

⁷⁷ “Além de testemunhar doações para igrejas, mosteiros e indivíduos (que a grande quantidade de documentos ainda existentes registra), a corte também atuava como um tribunal judicial. As cidades eram freqüentemente a parte demandante, em geral em disputas sobre fronteiras. As disputas sobre propriedades entre clérigos e leigos também eram ali ouvidas, e os nobres poderiam ser julgados por acusações de traição ou negligência na administração. Os reis de León reivindicaram jurisdição sobre os crimes de estupro, roubo, traição e destruição das estradas. Sob a influência do direito romano, as apelações à corte eram encorajadas”. *Idem*, p. 13-14.

monarca castelhano, em um total de 14 *cortes plenarias* e 7 *ayuntamientos*, além de outras quatro assembléias sobre cuja ocorrência não há certeza, em 32 anos de reinado⁷⁸. O'Callaghan associa esse grande número de convocações, uma média aproximada de uma a cada dois anos, entre outros fatores, à necessidade do Rei Sábio de obter consentimento para o freqüente aumento de impostos que visava angariar fundos para financiar seus grandes projetos, como a *Cruzada de África* e o *Fecho del Imperio* (vide seção 1.2 deste estudo).

A documentação oficial do reinado de Afonso X, constituída principalmente pelos diplomas da chancelaria real e pelos *cuadernos* de registro das *cortes*, permitem que o historiador moderno identifique as situações em que o rei atuava como um juiz em um sentido mais amplo, tomando as devidas decisões administrativas que lhe competiam e fazendo-as cumprir através de seu mandado por escrito. No entanto, a busca pelo *rex iudex* idealizado por Afonso X dá-se de maneira diversa, levando-se em conta que o enfoque deste estudo recai sobre as imagens da realeza, isto é, sobre a forma pela qual o rei é representado no conjunto de sua obra.

Além dos textos afonsinos de caráter jurídico, que naturalmente constituem a principal fonte para a imagem do *rex iustus* e suas derivações, outras obras produzidas no *scriptorium* do Rei Sábio também evidenciam a estreita relação entre o poder real e a justiça.

Na *Primera Crónica General*, são descritas as qualidades de diversos governantes, sendo bastante comum a referência a aspectos relacionados à administração da justiça. Em geral, as menções dizem respeito à figura do *rex iustus*, sem maiores especificações, como no caso do conde castelhano Garcia Fernández (970-994), qualificado como “muy

⁷⁸ *Idem*, p. 20-26; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio*. *Op. cit.*, p. 282-287.

buen omne et muy derechurero et muy justiçiero et muy buen cauallero de armas”⁷⁹, e de seu filho, Sancho García (994-1017), descrito como “piadoso, sesudo et derechurero, et muy hardit et atreuudo, et muy enderençado”⁸⁰. Da mesma forma, afirma-se que o rei Fernando I (1035-1065) “fue omne derecho”⁸¹ e que Afonso VII (1109-1157) “era príncep muy iusticiero”⁸².

Outras referências a atos de justiça de alguns reis, porém, podem ser compreendidas como alusões ao papel de juiz por eles desempenhado, como o fato de percorrer o reino “fazendo justiça”. Sobre Sancho III (1157-1158), a crônica conta que “fue andando por su tierra, et endereçando el regno faziendo justiça o mester era, ca salio muy justiçiero et muy sesudo et de muy grand coraçon et muy esforçado et muy temudo et muy leal et muy uerdadero et loçano”⁸³. Tais menções são freqüentes na narração do reinado de Fernando III (1217-1252), por exemplo:

Seyendo el rey don Fernando en el regno de Leon, andando por y faziendo iusticia et parando bien el regno, ouo de venir a la uilla de Benaunte.⁸⁴

Desde el rey don Fernando, que en Burgos fincara doliente [...], se sintio guarido, salio de Burgos et començo a andar por la tierra faziendo muy grant justiça et castigando su tierra et parandola bien, ca era muy mester.⁸⁵

Por fim, há ainda na crônica algumas referências explícitas ao ato de julgar dos reis, como na seguinte frase proferida pelo Cid ao rei Afonso VI (1072-1109): “Sennor, uos

⁷⁹ “Muito bom homem, muito justo, muito justiceiro e muito bom cavaleiro de armas”. PCG, II, cap. 729, p. 426.

⁸⁰ “Piedoso, sisudo e justo, muito astuto e atrevido, e muito correto”. PCG, II, cap. 764, p. 453.

⁸¹ “Foi homem justo”. PCG, II, cap. 802, p. 483.

⁸² “Era príncipe muito justiceiro”. PCG, II, cap. 980, p. 659.

⁸³ “Foi andando por sua terra e endireitando o reino fazendo justiça onde era necessário, pois se saiu muito justiceiro, muito sisudo e de mui grande coração, muito esforçado, muito destemido, muito leal, muito verdadeiro e loução”. PCG, II, cap. 985, p. 664.

⁸⁴ “Estando o rei don Fernando no reino de León, andando por ele fazendo justiça e parando bem o reino, ocorreu de ir à vila de Benavente”. PCG, II, cap. 1046, p. 729.

⁸⁵ “Desde que o rei don Fernando, que em Burgos ficara doente [...], sentiu-se curado, saiu de Burgos e começou a andar pela terra fazendo mui grande justiça, corrigindo sua terra e parando-a bem, pois era muito necessário”. PCG, II, cap. 1061, p. 742.

judgastes commo rey derecho et sennor natural, et yo resçibo el uuestro juyzio”⁸⁶; e ao próprio *rex iudex*, como na listagem das qualidades de Sancho III:

era escudo de los nobles, et padre de los pobres et de los flacos, et amigo de las religiones et de los omnes de las ordenes, et guardador de los huerfanos pequennos, et ell **derecho juyz de todos**, de cada unos en la su guisa; et assi como a todos era bueno et prouechoso, assi era muy amado de todos.⁸⁷

Nas *Cantigas de Santa Maria*, a exemplo do que ocorre com a virtude da prudência (vide seção 4.1 deste estudo), os atributos relacionados à justiça são conferidos com muito maior freqüência, devido à própria natureza da obra, a Deus, a Jesus Cristo e à Virgem Maria. Dessa forma, Deus é qualificado como “justiceiro”⁸⁸, assim como também Cristo, nas expressões “Madre do Josticeiro”⁸⁹ e “Madre do Rey juticeyro”⁹⁰, atribuídas à Virgem, sendo ela própria chamada de “Madre de Deus piadosa, santa e mui justiceira”⁹¹ e “a josticeira [...] Madre de Deus Jhesu-Cristo”⁹². Também a respeito da Virgem, a cantiga de número 213 afirma que “todos mui mal juigados a ela van por conorto, / ca en todo-los seus feitos senpr’ é mui dereitureira”⁹³, e a cantiga 392, após narrar o milagre, conta que “Quand’ est’ oyron as gentes, loaron os juticeyros, / Jhesu-Cristo e sa Madre, Senhores dereytreyros”⁹⁴. As figuras de Deus e Cristo também aparecem assumindo o papel de

⁸⁶ “*Senhor, vós julgastes como rei justo e senhor natural, e eu recebo a vossa sentença*”. PCG, II, cap. 943, p. 622.

⁸⁷ “*Era escudo dos nobres, pai dos pobres e dos fracos, amigo das religiões e dos homens das ordens, protetor dos órfãos pequenos, justo juiz de todos, de cada um a sua maneira; e assim como a todos era bom e proveitoso, assim era muito amado por todos*”. PCG, II, cap. 985, p. 664. O grifo é nosso.

⁸⁸ CSM 45, I, p. 1301-33, v. 57.

⁸⁹ CSM 175, II, p. 187-190, v. 85.

⁹⁰ CSM 379, III, p. 322-323, v. 52; CSM 193, II, p. 234-236, v. 6.

⁹¹ CSM 302, III, p. 135-136, v. 26.

⁹² CSM 213, p. 282-285, v. 59-61.

⁹³ “*Todos os que são muito mal julgados vão a ela buscar conforto, pois em todos os seus feitos sempre é muito justa*”. *Idem*, v. 43-44.

⁹⁴ “*Quando as gentes ouviram isto, louvaram os justiceiros, Jesus Cristo e sua Mãe, Senhores justos*”. CSM 392, III, p. 347-348, v. 50-51.

juízes⁹⁵, sendo múltiplas as referências ao Juízo Final⁹⁶. Além disso, uma das denominações mais comuns da Virgem Maria em todo o conjunto de poemas é a de “avogada”⁹⁷ dos homens, ou seja, aquela que intercede junto a Deus, que é o juiz supremo.

Porém, algumas cantigas também fazem referência à atividade administrativa de Afonso X, destacando-se, neste aspecto, o ciclo de vinte e quatro poemas referentes à fundação e ao repovoamento da cidade de El Puerto de Santa Maria, local estrategicamente posicionado entre o mar Mediterrâneo e o oceano Atlântico e próximo às desembocaduras dos rios Guadalquivir e Guadalete⁹⁸. A cantiga de número 379, por exemplo, menciona a grande quantidade de mercadores das mais diversas proveniências que vieram para a região devido aos privilégios concedidos pelo rei⁹⁹.

Há poemas em que a imagem do *rex iustus* é bastante evidente, como no caso da cantiga 382. Segundo a narrativa, um rico-homem demandava insistentemente a Afonso X que lhe desse uma propriedade, mas “al Rey non lle prazia”¹⁰⁰, alegando que os lugares que o homem solicitava já haviam sido concedidos a outrem e que ele não poderia “tomar

⁹⁵ Vide *CSM* 70, I, p. 208, v. 20-21; *CSM* 72, I, p. 212-213, v. 53. Também na cantiga 26 a Virgem é denominada de “Madre do que o mundo tod’ á de joigar” (“*Mãe daquele que há de julgar o mundo tod’o*”). *CSM* 26, I, p. 76-79, v. 5.

⁹⁶ Como exemplos, podem ser citadas a *CSM* 48, I, p. 139-140, v. 8; e a *CSM* 401, III, p. 357-360, v. 7.

⁹⁷ Apenas para citar um exemplo, pois as ocorrências são muitas: “e poren nos dev’ ajudar / ca x’ é noss’ avogada” (“*e por isso nos deve ajudar, pois é nossa advogada*”). *CSM* 1, I, p. 4-6, v. 81-82

⁹⁸ Trata-se das cantigas de número 328, 356, 357, 358, 359, 364, 366, 367, 368, 371, 372, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 385, 389, 391, 392, 393 e 398. A respeito desse ciclo de poemas e da importância da região para Afonso X, vide O’CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria – a poetic biography*. Col. The Medieval Mediterranean – peoples, economies and cultures, 400-1453, vol. 16. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998, especialmente o capítulo 9; SNOW, Joseph T. “Alfonso X, cronista lírico de El Puerto de Santa María”. **Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes**, 1 (1988-1999), p. 29-41; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. “El Puerto de Santa María en tiempos de Alfonso X el Sabio”. In: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; JIMÉNEZ, Alfonso; MONTROYA, Jesús; TEJADA, José Luis (eds.). *Nuestros orígenes históricos como El Puerto de Santa María*. El Puerto de Santa María: Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, 1989, p. 10-32.

⁹⁹ *CSM* 379, III, p. 322-323.

¹⁰⁰ “*Não agradava ao rei?*”. *CSM* 382, III, p. 328-330, v. 17.

sen fazer tort’ e pecado”¹⁰¹. Devido ao impasse da situação, o pleito acabou estendendo-se de maneira indesejável, desagradando ao demandante e ao próprio rei, “porque ele o criara e era seu natural”¹⁰².

A solução para o problema foi obtida com a fusão de dois elementos importantes: o religioso e o jurídico. Após o homem rogar à Virgem que “ela na voontade al Rey meta”¹⁰³, o rei aconselhou-se com seu irmão, o infante Manuel, e terminou por decidir exatamente o que o homem havia pedido à Virgem. Este, então, rendeu graças a Maria por ter direcionado a vontade do rei. De forma mais explícita, a cantiga 401, chamada *pitiçon*, também se refere ao *rex iustus* quando o *rey trobador*, ao listar seus pedidos à Virgem, inclui a seguinte frase: “que possa mias gentes en justiça tēer”¹⁰⁴.

Narrando um milagre que, segundo O’Callaghan, teria ocorrido durante as *cortes* realizadas em Sevilha em 1281¹⁰⁵, a cantiga de número 386 é um dos poemas que mais se destacam no que diz respeito à função administrativa real. Da terceira estrofe em diante, observa-se uma descrição bastante rica de como teria transcorrido a assembléia, contando que o rei Afonso X, depois de combater em Granada,

[...] vëo a Sevilla çedo,
 en que fazia sas cortes ajuntar, que des Toledo
 ben ata Santiago e depois dalen d’ Arnedo
 non ouv’ y quen non vëesse por non caer en sa sanna.

Des que todos y chegaron e el Rey lles ouve dito
 por que os vïir fezera por paravr’ e por escrito,
 todos mui ben llo couberon, dizendo: “Seja maldito
 o que passar contra esto que mandades; ca tamanna

Prol sua nunca fezeron omes como nos faremos

¹⁰¹ “Tomar sem cometer erro e pecado”. *Idem*, v. 18-19.

¹⁰² *Idem*, v. 37.

¹⁰³ “Ela mude a vontade do rei”. *Idem*, v. 47.

¹⁰⁴ “Que possa manter meu povo em justiça”. CSM 401, III, p. 357-360, v. 39.

¹⁰⁵ O’CALLAGHAN, Joseph F. *The Cortes of Castile-León. Op. cit.*, p. 60-62; *Alfonso X and the Cantigas. Op. cit.*, p. 166-171.

en fazer vosso mandado [...]"

E pois aquest' outorgaron, foi deles el Rey pagado
e ar outorgou-lles logo quant' ouveron demandado
en todas sas petições nas que pedian guisado;
ca quen a sennor demanda sen guisa, é cousa estrãya.¹⁰⁶

O texto do poema reflete o caráter plenário das *cortes* de Sevilha, mencionando que os convocados teriam vindo das mais diversas regiões, além de informar sobre o procedimento propriamente dito do evento: em primeiro lugar, o rei faz uma espécie de “discurso de abertura”, explicando o motivo da convocação feita “por paravr’ e por escrito”; em seguida, após as demandas feitas pelo rei, a assembléia as aprova ou não e sua decisão é comunicada ao monarca; depois disso, há lugar para as petições dos convocados ao rei, que, da mesma forma, pode concedê-las ou não, dependendo da sua pertinência, como o texto deixa claro¹⁰⁷. Nas estrofes seguintes, o poema ainda menciona o encerramento da reunião com um grande banquete oferecido a todos pelo rei, no qual então ocorre o milagre mariano que justifica a narrativa.

Conforme já comentado a respeito das *cortes*, nessas ocasiões observa-se o *rex iudex* verdadeiramente em ação, ainda que não em um sentido estritamente jurídico, pois tais reuniões eram uma oportunidade, sobretudo para as cidades, ao enviar seus representantes, de “took advantage of the *cortes* to bring their concerns to the kings attention”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ “*Veio logo a Sevilha, onde fazia reunir suas cortes, que desde Toledo até Santiago e depois de além de Arnedo não houve quem não viesse para não cair em sua ira. Desde que todos ali chegaram e o Rei lhes disse porque os fizera vir por palavra e por escrito, todos o aceitaram muito bem, dizendo ‘Seja maldito o que contrariar isto que mandais; pois outros homens nunca lhe fizeram tamanbo bem como nós faremos ao cumprir o seu mandado [...]’. E depois que isto outorgaram, o Rei ficou satisfeito com eles e outorgou-lhes logo tudo o que houveram demandado em todas as suas petições que eram justas; pois demandar a Senhor sem cabimento é coisa estranha*”. CSM 386, III, p. 339-341, v. 15-26 e 30-33.

¹⁰⁷ Apesar das *cortes* apresentarem esses elementos em comum, não se tratava necessariamente de uma seqüência rígida, podendo inclusive ocorrer debates quando havia discordância a respeito de determinado assunto. Sobre o procedimento das *cortes*, vide O’CALLAGHAN, Joseph F. *The Cortes of Castile-León. Op. cit.*, capítulo 4.

¹⁰⁸ “*Aproveitavam as cortes para trazer suas preocupações à atenção do rei?*”. *Idem*, p. 58.

Uma outra questão interessante suscitada pela cantiga 386 é o fato de que os convocados para as *cortes* não ousaram deixar de comparecer para não sofrer as conseqüências da ira do rei (“caer en sa sanna”). Hilda Grassotti, em um aprofundado e bem documentado estudo a respeito da *ira regis* em León e Castela¹⁰⁹, demonstra a antigüidade desta instituição jurídica e observa que, no século XIII, ela já apresenta modificações significativas, embora ainda sejam encontradas frases como a seguinte em documentos da chancelaria de Afonso X: “Et mandamos et defendemos que ninguno non sea osado de ir contra este nuestro donadio, nin de contrallarlo; et aquel que lo ficiere sea descomulgado et aya la ira de Dios et la nuestra, et iaga en infierno con Iudas el traidor”¹¹⁰. A desobediência a um mandado real provocava a ira do rei e tal ação era associada à alta traição, a *lesae maiestatis*¹¹¹.

Sobre a questão da obediência ao mandamento do rei, pode-se destacar ainda a lei I do título IV do primeiro livro do *Fuero Real*, que estabelece a devida pena para “todo ome que fue llamado por mandado del rey que venga ante él, o que faga otra cosa, e despreciare su mandado, e non quisiere venir, o su mandamiento non quisiere facer”¹¹², a menos que seja impedido por um bom motivo, como doenças, prisão, intempéries e outros.

Chama a atenção a parte final da lei, onde se afirma que “esto non se entiende por

¹⁰⁹ GRASSOTTI, Hilda. “La ira regia en León y Castilla”. In: **Cuadernos de Historia de España**, XLI-XLII (Buenos Aires, 1965), p. 5-135.

¹¹⁰ “E mandamos e defendemos que ninguém seja ousado de ir contra esta nossa doação, nem de contradizê-lo; e aquele que o fizer seja excomungado e haja a ira de Deus e a nossa, e jaza no inferno com Judas o traidor”. *MHE*, I, IV (21 de fevereiro de 1253), p. 5.

¹¹¹ Sobre o delito de lesa-majestade no reinado de Afonso X, vide o estudo de SOUZA, Luciane Chiesa de. *Traição e poder: um estudo sobre o conceito de lesa-majestade em Castela medieval*. Dissertação (Mestrado em História) inédita, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002, 105 p.

¹¹² “Todo homem que foi chamado por mandado do rei para que venha até ele ou para que faça outra coisa, e desprezar seu mandado e não quiser vir, ou seu mandamento não quiser cumprir”. *Fuero Real*, Livro I, Título IV, Lei I.

aquellos que son llamados a juicio con su contenedor: ca si estos atales non venieren, o mandamiento non ficieren, ayan la pena que es puesta contra aquellos que non facen mandamiento del juez”¹¹³. Aqui fica claramente estabelecido que desobedecer ao “senhor natural” não é o mesmo que desobedecer ao *rex iudex*, no sentido estritamente jurídico de sua atuação, sendo também diferenciadas as próprias penas para cada caso.

3.2 *Rex legislator*

No grande *corpus* de textos elaborados sob a orientação de Afonso X, merece destaque a prolífica produção legislativa, e não apenas pelo seu considerável volume, mas sobretudo por seu caráter inovador. O Rei Sábio certamente não foi o primeiro rei medieval a reivindicar para si o direito de fazer as leis, aspecto que caracteriza grande parte das monarquias ocidentais do século XIII, inclusive na Península Ibérica¹¹⁴. No entanto, como suas obras demonstram, as iniciativas de Afonso X representaram um grande avanço em direção ao Estado moderno, ou pelo menos uma tentativa neste sentido, já que seu plano de reforma jurídica e centralização do poder não obteve o êxito esperado e foi refreado pelo conservadorismo da nobreza (vide seção 1.2 deste estudo).

Durante grande parte do período medieval, era inconcebível que a função real de administração da justiça envolvesse a atividade legislativa, pois tal fato implicava numa interferência na ordem divina estabelecida, que o rei, enquanto representante de Deus na terra, deveria manter¹¹⁵. Marta Madero, analisando as formas assumidas pela justiça na

¹¹³ “Isto não se entende por aqueles que são chamados a juízo com seu contendor: pois se estes não vierem, ou não cumprirem o mandamento, devem receber a pena determinada para aqueles que não cumprem o mandamento do juiz”. *Ibid.*

¹¹⁴ Vide, por exemplo, o caso dos condes de Barcelona, anterior ao de Afonso X, citado por MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 114.

¹¹⁵ WECKMANN, Luis. *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1993, 311 p. Vide especialmente p. 74-80.

obra jurídica do Rei Sábio, chama a atenção para outro aspecto da justiça, o ontológico, que precede o moral e o judicial, já expostos na primeira seção deste capítulo. A justiça é primordialmente concebida como a ordem de Deus sobre a sua criação, “porque Dios quiso que todas las cosas estuviesen perfectamente ordenadas”¹¹⁶, como se pode observar no prólogo da *Tercera Partida*:

Fizo nuestro Señor Dios todas las cosas muy complidamente por el su grand saber, e despues que las ouo fechas, mantouo a cada vna en su estado. E en esto mostro, qual es la su grand Bondad, e Justicia. E en qual manera la deuan mantener aquellos que la han de fazer en la tierra.¹¹⁷

A própria definição de justiça como “dar a cada um o seu direito”, acrescida da expressão “conforme seu estado/merescimento”, recorrente nas *Siete Partidas*¹¹⁸, reflete a ordem divina e a imobilidade característica das sociedades tradicionais. Como é afirmado no prólogo das *Siete Partidas*, os homens não poderiam fazer todas as coisas necessárias para viver bem e em paz que são mostradas na obra “si no consciessen cada vno en su estado qual es lo que le conuiene que faga en el, e de lo que se deue de guardar. E otrosi, de los estados de las otras cosas, a que deuen obedecer”¹¹⁹. Cada um recebe os direitos que lhe cabem, conforme a posição, ou estado, que ocupa na sociedade e deve considerar-se satisfeito com tal ordenamento das coisas. Assim, a justiça “es virtud, por que se mantiene el mundo, faziendo beuir a cada uno en paz, segund su estado, a sabor de si, e

¹¹⁶ “Porque Deus quis que todas as coisas estivessem perfeitamente ordenadas”. MADERO, Marta. “Formas de la justicia...”. *Art. cit.*, p. 452.

¹¹⁷ “Fez nosso Senhor Deus todas as coisas perfeitamente por seu grande saber, e depois que as fez, manteve a cada uma em seu estado. E, com isso, mostrou qual é a sua grande Bondade e Justiça. E de que maneira a devem manter aqueles que hão de fazê-la na terra”. Partida III, Prólogo.

¹¹⁸ Por exemplo: Prólogo; Partida I, Título I, Leis II-III, VII, X e XVI; Partida II: Título I, Leis V, VII e IX; Título II, Leis I-II; Título V, Lei VIII; Título IX, Leis XVIII, XXVII e XXVIII; Título X, Lei III; Partida III, Título I, Leis I-III.

¹¹⁹ “Se não conhecessem cada um em seu estado o que lhe convém que faça nele e do que se deve guardar. E também dos estados das outras coisas a que devem obedecer”. *Siete Partidas*, Prólogo.

teniendo-se por abondado de lo que ha”¹²⁰. Sobre o carácter estático típico da sociedade medieval – a exemplo do que será comentado a respeito do saber na seção 4.2 deste estudo – Maravall afirma:

Según los puntos de vista de una sociedad tradicional, el saber no se inventa, sino que se recibe; tampoco la producción económica se orienta sino a la satisfacción de necesidades ya establecidas; finalmente, no se crea el derecho, sino que se reconoce. A una sociedad estática corresponden las formas de una ciencia, una economía y un derecho no menos estáticos.¹²¹

Os textos jurídicos afonsinos, ao mesmo tempo em que não negam tal concepção tradicional e conservadora de um mundo divinamente ordenado, já refletem uma nova forma de pensar característica da sociedade pré-burguesa do período¹²². Naturalmente, as mudanças na sociedade tornavam necessário o estabelecimento de novas leis, gerando um certo conflito entre o *ius vetus* e o *ius novum*. A posição afonsina a esse respeito tende para a reforma das leis antigas e pode ser observada tomando-se como exemplo o seguinte trecho da *Primera Partida* que trata das leis novas que podem ser acrescentadas no livro:

e las leyes que desta guisa son añadidas e fechas de nuevo, valen tanto como las primeras; o mas, porque las primeras han las vsado los omes tan luengo tiempo, que son como enuejescidas, e por el vso de cada dia resciben enojo dellas. E otrosi, por que los omes naturalmente cobdician oyr e saber, e ver cosas nueuas.¹²³

O conflito entre a tradição e a inovação é resolvido, nesse caso, com essas palavras que, como bem define Maravall, “parecen una audaz declaración renascentista, fuera de

¹²⁰ “É virtude pela qual se mantém o mundo, fazendo viver a cada um em paz, segundo seu estado, ao sabor de si e considerando-se rico com o que possui”. Partida III, Título I, Lei II.

¹²¹ “Segundo os pontos de vista de uma sociedade tradicional, o saber não se inventa, mas sim se recebe; a produção econômica não se orienta senão à satisfação de necessidades já estabelecidas; finalmente, não se cria o direito, mas sim se o reconhece”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 118.

¹²² *Idem*, p. 118-119.

¹²³ “E as leis que desta forma são acrescentadas e feitas como novas valem tanto quanto as primeiras, ou mais, porque as primeiras têm sido usadas pelos homens por tão longo tempo que ficaram envelhecidas, e [os homens] pelo uso de cada dia aborrecem-se com elas. E também porque os homens naturalmente desejam ouvir, saber e ver coisas novas”. Partida I, Título I, Lei XIX.

hora”¹²⁴.

A preferência por leis novas funciona como uma das justificativas para a reforma afonsina, que procurou substituir os antigos *fueros* locais pela legislação real. Outro motivo fornecido pelo prólogo das *Siete Partidas* para a compilação da própria obra é a necessidade do rei de conhecer o direito para poder executar bem a sua tarefa de “mantener los pueblos en Justicia e en paz”¹²⁵. Ainda, tanto o *Fuero Real* como as *Siete Partidas* justificam-se pela necessidade de unificar “los corazones de los omes”¹²⁶ ou “los entendimientos de los omes”¹²⁷ que “son departidos”, em uma referência aos *fueros*. Tal iniciativa afonsina, assim justificada, é um exemplo de conflito entre os *iura propria* e o *ius commune*, e fez com que as *Siete Partidas* fossem consideradas por Pérez-Prendes como “una de las mejores síntesis del *ius commune* propiamente dicho”¹²⁸. Como define o autor, o direito comum consiste na

particular amalgama entre los ordenamientos jurídicos, canónico, romano-justiniano, feudal y mercantil, concebida no como simple yuxtaposición sino como integración querida (no siempre conseguida) de todas ellas, hecha bajo el criterio diretor (esencial en la visión bajomedieval y moderna) del cristianismo.¹²⁹

Uma definição semelhante é encontrada na *Primera Partida*, na lei que define o *ius naturale* e o *ius gentium* da seguinte forma:

Ius naturale en latin, tanto quiere dezir en romance, como derecho

¹²⁴ “Parecem uma audaz declaração renascentista fora de hora”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 119.

¹²⁵ “Manter os povos em justiça e em paz”. *Siete Partidas*, Prólogo.

¹²⁶ “Os corações dos homens”. *Fuero Real*, Prólogo.

¹²⁷ “Os entendimentos dos homens”. *Siete Partidas*, Prólogo.

¹²⁸ “Uma das melhores sínteses do *ius commune* propiamente dito”. PÉREZ-PRENDES, José Manuel. *Instituciones Medievales*. Madrid: Síntesis, 1997, 207 p. Aqui, p. 40.

¹²⁹ “Particular amálgama entre os ordenamentos jurídicos, canónico, romano-justiniano, feudal e mercantil, concebido não como simples justaposição, mas sim como integração desejada (nem sempre conseguida) de todas elas, feitas sob o critério diretor (essencial na visão baixo-medieval e moderna) do cristianismo”. *Idem*, p. 38.

natural, que han en si los omes naturalmente, e aun las otras animalias, que han sentido. Ca segund el mouimiento deste derecho, el masculino se ayunta con la fembra, e por el crian los omes a sus fijos, e todas las animalias. Otrosi ius gentium en latin, tanto quiere dezir, como **derecho comunal de todas las gentes**, el qual conuiene a los omes, e no a las otras animalias. [...] E de los mandamientos destas dos cosas, e destas dos maneras de derecho que de suso diximos, e de los otros grandes saberes, sacamos, e ayuntamos todas las leyes deste nuestro libro, segun que las fallamos escriptas en los libros de los Sabios antiguos, **poniendo cada ley en su lugar, segund el ordenamiento porque las fizimos.**¹³⁰

As compilações de direito comum são consideradas como um dos principais sintomas do final da Idade Média no âmbito jurídico, marcando a transição para a modernidade¹³¹. Como fica claro pela definição de Pérez-Prendes e pela própria lei afonsina, uma das características do direito comum é seu caráter compilatório, derivado da seleção e do agrupamento intencional de leis e preceitos de natureza diversa, constituindo um novo código legal. Tal intencionalidade, no caso do Rei Sábio, provém da própria vontade do rei, que se apresenta como o compilador de seus textos legislativos. Assim, a principal mudança introduzida pela obra jurídica de Afonso X é a idéia de que o rei tem o direito de fazer as leis no reino em que é senhor. Alguns princípios jurídicos derivados, em sua maioria, do direito romano e já novamente correntes na Europa durante o período aparecem nos textos afonsinos exercendo as funções tanto de legitimação da prerrogativa real de legislar como da limitação desse poder, como será tratado a seguir.

¹³⁰ “Ius naturale em latim quer dizer em vernáculo direito natural que possuem em si os homens naturalmente, e ainda os outros animais que possuem sentido. Pois segundo o movimento deste direito, o macho se junta com a fêmea e por ele criam os homens e todos os animais a seus filhos. Da mesma forma, ius gentium em latim quer dizer direito comum de todas as pessoas, o qual convém aos homens e não aos outros animais. [...] E dos mandamentos destas duas coisas e destas duas maneiras de direito que acima dissemos, e dos outros grandes saberes, tiramos e juntamos todas as leis deste nosso livro, segundo as encontramos escritas nos livros dos Sábios antigos, colocando cada lei em seu lugar, segundo o ordenamento pelo qual as fizemos”. Partida I, Título I, Lei II. Os grifos são nossos.

¹³¹ PÉREZ-PRENDES, José Manuel. *Instituciones Medievales*. Op. cit., p. 38-41.

3.2.1 *Rex imperator in regno suo est*

José Manuel Nieto Soria, em sua tipologia das imagens que fundamentam o poder real em Castela na Baixa Idade Média, refere-se, no conjunto das imagens de tipo jurídico, àquelas que destacam a posição superior do rei em relação a quaisquer outros poderes temporais no reino, que o autor denomina de “imagens de superioridade”¹³². O princípio jurídico que afirma que o rei é um imperador em seu reino legitima tais imagens na medida em que nega qualquer autoridade superior ao rei nos assuntos temporais (*et superiorem in temporalibus non recognoscit*).

Na *Segunda Partida*, encontra-se o conhecido trecho, já citado na seção 2.2 deste estudo, que expõe de forma quase literal tal formulação: “Vicarios de Dios son los Reyes, cada vno en su Reyno, puestos sobre las gentes, para mantenerlas en justicia, e en verdad, quanto en lo temporal, bien assi como el Emperador en su imperio”¹³³. A mesma noção aparece um pouco modificada no *Fuero Real*, porém deixando clara a divisão entre os poderes espiritual e temporal e realçando a totalidade da autonomia real neste último: “ca asi como el apostóligo a poder lleneramiente en lo espiritual, asi lo a el rey en lo temporal”¹³⁴.

A elaboração da teoria da superioridade régia no pensamento político afonsino é comumente abordada a partir de uma frase do *Espéculo* muito citada entre os estudiosos da obra de Afonso X: “Por la merced de Dios non avemos mayor sobre nos en lo

¹³² NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid: Eudema, 1988, 269 p. Aqui, p. 111-134.

¹³³ “Vigários de Deus são os reis, cada um em seu reino, postos sobre as gentes para mantê-las em justiça e em verdade no que diz respeito ao temporal, assim como o imperador em seu império”. Partida II, Título I, Lei V.

¹³⁴ “Pois assim como o Papa possui poder total no espiritual, assim também o possui o rei no temporal”. *Fuero Real*, Livro III, Título VI, Lei XVII.

temporal”¹³⁵. Tal idéia é posteriormente reiterada nas *Siete Partidas*, como já citado na seção 3.1 deste capítulo, na lei que explica que não se pode apelar das sentenças proferidas pelo rei “porque ellos non han Mayorales sobre si, quanto es en las cosas temporales”¹³⁶.

A idéia de soberania, que se encontra em estado de pré-elaboração nos textos afonsinos, expressa-se através dos termos “Mayor” e “Mayoral”. Segundo O’Callaghan, a noção de “mayoría” possuía uma equivalência de significado com o termo “maiestas”¹³⁷, e “quiere decir que el rey no sólo es superior en la ‘potestas’, sino en la ‘auctoritas’”¹³⁸. De fato, a *plenitudo postestatis* reivindicada por Afonso X não o transforma em nenhum soberano absolutista, mas faz com que os poderes do rei sejam equiparados aos do imperador, não admitindo nenhum tipo de submissão do primeiro em relação ao segundo ou mesmo em relação ao Papa, que também se considerava “superior no temporal”. Como afirma Maravall,

no hay en la obra de Alfonso el Sabio ninguna mención directa ni alusión a la pretendida “auctoritas” superlativa del Papa o del emperador, en el temporal. La “auctoritas”, pues, que él reivindica para los reyes no sólo es autonomía y plenitud de potestad, sino efectiva y normal superioridad.¹³⁹

A expressão “por la merced de Dios” na frase citada do *Espéculo* deixa entrever a idéia, que perpassa toda a obra afonsina, de que o poder do rei é recebido diretamente de Deus, a quem o monarca representa na terra, sem a necessidade de um consentimento do

¹³⁵ “Pela mercê de Deus, não temos ninguém superior a nós no temporal”. *Espéculo*, Livro I, Lei XIII, *apud* MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 107.

¹³⁶ “Porque eles não têm superiores sobre si no que diz respeito às coisas temporais”. Partida III, XXIII, XVII.

¹³⁷ O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*, p. 49.

¹³⁸ “Quer dizer que o rei não apenas é superior na ‘potestas’, mas também na auctoritas”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 108.

¹³⁹ “Não há, na obra de Afonso o Sábio, nenhuma menção direta nem alusão à pretendida ‘auctoritas’ superlativa do Papa ou do imperador no temporal. A ‘auctoritas’, portanto, que ele reivindica para os reis não é apenas a autonomia e a plenitude de poder, mas sim efetiva e normal superioridade”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 109.

imperador ou, conforme detalhado no capítulo 2 deste estudo, de intermediação eclesiástica. Como afirma de forma bastante explícita o *Fuero Real* a respeito do rei, “el su poder non lo ha de los omes, mas de Dios, cuyo logar tiene en todas las cosas temporales”¹⁴⁰.

Outro elemento muito característico do pensamento político de Afonso X é a idéia de que o rei não apenas é considerado como um igual em relação ao imperador, mas também de que seu poder é ainda maior, ou mais legítimo, porque o imperador é eleito pelos homens, enquanto que o rei é instituído pelo critério da hereditariedade. Essa noção pode ser compreendida levando-se em conta que, nos textos do Rei Sábio, é constantemente afirmado que Deus o escolheu para reinar, porque quis que descendesse da linhagem dos reis e que fosse o primogênito e, portanto, o herdeiro (vide seção 2.2).

Dentre os poderes do imperador, dos quais o rei compartilha, está o de fazer as leis. Assim, enquanto a *Segunda Partida* estabelece a relação de equivalência entre o imperador em seu império e o rei em seu reino, a *Primera Partida* afirma que:

Emperador, o Rey puede fazer leyes sobre las gentes de su Señorío, e otro ninguno no ha poder de las fazer en lo temporal: fueras ende, si lo fiziessen con otorgamiento dellos. E las que de otra manera fueren fechas, no han nombre ni fuerça de leyes, ni deuen valer en ningun tiempo.¹⁴¹

Da mesma forma, somente quem faz as leis pode corrigi-las ou esclarecer trechos duvidosos das mesmas, isto é, o próprio legislador é o intérprete das leis:

Dvbdosas seyendo las leyes por yerro de escriptura, o por mal entendimiento del que las leyesse: porque deuiessen de ser bien espaladinadas,

¹⁴⁰ “O seu poder ele não recebe dos homens, mas de Deus, cujo lugar tem em todas as coisas temporais”. *Fuero Real*, Livro IV, Título XXV, Lei V.

¹⁴¹ “Imperador ou Rei pode fazer leis sobre as gentes de seu Senhorío e nenhum outro tem o poder de fazê-las no plano temporal, a não ser que fizesse com a outorga deles. E as que de outra maneira forem feitas, não possuem nome nem força de leis, nem devem valer em tempo algum”. *Partida I*, Título I, Lei XII.

e fazer entender la verdad de ellas; esto non puede ser por otro fecho, sino por aquel que las fizo, o por otro que sea en su logar, que aya poder de las fazer de nuevo, e guardar aquellas fechas.¹⁴²

Caracterizando o conflito já mencionado entre os antigos *fueros* e as novas leis elaboradas pelo rei, é destacada também a exigência de exclusividade na utilização dessas leis¹⁴³, confirmando a superioridade do monarca.

A partir dessa premissa, a *Primera Partida* dispõe que “todos aquellos que son del Señorío del fazedor de las leyes, sobre que las el pone, son tenudos de las obedescer e guardar, e juzgarse por ellas, e no por otro escrito de otra ley fecha en ninguna manera: e el que la ley faze, es tenudo de la fazer complir”¹⁴⁴. Da mesma forma, a *Tercera Partida*, ao tratar da maneira pela qual os juízes devem proceder ao julgar, estabelece que “los pleytos que vinieren ante ellos, que los libren bien, e lealmente, lo mas ayna, e mejor que supieren: e por las leyes deste libro, e non por otras”¹⁴⁵.

O *Fuero Real*, que foi justamente elaborado para substituir a diversidade de *fueros* municipais e unificar a lei sob a autoridade real¹⁴⁶, estabelece a mesma imposição, além de especificar a pena para a sua desobediência:

Bien sofrimos e queremos que todo ome sepa otras leyes por ser mas entendudos los omes e mas sabidores, mas non queremos que ninguno por

¹⁴² “Duidosas sendo as leis por erro de escrita, ou por mal-entendido de quem as lesse, de modo que devessem ser bem explicadas e fazer entender a verdade delas, isto não pode ser feito por outro senão por aquele que as fez, ou por outro que esteja em seu lugar, que tenha poder para refazê-las e proteger aquelas já feitas”. Partida I, Título I, Lei XIII.

¹⁴³ CRADDOCK, Jerry R. “The legislative works of Alfonso X el Sabio”. In: BURNS, Robert I. (ed.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 182-197.

¹⁴⁴ “Todos aqueles que são do Senborio do fazedor das leis, sobre os quais ele as põe, são obrigados a obedecê-las, a protegê-las e a julgar-se por elas, e não por outro escrito de outra lei feita em nenhuma maneira; e aquele que faz a lei, é obrigado a fazê-la cumprir”. Partida I, Título I, Lei XV.

¹⁴⁵ “Os pleitos que vierem ante eles, que os livrem bem e lealmente o mais rápido e melhor que souberem, e pelas leis deste livro, e não por outras”. Partida III, Título IV, Lei VI.

¹⁴⁶ O'CALLAGHAN, Joseph F. “Sobre la promulgación del *Espéculo* y del *Fuero Real*”. In: *Estudios en Homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*. Anexos de **Cuadernos de Historia de España**, III (Buenos Aires, 1995), p. 167-179.

ellas razone nin judgue, mas todos los pleitos sean judgados por las leyes deste libro, que nos damos a nuestro pueblo, e mandamos guardar. Et si alguno adujere libros de otras leyes en juicio para razonar o para judgar por él, peche quinientos sueldos al rey. Pero si alguno razonare ley que acuerde con las deste libro, e las ayude, puedalo facer e non haya pena.¹⁴⁷

Assim, o rei não apenas era o juiz supremo e representava a instância jurídica máxima do reino, como também era o “Señor e cabeça de todos los del Reyno”¹⁴⁸ que detinha o monopólio do poder de legislar, o que forçosamente implicava no uso exclusivo das leis por ele criadas, já que nenhum outro tipo de determinação possuía força de lei se não emanasse da vontade do governante.

3.2.2 *Quod principi placuit legis habet vigorem*

O princípio jurídico que afirma que “o que agrada ao rei tem o vigor de lei” está associado às transformações sociais e políticas, iniciadas nos séculos XI-XII mas que marcaram o século XIII, e que caracterizam o pensamento político corporativo, em oposição ao feudal. Como destaca Maravall, “hasta tal punto el rey absorbe la función de legislar, que nada es ley si no lleva su declaración de voluntad”¹⁴⁹.

A prerrogativa real de legislar, baseada no princípio da superioridade monárquica no poder temporal, pressupunha a prevalência do direito escrito, proveniente da *voluntas* régia, sobre o direito consuetudinário, o que é testemunhado pelos próprios textos legislativos afonsinos. Ainda segundo Maravall, deve-se ressaltar que “un derecho

¹⁴⁷ “Bem consentimos e queremos que todo homem saiba outras leis para os homens serem mais entendidos e mais sabedores, mas não queremos que ninguém por elas argumente nem julgue, mas sim que todos os pleitos sejam julgados pelas leis deste livro, que nós damos a nosso povo e mandamos guardar. E se alguém trouxer livros de outras leis em juízo para argumentar ou para julgar por eles, pague quinhentos soldos ao rei. Mas se alguém argumentar com uma lei que acorde com as deste livro, e as ajude, pode fazê-lo sem incorrer na pena”. *Fuero Real*, Livro I, Título VI, Lei V.

¹⁴⁸ Partida II, Título I, Lei V.

¹⁴⁹ “A tal ponto o rei absorve a função de legislar, que nada é lei se não leva sua declaração de vontade”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 116.

consuetudinario supone una sociedad estática que no postula su transformación, mientras que un derecho legal, como ha hecho observar García Pelayo, supone una sociedad móvil, que cuenta con la posibilidad de su reforma”¹⁵⁰.

É nesse contexto de transformações que deve ser compreendido o trecho da *Primera Crónica General* que demonstra com clareza o pensamento de que a força das leis repousava muito mais no mandamento do monarca e no princípio coativo. A crônica – reproduzindo o que já se encontrava na narrativa de Rodrigo Jiménez de Rada¹⁵¹ – narra o episódio em que o rei Afonso VI (1072-1109) decidiu adotar o rito litúrgico católico (“officio frances”) em substituição ao moçárabe (“officio de Espanna”) contra a vontade do clero e do “pueblo todo de Espanna”. Primeiramente, foi realizado um duelo entre dois cavaleiros, cada um representando um dos ritos, do qual o rito moçárabe saiu vencedor. Apesar disso, o rei julgou que “batalla de dos que non era derecho” e mandou que fosse preparada uma fogueira na qual foram jogados os respectivos livros de ambas as liturgias. Novamente, o livro “dell officio de Toledo” ficou intacto,

mas el rey don Alffonso, que era porfioso et sigue lo que començara et que su uoluntat era, que los omnes non le podien desuiar ende, nin se espanto por aquel miraglo que alli contecie, nin se mouio por ruego quel fiziessen, nin se quiso dexar de lo que el querie; mas menazando de muerte a los que contrallassen, a los unos que los matarie, a los otros que los desfarie de toda su tierra, mando tomar ell officio de Francia et que usassen dell. Et tomaronle todos quando uieron que a fazer les era por fuerça, et que tan afficadamientre era uoluntad del rey; et fue leuado por toda Espanna et guardado por todos los terminos de su regno.¹⁵²

¹⁵⁰ “Um direito consuetudinário supõe uma sociedade estática que não postula sua transformação, enquanto que um direito legal, como observou García Pelayo, supõe uma sociedade móvel, que conta com a possibilidade de sua reforma”. *Idem*, p. 117.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² “Mas o rei dom Afonso, que era teimoso e seguia o que começara que era sua vontade, da qual os homens nao o podiam desviar, nem se espantou por aquele milagre que ali acontecia, nem se moveu por rogo que lbe fizessem, nem quis deixar de lado o que queria; mas ameaçando de morte aos que o contrariassem, a uns que os mataria, a outros que os despojaria de toda a sua terra, mandou que aceitassem o officio de França e que o usassem. E aceitaram-no todos quando viram que deveriam fazê-lo por força, e que tão pertinaz era a vontade do rei; e foi levado por toda a Espanha e guardado por todas as regiões de seu reino”. PCG, II, cap. 872, p. 542-543.

A narrativa prossegue afirmando que tal episódio deu origem ao provérbio “o quieren reys, alla uan leys”, ou, na versão da crônica *De rebus Hispaniae*, “quo volunt reges vadunt leges”¹⁵³.

É interessante ressaltar que, uma vez que o poder real é considerado no *corpus* afonsino como sendo de origem divina e o rei como o vigário de Deus, responsável por manter seu povo em justiça, tal expressão da *voluntas* régia no âmbito legislativo não deixa de se relacionar com as premissas de que Deus “puede mudar todas las cosas cada ora que quiera, segund su voluntad”¹⁵⁴ e que “dos reys as voontades enas mãos de Deus son”¹⁵⁵ (vide seção 2.2 deste estudo).

Portanto, apesar da lei ser determinada pela vontade real, esta o é pela vontade divina, o que impõe limitações que determinam que as leis devem obedecer a determinados princípios. O objetivo da lei, conforme a *Primera Partida*, é unir “los coraçones de los omes por amor: e esto es, derecho e razon: ca destas dos sale la justicia cumplida, que faze a los omes biuir cada vno como conuiene”¹⁵⁶. Correspondendo ao caráter doutrinário das *Siete Partidas*, a lei também é definida a partir de sua função didática na sociedade, uma vez que ela “apremia la vida del hombre, que no faga mal, e muestra, e enseña el bien que el hombre deue fazer, e vsar”¹⁵⁷. Além disso, são estabelecidos os seguintes critérios a respeito das leis:

¹⁵³ “Aonde querem os reis, para lá vão as leis”. *Ibid.*; MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 117.

¹⁵⁴ “Pode mudar todas as coisas no momento que quizer, segundo a sua vontade”. *Partida II, Título II, Lei I.*

¹⁵⁵ “As vontades dos reis estão nas mãos de Deus”. *CSM 382, III, p. 328-330, v. 5.*

¹⁵⁶ “Os corações dos homens por amor, e isto é direito e razão, pois dessas duas coisas sai a justiça perfeita que faz os homens viverem, cada um como convém”. *Partida I, Título I, Lei VII.*

¹⁵⁷ “Compele a vida do homem para que não faça mal, e mostra e ensina o bem que o homem deve fazer e usar”. *Partida I, Título I, Lei IV.*

Cumplidas deuen ser las leyes, e muy cuydadas, e catadas, de guisa que sean con razon, e sobre cosas que puedan ser segund natura, e las palabras dellas, que sean buenas, e llanas e paladinas, de manera que todo hombre las pueda entender e retener.¹⁵⁸

Da mesma forma, “todos los mandamientos della deuen ser leales, e derechos, e complidos segun Dios, e segun justicia”¹⁵⁹. Portanto, antes de impor a vontade do rei legislador, a lei deveria ser justa, razoável e servir ao “pro comunal de la tierra”, isto é, ao bem comum, tantas vezes evocado no conjunto da obra afonsina.

3.2.3 *Princeps legibus solutus est*

Esse princípio, que afirma que o príncipe ou rei, por ser o legislador único, encontra-se acima da lei e não está sujeito a ela, foi formulado e utilizado a partir do século XII por alguns tratadistas com a intenção de fortalecer a idéia de soberania, então em plena germinação. Porém, como afirma Bernard Guenée, poucos puderam sustentar tais pretensões pré-absolutistas, uma vez que “quase todos concordavam em admitir que o rei era levado a observar a Lei, não por qualquer sanção judiciária exterior, mas simplesmente por sua boa vontade e por seu senso inato de justiça”¹⁶⁰.

De fato, a reivindicação do poder máximo no plano temporal dentro de seu território e a conseqüente prerrogativa de nele legislar a partir da *voluntas régia* geraram um conflito: se as leis eram feitas ou modificadas pela vontade do rei, como ele próprio poderia estar sujeito a elas?

¹⁵⁸ “Perfeitas devem ser as leis, e muito cuidadas e bem examinadas de forma que sejam com razão e sobre coisas que podem acontecer segundo a natureza, e as palavras delas devem ser boas, simples e claras, de maneira que todo homem as possa entender e reter”. Partida I, Título I, Lei VIII.

¹⁵⁹ “Todos os mandamentos dela devem ser leais, justos e perfeitos segundo Deus e segundo a justiça”. Partida I, Título I, Lei IV.

¹⁶⁰ GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV-XV*. Op. cit., p. 127-128.

Novamente, a questão é resolvida nas *Siete Partidas* com base em princípios morais. Se o rei deveria ser virtuoso e dar exemplo de si para seu povo (vide seção 2.4 deste estudo), ele não poderia deixar de obedecer as suas leis da mesma forma que esperava que o fizessem todos os seus súditos. Assim, a lei XV do título I da *Primera Partida* afirma: “Otrosi dezimos que esta bien al fazedor de las leyes en querer beuir segund las leyes, como quier que por premia non sea tenuto de lo fazer”¹⁶¹.

Portanto, a solução afonsina coaduna com a visão de teólogos e moralistas do período: “el príncipe está sujeto a la ‘vis directiva’ de la ley, no a su ‘vis coativa’”¹⁶². O rei deve **querer** viver de acordo com as leis, ainda que não seja obrigado a fazê-lo. A explicação prossegue na lei seguinte:

Guardar deue el Rey las leyes como a su honrra e a su fechura, porque recibe poder e razon para fazer justicia. Ca si el no las guardasse, vernia contra su fecho, desatarlas y a, e venir le y an ende dos daños: el vno, en desatar tan buena cosa como esta que ouiesse fecho: el otro que se tornaria a daño comunal del pueblo, e abiltaria a si mismo, e semejarse y a por de mal seso, e serian sus mandamientos e sus leyes menospreciadas.¹⁶³

O não-cumprimento das leis por parte do rei implicaria, dessa maneira, no enfraquecimento da legislação, além de transmitir a imagem de um rei imprudente que não valoriza e não respeita sua própria “fechura”.

Apesar da afirmação do *Fuero Real* de que “tan grant es el derecho del poder del rey, que todas las leyes e todos los derechos tiene so sí”¹⁶⁴, a idéia de que o rei, que está

¹⁶¹ “Também dizemos que cabe ao fazedor das leis querer viver de acordo com elas, ainda que por coação não esteja obrigado a fazê-lo”. Partida I, Título I, Lei XV.

¹⁶² “O príncipe está sujeito à ‘vis directiva’ da lei, e não à sua ‘vis coactiva’”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 124.

¹⁶³ “O Rei deve guardar as leis como a sua honra e as coisas que faz, porque recebe poder e razão para fazer justiça. Pois se ele não as guardasse, iria contra seu próprio feito e iria desfazê-las, e disso vir-lhe-iam dois danos: um por desatar tão boa coisa como esta que houvesse feito; e outro que se transformaria também em dano do povo, e aviltaria a si mesmo, pareceria imprudente e seriam seus mandamentos e suas leis menosprezadas”. Partida I, Título I, Lei XVI.

¹⁶⁴ “Tão grande é o direito do poder do rei, que todas as leis e todos os direitos ele tem sob si”. *Fuero Real*, Livro IV, Título XXV, Lei V.

acima do direito positivo, está também fatalmente sujeito ao direito natural impede que se concentre em suas mãos um poder absoluto. Contrariar a lei divina corresponderia a governar contra o “pro comunal”, caracterizando a tirania (conforme a definição apresentada na *Segunda Partida*; vide seção 2.4) e tornaria legítima a resistência e a não-obeidência do povo¹⁶⁵.

3.2.4 *Quod omnis tangit ab omnibus debet approbari*

Um outro preceito jurídico que se torna de uso comum na Baixa Idade Média através da recepção do direito romano e no qual “encuentra expresión el fondo comunitario y en cierto modo democrático de la cultura burguesa medieval”¹⁶⁶ é a idéia de que “o que concerne a todos deve ser aprovado por todos”.

Maravall, referindo-se à tese de Max Weber, exposta em sua *História Económica Geral*, de que o fundamento da democratização é de natureza puramente militar, sendo posteriormente seguido pela democratização política¹⁶⁷, comenta que “en España es muy temprana la pérdida del monopolio de las armas por el estamento de los nobles, si es que alguna vez de hecho llegó a existir”¹⁶⁸. A partir dessa afirmação, o autor demonstra como o princípio democrático “quod omnis tangit...” aparece na obra afonsina tanto em referência ao terreno militar como também ao terreno político.

A *Segunda Partida*, na lei que afirma que o povo deve guardar o reino, estabelece que, em qualquer caso de guerra, seja com inimigos externos que invadem o território,

¹⁶⁵ WECKMANN, Luis. *El pensamiento político. Op. cit.*, p. 76-77.

¹⁶⁶ “Encontra expressão no fundo comunitário e, em certo modo, democrático da cultura burguesa medieval”. MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal...”. *Art. cit.*, p. 133.

¹⁶⁷ MARAVALL, José Antonio. “La corriente democrática medieval...”. *Art. cit.*, p. 166.

¹⁶⁸ “Na Espanha, ocorre muito cedo a perda do monopólio das armas pelo estamento da nobreza, se é que alguma vez chegou de fato a existir”. *Ibid.*

seja com inimigos internos que traem a confiança do rei e se levantam contra ele, todos devem acorrer às armas sem esperar o mandado do rei, para protegê-lo “de dano, e de verguença, que nasce de tal leuantamiento como este”¹⁶⁹. De tal obrigação não se podia ninguém eximir, quer fosse por linhagem ou por proximidade com o rei, quer por algum tipo de privilégio por ele concedido, nem mesmo as mulheres e os clérigos, a não ser que fosse “ome encerrado en claustra, o los que fincassen para dezir las Horas”¹⁷⁰. A justificativa de tal convocação remete à fórmula “quod omnis tangit...”, evocando como força de autoridade os estabelecimentos dos “Antiguos”: “Ca pues que el mal, e el daño, tañe a todos, non touieron por bien, nin por derecho, que ninguno se pudiesse escusar, que todos non viniessen a desraygallo”¹⁷¹.

No âmbito político, o princípio democrático funciona como um limitador prático, para além dos deveres morais do governante, do poder real de legislar, na medida em que as leis afonsinas observam repetidas vezes que as leis devem ser feitas “con consejo de omes sabidores, e entendidos, e leales, e sin cobdicia. Ca estos atales sabran conoscer lo que conuiene al derecho e a la iusticia, e a pro comunal de todos”¹⁷². Da mesma forma, ainda que somente o rei tenha o poder de modificar as leis, para isso é necessário que “aya su acuerdo con omes entendidos, e sabidores de derecho, e que caten bien quales son aquellas cosas que se deuen enmendar, e que esto lo faga con los mas omes buenos que pudiere auer, e de mas tierras, porque sean muchos de vn acuerdo”¹⁷³. Por fim, para que

¹⁶⁹ “De dano e de vergonha que nasce de tal levantamento como esse”. Partida II, Título XIX, Lei III.

¹⁷⁰ “Homem encerrado em claustro ou os que ficassem para dizer as Horas”. *Ibid.*

¹⁷¹ “Pois uma vez que o mal e o dano concernem a todos, não acharam correto nem direito que alguém se pudesse escusar, de modo que todos viessem a desarraigá-lo”. *Ibid.*

¹⁷² “Com conselho de homens sábios, entendidos, leais e sem cobiça. Pois estes saberão conhecer o que convém ao direito e à justiça e ao bem comum de todos”. Partida I, Título I, Lei IX.

¹⁷³ “Esteja em acordo com homens entendidos e sábios do direito e que examinem bem quais são aquelas coisas que devem ser corrigidas, e que faça isto com os melhores homens que puder ter, e de mais terras, de modo que sejam muitos para chegar em um acordo”. Partida I, Título I, Lei XVII.

se possa desfazer as leis, deve-se ter “causa razonable” e, mesmo assim, isso só pode ser levado a cabo “con gran consejo de todos los omes buenos de la tierra, los mas honrrados, e mas sabidores”¹⁷⁴.

O’Callaghan demonstra o papel desempenhado pelas *cortes* na aplicação política do princípio “quod omnis tangit...”, na medida em que o rei necessitava de conselho para exercer sua função legislativa, conforme estabelecido pelas *Siete Partidas*, e afirma que a nova concepção de legislação defendida pelos textos afonsinos “implied that whereas the king was ultimately the authority promulgating the law, all the men of the realm had a share in the work of making, altering, or undoing the law”¹⁷⁵. O autor fornece ainda bons argumentos para acreditar que tanto o *Espéculo* como o *Fuero Real* tenham sido promulgados nas *cortes* reunidas em Palencia em 1255¹⁷⁶.

* * *

Movido por seu projeto de centralização política, Afonso X legou-nos uma obra legislativa tão elaborada que acabou por converter-se na base da legislação não apenas da Espanha moderna, mas também do sistema legal de boa parte da América Latina contemporânea¹⁷⁷. Como foi demonstrado neste capítulo, seus textos são repletos de referências à função primordial do rei de administrar a justiça em seu reino e às formas pelas quais ele acreditava que tal função deveria ser exercida. Nas palavras de Manuel González Jiménez,

¹⁷⁴ “Com grande conselho de todos os homens bons da terra, os mais honrados e mais sábios”. Partida I, Título I, Lei XVIII.

¹⁷⁵ O’CALLAGHAN, Joseph F. *The Cortes of Castile-León*. *Op. cit.*, p. 113.

¹⁷⁶ Vide, em especial, o capítulo 7 da obra citada, além do artigo do mesmo autor “Sobre la promulgación...”. *Art. cit.*

¹⁷⁷ O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*, p. 324-325.

Alfonso X, sin embargo, aspiraba a ser algo más que un rey justo: quería innovar, crear Derecho y *hacer leyes*. [...] De esta forma, el rey dejaba de ser un simple *guiador e cabdillo de las buestes*, un príncipe que preside un puñado de vasallos ilustres y poderosos, para erigirse en Vicario de Dios, legislador único y juez supremo de *todos los del reyno*.¹⁷⁸

Com efeito, da mesma forma que ocorre com as outras imagens reais analisadas neste estudo, observa-se na obra afonsina o desejo expresso de Afonso X de ser reconhecido como um governante que recebeu seu poder e a sabedoria de Deus para manter o seu povo em justiça e em paz, construindo e difundindo a imagem de um *rex iustus* que governava para o bem comum.

¹⁷⁸ “Implicava que, enquanto que o rei era a autoridade máxima na promulgação das leis, todos os homens do reino tinham sua participação no trabalho de fazer, alterar ou desfazer as leis”. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio*. *Op. cit.*, p. 266-267. Os grifos são do autor.

4 *REX SAPIENS*

*Mas la muchedumbre de los sabios, sanidad es del cerco de las tierras;
e el rey sabio, establecimiento es e fortaleza de su pueblo.*¹

No capítulo 2 deste estudo, foi mencionada a importância das virtudes régias para o desempenho da função exemplar do rei em relação à sociedade por ele governada (seção 2.4). No período medieval, o elenco de tais virtudes atribuídas ao rei varia de acordo com a época considerada, com a região e com os diferentes autores, geralmente envolvendo não apenas as sete virtudes principais, mas também outros atributos igualmente denominados de virtudes. Dentre essas qualidades da realeza – que, reunidas, eram parte integrante do conjunto das imagens do poder real, difundidas das mais diversas formas² –, a sabedoria foi certamente uma das mais valorizadas e exaltadas. No âmbito peninsular, a imagem do *rex sapiens* foi especialmente estimada e difundida³. O caso aqui estudado de Afonso X é um dos exemplos medievais mais significativos do forte vínculo estabelecido entre o poder e a sabedoria, e esse aspecto será analisado no presente capítulo a partir de duas acepções distintas, porém complementares, de sabedoria.

A primeira delas entende a sabedoria enquanto capacidade de discernimento entre o “certo” e o “errado”, estando relacionada à virtude da prudência e à própria função real do exercício político e da justiça. A partir dessa concepção, formula-se a idéia de que um justo e sábio governante é aquele que prudentemente reflete sobre as decisões a serem tomadas, não agindo de forma impulsiva e impensada.

¹ “Mas a abundância de sábios, é saúde para o mundo; e o rei sábio, é estabelecimento e fortaleza de seu povo”. *General Estoria III*. Sabiduría, 6:26.

² NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV)*. Madrid: Eudema, 1988, 269 p.

³ RUCQUOI, Adeline. “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”. *In: Temas Medievales*, 5 (Buenos Aires, 1995), p. 163-186.

Uma outra maneira de se compreender a sabedoria é no sentido próprio de conhecimento, ou saber, adquirido através do estudo, estando então relacionada à virtude intelectual da sabedoria. Tal idéia começou a ganhar força sobretudo a partir do século XII, com o desenvolvimento das universidades e com a difusão dos estudos para além do ambiente monástico. Nesse quadro, em que não apenas a capacidade de ler e escrever, mas também o domínio das artes liberais, dos direitos civil e canônico e da teologia passou a ser mais valorizado e a se constituir como um fator de diferenciação social, destaca-se a figura do *rex litteratus*. Como comenta Bernard Guenée, “o príncipe, para ser sábio, teve que juntar a ciência à virtude”⁴.

Adeline Rucquoi, a respeito da sabedoria como atributo divino próprio dos reis, constituindo um dos fundamentos do poder real castelhano, afirma:

Saber de los saberes, la Sabiduría divina permite a quien la posee “ordenar los pueblos”, “someter las naciones de las gentes”, “ser rey y juez” y, además, conocer los secretos de la tierra y de los elementos, de los tiempos y de las estrellas y hasta de las cosas más ocultas y desconocidas de los hombres.⁵

Nesse trecho, estão presentes, em relação de complementaridade, as duas formas de se compreender a sabedoria enquanto virtude ou qualidade régia, isto é, a habilidade do rei em exercer sua função de governo e justiça, e o conhecimento propriamente dito, que o destaca em relação aos demais governantes.

A divisão aqui proposta entre as duas concepções encontra-se muito mais em um nível teórico, uma vez que, nas fontes, elas não apenas não são excludentes como também

⁴ GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. Traduzido por Luiza Maria F. Rodrigues. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981, 281 p. Aqui, p. 116.

⁵ “*Saber dos saberes, a Sabedoria divina permite a quem a possui ‘ordenar os povos’, ‘submeter as nações das gentes’, ‘ser rei e juiz’ e, além disso, conhecer os segredos da terra e dos elementos, dos tempos e das estrelas e até das coisas mais ocultas e desconhecidas dos homens*”. RUCQUOI, Adeline. “De los reyes...”. *Art. cit.*, p. 177.

freqüentemente ocorrem de forma indissociável. De qualquer modo, com o intuito de demonstrar a pertinência didática de tal divisão, é necessário primeiramente compreender a noção de virtude e os seus diferentes tipos conforme elaborados pelos teólogos do século XIII, já que, como esboçado acima, a sabedoria era considerada uma virtude régia, porém não figurava entre as sete principais virtudes da doutrina cristã – fé, esperança, caridade (virtudes teologais), prudência, fortaleza, temperança e justiça (virtudes morais ou cardeais).

Um dos autores mais representativos e influentes do período, São Tomás de Aquino, define a virtude da seguinte forma: “*virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*”⁶. Partindo dessa definição, ele recupera, na *Summa Theologiae*, a diferenciação estabelecida por Aristóteles entre as virtudes morais e as virtudes intelectuais, estando respectivamente associadas à força apetitiva, ou vontade, e à razão⁷.

Está evidentemente longe dos propósitos deste estudo o aprofundamento das definições e classificações tomistas. A referência à obra de São Tomás de Aquino justifica-se aqui sobretudo pelo resgate do pensamento aristotélico e pela influência que exerceu sobre todo o mundo ocidental a partir da Baixa Idade Média. Dessa forma, o que interessa destacar é que a escolástica tomista considera:

- a) a sabedoria como uma virtude intelectual, juntamente com a arte, o entendimento, a ciência e a prudência⁸, esta última sendo uma virtude tanto moral quanto intelectual. Enquanto virtude intelectual, a sabedoria é definida

⁶ “*A virtude é aquilo que torna bom quem a possui, assim como suas obras*”. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, quaestio 47, art. 4.

⁷ *Idem*, Ia-IIae, quaestio 58.

⁸ *Idem*, IIa-IIae, quaestio 47, art. 5.

como essencialmente operativa e adquirida pelo esforço humano⁹;

- b) a sabedoria como um dos sete dons do Espírito Santo infundidos diretamente por Deus. Enquanto dom do Espírito Santo, a sabedoria pode ser tanto operativa como especulativa¹⁰ e “vem do alto”¹¹, ou seja, é concedida ao homem¹².

Uma das implicações da classificação de São Tomás de Aquino é o estabelecimento de uma hierarquia: os dons do Espírito Santo são superiores às virtudes teologais, que são superiores às virtudes morais que, por sua vez, são superiores às virtudes intelectuais. A esse respeito, afirma Carla Casagrande:

Nel secolo XIII la riflessione teologica sui doni è strettamente legata a quella sulle virtù: se nei primi decenni del secolo la maggior parte dei teologi tende a identificare doni e virtù ritenendoli entrambi manifestazioni della grazia divina, successivamente, quando la virtù è ormai aristotelicamente definita in termini di abito, cioè di disposizione dell' anima divenuta permanente in seguito all' uso che la ragione umana ha saputo fare di una disposizione naturale, doni e virtù vengono nettamente separati e i doni vengono considerati superiori alle virtù, nel senso che sono intesi o come aiuti divini che consentono alle virtù di agire più speditamente (*expeditius*) oppure come disposizioni dell' anima infuse da Dio che consentono all' anima di essere disponibile all' azione dello Spirito Santo.¹³

O quadro 1 permite uma visualização da hierarquia das categorias mencionadas:

⁹ *Idem*, IIa-IIae, quaestio 45, art. 1.

¹⁰ *Idem*, IIa-IIae, quaestio 45, art. 3.

¹¹ Tiago, 3:17.

¹² *Summa Theologiae*, IIa-IIae, quaestio 45, art. 1.

¹³ “No século XIII, a reflexão teológica sobre os dons está estreitamente ligada àquela sobre as virtudes: se nas primeiras décadas do século a maior parte dos teólogos tende a identificar os dons e as virtudes considerando a ambos os grupos como manifestações da graça divina, sucessivamente, quando a virtude é então aristotelicamente definida enquanto hábito, isto é, enquanto disposição da alma que se torna permanente em consequência do uso que a razão humana soube fazer de uma disposição natural, os dons e as virtudes são nitidamente separados e os dons são considerados superiores às virtudes, no sentido de que são interpretados ou como auxílios divinos que consentem que as virtudes ajam mais rapidamente ou como disposições da alma infundidas por Deus que consentem que a alma esteja disponível à ação do Espírito Santo”. CASAGRANDE, Carla. “Virtù della prudenza e dono del consiglio”. In: CASAGRANDE, Carla; CRISCIANI, Chiara; VECCHIO, Silvana (orgs.). *Consilium: teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*. (Micrologus' Library, vol. 10). Firenze: Galluzzo, 2004, p. 1-14. Aqui, p. 11.

Dons do Espírito Santo	ciência, sabedoria , entendimento (ou inteligência), conselho, piedade, temor de Deus, fortaleza
Virtudes principais	Teológicos: fé, esperança, caridade
	Morais: prudência , temperança, fortaleza, justiça
Virtudes intelectuais	ciência, sabedoria , arte, entendimento (ou inteligência), prudência

Quadro 1: Hierarquia dos dons e das virtudes.

Além disso, a cada uma das sete virtudes (seja teologal ou moral) corresponde um dos dons do Espírito Santo, que são infundidos no homem para auxiliá-lo no exercício das respectivas virtudes. A correspondência entre os dons do Espírito Santo e as virtudes principais dá-se da seguinte forma:

Dons do Espírito Santo	Virtudes Principais
Ciência	Fé
Temor de Deus	Esperança
Sabedoria	Caridade
Conselho	Prudência
Entendimento (Inteligência)	Temperança
Fortaleza	Fortaleza
Piedade	Justiça

Quadro 2: Correspondência entre os dons e as virtudes.

Partindo-se dessas definições iniciais, as acepções de sabedoria que serão exploradas neste capítulo consistem em compreendê-la essencialmente em sua relação com a virtude intelectual – aspecto que será detalhado na seção 4.2 – e, de outra forma, compreender por que vias e com que propósito a virtude da prudência é associada à noção de sabedoria e de que forma se dá essa relação nos textos afonsinos, assunto da seção a seguir.

4.1 *Rex prudens*

O homem prudente, nas *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, é definido como “prudens, quasi porro videns, praespica est enim et incertorum praevidet casus”¹⁴, o que denota a semelhança fonética e conseqüente associação semântica com “providens”¹⁵. São Tomás de Aquino, ao retomar tal definição, acrescenta que a prudência reside propriamente na razão, pois conhecer o futuro a partir do presente ou do passado, o que caracteriza a prudência, pertence à razão, e não à vontade, já que é um processo baseado na comparação¹⁶. Sendo assim, a prudência é uma virtude intelectual essencialmente ligada não apenas à razão, mas também a sua aplicação no plano das ações, que é o fim último da razão prática. Por outro lado, também é considerada como uma virtude moral, na medida em que a aplicação da razão no plano das ações não pode ocorrer sem a devida força apetitiva: “Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur”¹⁷. A prudência é, portanto, uma virtude especial, distinta de todas as outras virtudes, o que faz com que seja sempre mencionada em primeiro lugar quando se trata de listar as virtudes morais¹⁸.

Ainda a respeito da definição de prudência, Casagrande destaca que, a partir do século XII,

la prudenza assume, almeno in alcuni autori, il significato di *discretio*,

¹⁴ “O homem prudente é aquele que antevê as coisas; é, portanto, perspicaz, pois prevê a ocorrência das coisas incertas”. HISPALENSIS, Isidorus. *Etymologiarum sive originum*. Editado por W. M. Lindsay. Oxford: Clarendon, 1911, 2 v. Aqui, Livro X, 201.

¹⁵ KRYNEN, Jacques. *L’empire du roi – Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*. Paris: Gallimard, 1993, 556 p. Especialmente, parte II, cap. II.

¹⁶ *Summa Theologiae*, IIa-IIae, quaestio 47, art. 1.

¹⁷ “Portanto, a prudência possui a natureza da virtude não apenas como as demais virtudes intelectuais a possuem, mas também como as virtudes morais a possuem, pelo que é enumerada entre estas”. *Idem*, IIa-IIae, quaestio 47, art. 4.

¹⁸ *Idem*, IIa-IIae, quaestio 47, art. 5.

capacità di scegliere tra il bene e il male e tra i diversi gradi di bene e di male, come si deduceva dalla definizione ciceroniana di prudenza: scienza delle cose buone e cattive (*rerum bonarum et malarum scientia*).¹⁹

A teologia de São Tomás de Aquino é um exemplo dessa concepção de prudência, pois retoma a definição ciceroniana através de Santo Agostinho: “*prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum*”²⁰.

Isso posto, deve ser aqui destacado o caráter político da virtude da prudência. O artigo 10 da questão 47 (IIa-IIae) indaga se a prudência se estende ao governo de uma coletividade ou se permanece restrita ao governo de si próprio. A isso, São Tomás de Aquino responde que, uma vez que concerne à prudência aconselhar, julgar e comandar corretamente no que diz respeito aos meios de se obter um determinado fim, observa-se que ela não trata apenas do bem particular de um indivíduo, mas também do bem comum de uma coletividade²¹.

Em seguida, o autor cita a seguinte afirmação da *Política* de Aristóteles: “*prudentia sola est propria virtus principis*”²², que é explicada com o argumento de que, no que diz respeito ao exercício do governo, somente o governante possui essa virtude, ao passo que os súditos, enquanto tais e não enquanto indivíduos, prescindem dela. No entanto, todos os homens, por serem providos de razão, têm a sua parcela de participação no governo de acordo com o julgamento da razão e, por conseguinte, apresentam uma competência

¹⁹ “*A prudência assume, ao menos em alguns autores, o significado de discretio, capacidade de escolha entre o bem e o mal e entre as diversas gradações de bem e de mal, como se deduzia da definição ciceroniana de prudência: ciência das coisas boas e más (rerum bonarum et malarum scientia)*”. CASAGRANDE, Carla. “Virtù della prudenza...”. *Art. cit.*, p. 7.

²⁰ “*A prudência é o conhecimento das coisas que devem ser buscadas e das coisas que devem ser evitadas*”. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, quaestio 47, art. 1.

²¹ *Idem*, IIa-IIae, quaestio 47, art. 10.

²² “*A prudência é a única virtude natural em quem ordena*”. ARISTÓTELES. *A Política*. Traduzido por Toriéri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1960. A citação em latim é feita na *Summa Theologiae*, IIa-IIae, quaestio 47, art. 12.

proporcional a possuir a virtude da prudência²³. A respeito desse trecho da *Política*, Jacques Krynén afirma:

Non pas que cette vertu doive lui appartenir exclusivement. *Proprie*, ici, signifie “en particulier”, “surtout”. La prudence doit tout spécialement habiter le gouvernant, car c’est elle qui le fait agir droitement vers des buts clairement définis.²⁴

Como já mencionado acima, a prudência é considerada a maior das virtudes morais, e é sobretudo na esfera política que ela se mostra como uma virtude “superior”, já que é absolutamente necessária para o bom governo. Conforme destaca Bernard Guénéé,

os homens de governo e os administradores que aos poucos se impuseram no poder na segunda metade do século XIII elevaram ao primeiro plano das virtudes políticas essa sabedoria prática voltada para o futuro, essa prudência que permite ao príncipe orientar a sua ação para um fim claramente definido, como o arqueiro que não poderia dirigir adequadamente a sua flecha sem ver o alvo.²⁵

Casagrande chama a atenção para outra diferenciação estabelecida na doutrina tomista, qual seja, entre as virtudes perfeitas e imperfeitas no que diz respeito ao seu exercício. Tal graduação da virtude permite compreender de que forma até mesmo um pecador pode ser considerado virtuoso, conforme exemplifica a autora:

Grazie alla distinzione tra prudenza perfetta e imperfetta è infatti possibile sostenere che il consiglio di un medico malvagio, superbo o avaro che consiglia una giusta terapia e quello di un prelado lussurioso che consiglia la castità sono comunque dei consigli prudenti, se pure imperfettamente prudenti, indipendentemente dalla figura morale dei due consiglieri.²⁶

²³ *Ibid.*

²⁴ “Não que essa virtude deva pertencer a ele [ao rei] exclusivamente. *Proprie*, aqui, significa ‘em particular’, ‘sobretudo’. A prudência deve especialmente residir no governante, pois é ela quem o faz agir corretamente em direção a objetivos claramente definidos”. KRYNEN, Jacques. *L’empire du roi*. *Op. cit.*, p. 218.

²⁵ GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*. *Op. cit.*, p. 116.

²⁶ “Graças à distinção entre prudência perfeita e imperfeita, é de fato possível sustentar que o conselho de um médico malvado, soberbo ou avaro que aconselha um tratamento correto e aquele de um prelado lussurioso que aconselha a castidade sejam conselhos prudentes, ainda que imperfeitamente prudentes, independentemente da figura moral dos dois conselheiros”. CASAGRANDE, Carla. “Virtù della prudenza...”. *Art. cit.*, p. 10.

Apesar de somente Deus possuir todas as virtudes em seu estado de perfeição máxima, Casagrande observa que os príncipes e seus conselheiros, assim como os pastores das almas, devem procurar aproximar-se tanto quanto possível da prudência perfeita, “sforzandosi cioè di essere compendio vivente di tutte le virtù”²⁷, como preconizam os textos dos espelhos de príncipes, por exemplo.

Naturalmente, as virtudes que se esperava de um governante não se reduziam somente às sete consideradas principais. No caso castelhano, talvez a qualidade régia que mais se tenha destacado em todo o período medieval tenha sido a bravura, ou seja, uma virtude primeiramente associada à guerra e aos ideais cavaleirescos²⁸, mas que, em um contexto em que a Reconquista assumiu o estatuto de Cruzada²⁹, também demonstrava seu aspecto religioso.

Ariel Guance também chama a atenção para a importância do conceito de *pietas* para a realeza castelhana medieval³⁰, que teria como fundamento a seguinte afirmação de Isidoro de Sevilha nas *Etimologias*: “Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas”³¹. Segundo Guance, a assertiva de Isidoro influenciou todo o pensamento castelhano medieval concernente às virtudes régias, sendo a idéia recorrente tanto nos textos dos concílios visigóticos como nas principais crônicas ao longo de toda a Idade Média. No que diz respeito à obra afonsina, a observação do autor pode ser constatada sobretudo na *Primera Crónica General*, cujo texto é rico em referências à piedade real, seja na forma da

²⁷ “Esforçando-se em ser um compêndio vivo de todas as virtudes”. *Idem*, p. 11.

²⁸ GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*. *Op. cit.*, p. 117.

²⁹ RUCQUOI, Adeline. “De los reyes...”. *Art. cit.*, p. 175-176.

³⁰ GUANCE, Ariel. “A *pietas* e a realeza: modelos de poder na monarquia castelhana medieval”. Traduzido por Ruy de Oliveira Andrade Filho. In: **Signum**, 3, São Paulo, 2001, p. 61-73.

³¹ “São duas as principais virtudes régias, a justiça e a piedade”. HISPALENSIS, Isidorus. *Etymologiarum sive originum*. *Op. cit.*, Livro IX, iii. A tradução encontra-se no artigo de Guance, citado na nota anterior.

misericórdia para com o próximo³², seja na execução de grandes obras de piedade, como a construção ou restauração de igrejas, monastérios ou hospitais³³. Sobre a relação entre as noções de piedade e sabedoria, Guiance comenta:

A sabedoria (como a piedade) é uma idéia de ordem teológica e bíblica – de fato, nas escassas oportunidades em que a Bíblia utiliza o conceito de piedade, este se apresenta associado ao conhecimento. Portanto, o rei sábio é, precisamente, aquele que participa dessa mesma virtude divina, a do conhecimento. Se Deus confere a sabedoria – junto com as restantes virtudes monárquicas –, é obrigação dos soberanos exaltar ao Senhor.³⁴

O autor questiona ainda se a piedade não seria a aceitação castelhana da noção de prudência e afirma – sem justificar – que “essa prudência [...] não deve ser entendida, no caso local, como sinônimo de sabedoria”³⁵.

No entanto, uma observação mais detalhada da obra de Afonso X, objeto deste estudo, no que se refere à virtude da prudência, parece contrariar essa última opinião de Guiance. Primeiramente, podem ser citados os textos afonsinos que apresentam maior semelhança com os espelhos de príncipes devido ao seu conteúdo, ou seja, as *Siete Partidas* – em especial a *Segunda Partida*, como já destacado no capítulo 2 deste estudo – e o *Setenario*. Em ambos, é oferecida uma listagem das virtudes régias que se baseia nas sete virtudes principais da doutrina cristã, como se pode observar no seguinte trecho do *Setenario* a respeito do rei Fernando III: “las bondades conplidas que Dios en él pusiera, e ssennaladamiente ssiete a que llaman en latín vertudes: ffe, esperança, caridat, justiça, mesura, **nobleza**, ffortaleza”³⁶. Na lei LXXI da mesma obra, também são relacionadas as virtudes principais, sendo cada uma associada a um dos sete sacramentos:

³² Vide, por exemplo, a respeito de Fernando III: *PCG*, II, cap. 1070, p. 746.

³³ Vide, por exemplo, a respeito de Afonso VIII: *PCG*, II, cap. 1006, p. 684-685.

³⁴ GUIANCE, Ariel. “A *pietas* e a *realeza*...”. *Art. cit.*, p. 72.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ “As bondades completas que Deus nele pusera, e especialmente sete a que chamam em latim virtudes: fê, esperança, caridade, justiça, temperança, prudência e fortaleza”. *Setenario*, Leis IV e V, p. 11. O grifo é nosso.

Et aun ay otra rrazón por que son ssiete ssacramentos, porque en cada vno dellos gana omne vna vertud de las ssiete que de suso son dichas: por el baptismo, la ffe; por la confirmación, la esperança; por la penitencia, karidat, que es amor de Dios; por la comunión, la ffortaleza, que es creer ffirmemente; por la estrema vnçión, **seso**; por la orden, mesura; por el matrimonio, justiça, que sse entiende auer cada vno lo que mereçe.³⁷

Nesses trechos citados do *Setenario*, é digno de nota que a virtude da prudência apareça substituída pelos termos “nobleza” e “seso”. Como se observará mais abaixo, “seso” é um sinônimo de prudência comumente usado nos textos afonsinos, enquanto que só foi possível aqui inferir a sinonímia entre o termo “nobleza” e a virtude da prudência por se tratar de uma listagem das sete virtudes principais, das quais faz parte a prudência. Assim, apesar desse precedente encontrado no *Setenario*, dificilmente se poderia sustentar que a expressão “el noble rey don Fernando”³⁸ pudesse ser interpretada como “o prudente rei dom Fernando”. O termo “seso”, por sua vez, pode ser compreendido como “juízo”, “siso”, e relaciona-se diretamente com a já mencionada definição de prudência enquanto capacidade de discernimento ou julgamento.

Também tratando de listar as virtudes régias, o texto da *Segunda Partida* é particularmente interessante por explicar de forma mais detalhada em que consistem as diferentes virtudes. Após destacar a importância das boas “maneras e costumbres” do rei “para mantener bien su pueblo, dandoles buenos exemplos de si mismos, mostrandoles carreras, para que fagan bien”³⁹, o Título V da *Segunda Partida* define primeiramente as três

³⁷ “E ainda há outra razão para que sejam sete sacramentos, porque em cada um deles ganha o homem uma virtude das sete que foram acima mencionadas: pelo batismo, a fé; pela confirmação, a esperança; pela penitência, a caridade, que é amor de Deus; pela comunhão, a fortaleza, que é crer firmemente; pela extrema unção, a prudência; pela ordem, a temperança; pelo matrimônio, a justiça, que se entende por haver cada um o que mereçe”. *Idem*, Lei LXXI, p. 122. O grifo é nosso.

³⁸ “O mui noble rei dom Fernando”. PCG, cap. 1131, p. 770.

³⁹ “Para manter bem seu povo, dando-lhe bons exemplos de si mesmo, mostrando-lhes vias para fazer o bem”. Partida II, Título V, Lei VI.

virtudes teologais, que “deue auer el Rey, para ganar amor de Dios”⁴⁰, e explana a seguir a função das virtudes cardeais, iniciando com a prudência:

Cordura es la primera de las otras quatro virtudes, que diximos en la tercera ley ante desta, que ha el Rey mucho menester, para biuir en este mundo bien derechamente. Ca esta faze ver las cosas, e judgarlas ciertamente, segund son, e pueden ser, e obrar en ellas, como deue, e non rebatosamente.⁴¹

Observe-se que o texto ressalta a superioridade da prudência – “es la primera” – e que oferece uma definição dessa virtude, explicando sua função. O mesmo tipo de detalhamento ocorre na lei referente à necessidade dos cavaleiros possuírem as quatro virtudes morais: “cordura”, “fortaleza”, “mesura” e “justicia”⁴². Já na seção da *Segunda Partida* que trata da defesa e da manutenção dos castelos, merece destaque a lei que afirma em seu título “que en defender los Castillos ha menester cordura, e sabiduria”⁴³, aproximando as duas noções aqui discutidas. A comparação entre o título e a primeira frase do texto da lei demonstra a equivalência de significado entre os termos “cordura” e “seso”, de forma semelhante ao que ocorre no *Setenario*: “Sabiduria grande, e seso han menester los omes, en defender los Castillos”⁴⁴.

Apesar da evidente semelhança com os espelhos de príncipes, o *Setenario* e a *Segunda Partida* não são os únicos textos afonsinos que se referem, de alguma forma, a indivíduos que possuem ou devem possuir a virtude da prudência. Na *Primera Crónica General*, a prudência aparece sobretudo como qualidade de reis, rainhas, juízes, cavaleiros e até mesmo de mouros. A virtude é referida na obra geralmente pelos termos “cordura”,

⁴⁰ “Deve possuir o rei para ganhar o amor de Deus”. Partida II, Título V, Lei VII.

⁴¹ “Prudência é a primeira das quatro virtudes que mencionamos na terceira lei antes desta, das quais o rei necessita muito para viver neste mundo bem e corretamente. Pois esta faz ver as coisas e julgá-las corretamente conforme são e podem ser, e obrar nelas como deve, e não de forma arrebatada”. Partida II, Título V, Lei VIII. O grifo é nosso.

⁴² Partida II, Título XXI, Lei IV.

⁴³ “Para defender os castelos, são necessárias prudência e sabedoria”. Partida II, Título XVIII, Lei XIII.

⁴⁴ “Sabedoria grande e seso são necessários aos homens ao defender os castelos”. *Ibid.*

“seso” e seus derivados, como “cuerdo” e “sesudo”, conforme mostram os exemplos a seguir, que comentam respectivamente sobre Afonso III (866-910), Nuño Rasuera (juiz de Castela, séculos IX-X), Rodrigo Díaz de Vivar (El Cid, século XI), Afonso VII (1109-1157) e Berenguela (filha de Afonso VIII e mãe de Fernando III, séculos XII-XIII):

Pues este rey don Alffonso, luego que començo a regnar, touo oio et coração, como auemos dicho, en parar ell estado del regno quanto el mas et mejor supo et pudo, et traer su fazienda con **seso** et **cordura**.⁴⁵

Este alcalde Nunno Rasuera fue omne que sopo traer en sus juyzios et en las otras cosas que auie de fazer **seso** et **cordura**, et fazie todauia muy bien su fazienda.⁴⁶

[...] pora traer su fazienda bien, era muy **sesudo** et mucho anuiso.⁴⁷

[...] varon muy bueno et muy largo, muy dador, muy mansso, **sesudo** et libre en las cosas que eran de fazer.⁴⁸

Esta era espeio de Castiella et de Leon et de toda Espanna, por cuyo conseio et por cuyo **seso** sse guiauau muchos reynos, et ouo auentaia et grant meioria de quantas otras en el su tienpo reyno ouieron.⁴⁹

Os termos “sabiduria”, “sabio”, “entendimiento” e “entendido”, que podem referir-se ao estudo ou conhecimento letrado, também aparecem com tal sentido na crônica. No entanto, há diversas ocorrências na obra desses termos em que o contexto permite que se possa inferir uma equivalência de significado com os termos “cordura”, “cuerdo”, “seso” e “sesudo” – inclusive pelo fato de muitas vezes os termos ocorrerem juntos na mesma frase –, como nos casos citados abaixo, que se referem respectivamente a Ordoño I (850-866), Nuño Rasuera (juiz de Castela, séculos IX-X), Ramiro II (930-950),

⁴⁵ “Pois este rei dom Afonso, logo que começou a reinar, teve olhos e coração, como dissemos, para reorganizar o reino quanto mais e melhor soube e pôde, e fazer suas tarefas com siso e prudência”. PCG, II, cap. 645, p. 368. O grifo é nosso.

⁴⁶ “Este alcaide Nuño Rasuera foi homem que soube trazer siso e prudência em seus juízos e nas outras coisas que tinha de fazer, e fazia suas tarefas muito bem”. PCG, II, cap. 679, p. 388. O grifo é nosso.

⁴⁷ “[...] para fazer bem as suas tarefas, era muito sisudo e muito sensato”. PCG, II, cap. 948, p. 629. O grifo é nosso.

⁴⁸ “[...] homem muito bom e muito generoso, muito dador, muito manso, sisudo e livre nas coisas que devia fazer”. PCG, II, cap. 968, p. 649. O grifo é nosso.

⁴⁹ “Esta era espelho de Castela e de León e de toda a Espanha, por cujo conselho e por cujo siso se guiavam muitos reinos, e teve vantagens e superioridade sobre todas as outras que tiveram reino no seu tempo”. PCG, II, cap. 1073, p. 748. O grifo é nosso.

Vermudo II (982-999), Urraca (irmã de Afonso VI, século XI) e Berenguela (filha de Afonso VIII e mãe de Fernando III, séculos XII-XIII):

[...] fue rey manso et sofrido, et **sabio** et **entendido** en todos los fechos del mantenimiento del regno.⁵⁰

El otro juyz daquellos dos que alçaron los castellanos fue omne muy **sesudo**, manso, **sabio** et **entendido**.⁵¹

Estos ricos omnes se alçaron todos en uno contral rey don Ramiro; mas el rey trabaiose por su **sabiduria** de tornarlos assi et de meterlos en el so amor, ca non querie el que tantos omnes buenos como estos fuessen contra la cristiandad nin que fiziessen ninguna cosa contra Dios.⁵²

Et maguer que el era assaz **cuerto** et **entendido**, non dexaua de escuchar mucho losengeros et omnes maldizientes.⁵³

Donna Vrraca, como duenna muy **entendida** et **sesuda**, fizo assi comol conseio su amo.⁵⁴

Et la sabiduria de la dicha reyna donna Berenguella, que era **sabia** et **entendida** en las cosas, ordeno con grand **entendimiento** todos los fechos con los grandes omnes que tenien con ella.⁵⁵

Um caso bastante significativo em que o contexto determina o sentido dos termos empregados é o da rainha Berenguela, filha de Afonso VIII de Castela (1158-1214) e esposa de Afonso IX de León (1188-1230), que abdica de seu direito de herança do trono em favor do filho, Fernando III (pai de Afonso X), que então unifica os dois reinos. Berenguela é repetidamente referida na crônica como “sabia”, “sesuda” e “de grand entendimiento”, principalmente por suas intervenções políticas, ora evitando guerras, ora

⁵⁰ “[...] foi um rei manso e sofrido, e sábio e entendido em todos os feitos de manutenção do reino”.PCG, II, cap. 636, p. 364. O grifo é nosso.

⁵¹ “O outro juiz, daqueles dois que os castelhanos elevaram, foi um homem muito sisudo, manso, sábio e entendido”.PCG, II, cap. 679, p. 387-388. O grifo é nosso.

⁵² “Estes ricos-homens levantaram-se todos juntos contra o rei dom Ramiro; mas o rei esforçou-se, por sua sabedoria, para fazê-los voltar a si e reconciliá-los consigo, pois ele não queria que tantos homens bons como estes agissem contra a cristandade nem que fizessem nada contra Deus”.PCG, II, cap. 697, p. 400. O grifo é nosso.

⁵³ “E ainda que fosse assaz prudente e entendido, não deixava de escutar muito a lisonjeiros e homens maledicentes”.PCG, II, cap. 745, p. 443. O grifo é nosso.

⁵⁴ “Dona Urraca, como mulher muito entendida e sisuda, fez assim como a aconselhou seu amo”.PCG, II, cap. 832, p. 507. O grifo é nosso.

⁵⁵ “E a sabedoria da citada rainha dona Berenguela, que era sábia e entendida nas coisas, ordenou com grande entendimiento todos os feitos com os grandes homens que tinham com ela”.PCG, II, cap. 1026, p. 710. O grifo é nosso.

sendo a grande responsável pela reunificação definitiva de León e Castela⁵⁶. O texto da crônica parece deixar suficientemente claro que a qualificação de Berenguela como “sabia” refere-se a sua capacidade de julgamento na tomada de decisões políticas, não sendo oferecido nenhum indício a respeito de sua formação intelectual – que, a julgar pelo fato de se tratar de uma mulher, ainda que filha de reis, provavelmente não era significativa.

O texto da *Primera Crónica General* também se destaca por evidenciar outra característica da virtude da prudência, especialmente no aspecto político, que é sua estreita relação com o dom do conselho (vide acima, Quadro 2). O conselho é o dom da virtude da prudência, necessário nas tomadas de decisões e nas escolhas políticas. “Il buon consiglio è insomma un atto di prudenza e il buon consigliere è un consigliere prudente”⁵⁷. Nas palavras do conde de Castela Fernán González, segundo a *Primera Crónica General*,

La cosa que a sennor mas cumple es buen consegero, ca mucho uale mas que aquel que bien lidia, porque en el consegero yaze bien et mal [...]. Et el buen consegero non deue auer miedo nin uerguença al sennor, mas dezirle toda la uerdad et lo que entiendo que es derecho.⁵⁸

De fato, há diversas referências na crônica a governantes, ou “senhores”, que buscaram o conselho de “sus ricos omnes”⁵⁹ ou de “todos los caualleros onrrados de Castiella”⁶⁰, o que não surpreende se for considerado, por exemplo, o papel

⁵⁶ PCG, II, cap. 1039, p. 723-724.

⁵⁷ “O bom conselho é, em suma, um ato de prudência e o bom conselheiro é um conselheiro prudente”. CASAGRANDE, Carla. “Virtù della prudenza...”. *Art. cit.*, p. 8.

⁵⁸ “A coisa que mais completa um senhor é um bom conselheiro, pois este vale muito mais do que aquele que luta, porque no conselheiro jaz o bem e o mal [...]. E o bom conselheiro não deve ter medo nem vergonha do senhor, mas sim dizer-lhe toda a verdade e o que entende que é certo”. PCG, II, cap. 717, p. 419.

⁵⁹ “Seus ricos homens”. *Ibid.*

⁶⁰ “Todos os cavaleiros honrados de Castela”. *Ibid.*

desempenhado pelas *cortes* na política peninsular (vide seção 3.1 deste estudo)⁶¹.

Estabelecendo o vínculo sabedoria-prudência-conselho e sua estreita relação com o governo dos homens, a Sabedoria afirma no livro bíblico dos Provérbios: “Ego sapientia habito cum prudentia [...]. Meum est consilium et prudentia, mea est intellegentia, mea est fortitudo. Per me reges regnant, et principes iusta decernunt; per me duces imperant, et potentes decernunt iustitiam”⁶².

Ainda no que se refere à forma pela qual a virtude da prudência é retratada na obra afonsina, observa-se também nas *Cantigas de Santa Maria* a ocorrência do termo “cordura”, assim como de seu adjetivo “cordo”⁶³, geralmente enquanto virtude atribuída à Virgem:

Loemos a sa mesura
seu prez e ssa apostura
e seu sen e ssa **cordura**
mui mais ca cen mil vegadas.⁶⁴

Esto foi porque ouvisti
gran sen e **cordura**
en creer quando oisti
ssa messageria.⁶⁵

O ben que perdeu Eva
pela sa gran loucura,
cobrou Santa Maria
cona sa gran **cordura**.⁶⁶

⁶¹ O'CALLAGHAN, Joseph F. *The Cortes of Castile-León, 1188-1350*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1989, 257 p.

⁶² “Eu, a Sabedoria, moro com a sagacidade [...]. Eu possuo o conselho e a prudência, são minhas a inteligência e a fortaleza. É por mim que reinam os reis, e que os príncipes decretam a justiça; por mim governam os governadores, e os nobres dão sentenças justas”. Provérbios, 8:12, 14-16. A respeito da influência desse trecho do livro dos Provérbios no discurso político do período carolíngio, vide CRISTIANI, Marta. “Ego sapientia habito in consilio. Proverbia VIII, 12-16 nella teologia política carolingia”. In: CASAGRANDE, Carla; CRISCIANI, Chiara; VECCHIO, Silvana (orgs.). *Consilium: teorie e pratiche. Op. cit.*, p. 125-138.

⁶³ No que diz respeito à figura do rei, essa obra, conforme demonstrado no capítulo 2, explora muito mais a imagem de *rex christianus*, dando mais ênfase à devoção real, à proteção divina de que o rei goza, à origem divina de seu poder, etc. Quanto à sabedoria real, a imagem de *rex litteratus* é a mais evidente nos poemas, e será objeto da seção seguinte deste capítulo.

⁶⁴ “Louvemos sua temperança, seu valor e sua beleza, seu entendimento e sua prudência, muito mais de mil vezes”. CSM 140, II, p. 112, v. 4-7. O grifo é nosso.

⁶⁵ “Isto foi porque houveste grande juízo e prudência em crer quando ouviste sua mensagem”. CSM 40, I, p. 117-118, v. 20-23. O grifo é nosso.

Por vezes, os termos também aparecem relacionados a algum devoto personagem dos milagres operados por Santa Maria, como nos exemplos abaixo:

Alcayotas vellas e mui sabedeiras
de fazer moller manceba sayr toste de **cordura**.⁶⁷

Como Santa Maria tornou a menia que era garrida, **corda**, e levó-a sigo a Parayso.⁶⁸

De forma semelhante, as ocorrências do termo “sesudo” (ou “sisudo”) costumam referir-se à Virgem e aos protagonistas dos milagres, como a mulher que “ao Espello / das Virgêes foi ben come sesuda”⁶⁹, o louco que “pois [...] na ygreja foi metudo, / non vos semellaria fol, mas sisudo”⁷⁰ e o homem que era “mui poderos’ e loução, / sisud’ e fazedor d’ algo, mais tant’ era bon crischão, / que tod’ ele por Deus dava quanto collia en mão, / ca de todas outras cousas mays amava caridade”⁷¹.

Observa-se também a associação entre os termos “sisudo” e “entendido”, como no caso do “almirante dos mouros” que “era entendido / [...] e ome sisudo”⁷², além da relação entre o “siso” e o conhecimento, como no caso do monge que “era sisudo e letrado / e omildoso e bem ordinnado”⁷³.

Os outros termos que foram observados na obra afonsina em associação à noção de sabedoria, como “entender” e “saber” e seus respectivos derivados, ocorrem nas

⁶⁶ “O bem que perdeu Eva por sua grande loucura, recuperou Santa Maria com sua grande prudência”. CSM 320, III, p. 181, v. 9-12. O grifo é nosso.

⁶⁷ “Alcoriteiras velhas que sabem muito bem como fazer uma mulher jovem perder a prudência”. CSM 312, III, p. 159-162, v. 52-53. O grifo é nosso.

⁶⁸ “Como Santa Maria tornou a menina que era travessa, prudente, e levou-a consigo ao Paraíso”. CSM 79, I, p. 233-234, v. 1-2. O grifo é nosso.

⁶⁹ “Ao Espello das Virgens foi como mulher sisuda”. CSM 62, I, p. 176-177, v. 28-29.

⁷⁰ “Depois [...] que entrou na igreja, não vos pareceria louco, mas sisudo”. CSM 65, I, p. 186-194, v. 130-131.

⁷¹ “Muito poderoso e garboso, sisudo e empreendedor, mas era tão bom cristão que dava a Deus tudo que lhe chegava às mãos, pois de todas as outras coisas, a que mais amava era a caridade”. CSM 67, I, p. 198-201, v. 11-14.

⁷² “Almirante dos mouros”, “era entendido [...] e homem sisudo”. CSM 95, I, p. 272-274, v. 55-56.

⁷³ “Era sisudo e letrado, humilde e bem ordenado”. CSM 54, I, p. 154-156, v. 15-16.

Cantigas de Santa Maria, de um modo geral, com um outro significado, o que se deve ao fato de se tratar de poemas inspirados na lírica do amor cortês que possuem um vocabulário próprio. Tal significado será abordado na seção 4.2.1 deste capítulo, a respeito do *rey trobador*.

Chama a atenção nos textos afonsinos citados que o termo castelhano “prudencia” não ocorra em nenhum deles, mas sim os sinônimos “nobleza” (*Setenario*), “seso” (*Setenario*, *Siete Partidas*, *Primera Crónica General* e *Cantigas de Santa Maria*) e “cordura” (*Siete Partidas*, *Primera Crónica General* e *Cantigas de Santa Maria*)⁷⁴. Além disso, deve ser destacada aqui a relação de sinonímia estabelecida entre os campos semânticos dos termos “prudência” e “sabedoria”, conforme demonstrado pelos exemplos. Tal fato se observa ainda com maior relevância no trecho da terceira parte da *General Estoria* que consiste na tradução dos livros bíblicos atribuídos ao rei Salomão (Cântico dos Cânticos, Provérbios, Sabedoria e Eclesiastes)⁷⁵, texto que, dentre os produzidos no *scriptorium* real de Afonso X, mais se destaca – dos que se encontram à disposição para este estudo – no que concerne à escolha das palavras utilizadas em referência à sabedoria.

A *General Estoria* é de grande importância para a história da literatura espanhola, assim como da língua castelhana, uma vez que, além de compilar outras narrativas, compreende uma das primeiras traduções bíblicas realizadas para esse idioma⁷⁶. Neste

⁷⁴ Os textos dos poemas marianos de Afonso X foram escritos em galego-português, e não em castelhano, como os demais produzidos em seu *scriptorium*. No entanto, é digno de nota que o termo “prudencia” também não ocorra nas *Cantigas de Santa Maria*, sendo utilizado o termo “cordura”, o mesmo que aparece nas *Siete Partidas*.

⁷⁵ Vide nota a respeito da edição aqui utilizada na introdução deste estudo.

⁷⁶ Há uma referência na *Crónica de Alfonso X* sobre a tradução da bíblia que o Rei Sábio mandou fazer, *Chronicle of Alfonso X*, Translated by Shelby Thacker and José Escobar. Introd. by Joseph F. O’Callaghan. *Studies in Romance Languages*, 47. Lexington: University of Kentucky, 2002, 267 p. Aqui, cap. 9, p. 46-48. A primeira tradução bíblica não-romanceada a surgir após a empreitada afonsina do século XIII foi a de Francisco de Enzinas (1520-1552), que traduziu o Novo Testamento a partir do grego e dedicou-o ao

sentido, a edição de Pedro Sánchez-Pietro Borja e Bautista Horcajada Diezma⁷⁷ – que utilizam o método proposto por Marguerita Monrreale⁷⁸, qual seja, de partir do próprio texto bíblico para fins de comparação com a tradução castelhana⁷⁹ – permite observar detalhes da tradução contida no documento que revelam alguns pontos de interesse e que, de outra forma, não seriam prontamente perceptíveis, por exemplo⁸⁰:

- a) o termo “prudentia” é, na grande maioria das ocorrências, traduzido do latim pelo termo castelhano “sabiduría”, assim como “inprudentia” por “non sabiduría”;
- b) o adjetivo “prudens” ganha as traduções “sabio”, “sabidor” e “entendido”, ainda que a ocorrência de “sabio” seja muito mais freqüente;
- c) outros derivados de “prudentia” também são traduzidos por derivados de “sabiduría”, como “prudenter”/“sabiamente” e “prudenterissimus”/“muy sabio”;
- d) “sapientia” ocorre tanto como “sapiencia” quanto como “saber”;

imperador Carlos V. Por seu envolvimento com Lutero e Melancton, Enzinas foi perseguido, e sua tradução foi recolhida e destruída por ser considerada herética.

⁷⁷ O projeto dos hispanistas consiste na publicação integral da terceira parte da *General Estoria* em seis volumes. O volume aqui mencionado, o primeiro a ser publicado e o que contém os livros de Salomão, é o volume IV.

⁷⁸ Sobre esse método, ver, por exemplo, MONRREALE, Marguerita. “La *General Estoria* de Alfonso X como Biblia”. In: BELLINI, Giuseppe (org.). *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (1980)*. Roma: Bulzoni, 1982, 2 v., p. 767-773.

⁷⁹ Como afirma Sánchez-Pietro Borja no prólogo da mencionada edição dos livros de Salomão, “desde G. Menéndez Pidal los estudiosos han advertido que los redactores alfonsinos no se limitan a la traducción de las fuentes latinas, sino que hacen una compleja reelaboración de diversos materiales. A nuestro juicio, la comparación de las versiones bíblicas con su modelo latino en GE3 [...] permite llegar a conclusiones bien distintas. El texto bíblico, tal como hemos podido reconstruirlo, es seguido por los alfonsinos literalmente” (“Desde G. Menéndez Pidal, os estudiosos advertiram que os redatores afonsinos não se limitam a uma tradução das fontes latinas, mas sim fazem uma complexa reelaboração de diversos materiais. A nosso juízo, a comparação das versões bíblicas com seu modelo latino em GE3 [...] permite chegar a conclusões bem distintas. O texto bíblico, tal como podemos reconstruí-lo, é seguido pelos afonsinos literalmente”). *General Estoria III*, Prólogo, p. 8.

⁸⁰ Os dados baseiam-se em levantamento feito a partir do livro dos Provérbios.

- e) “scientia” é traduzida de duas formas, “ciencia” e “saber”, sendo esta última muito mais freqüente.

A partir das observações feitas sobre os textos produzidos na corte de Afonso X, pode-se inferir que, em primeiro lugar, a palavra castelhana “prudencia” provavelmente não tenha sido utilizada no *scriptorium* afonsino⁸¹; em segundo lugar, apesar dessa observação, fica patente, a julgar sobretudo pelas traduções do latim contidas no texto da *General Estoria*, mas também pelos trechos mencionados da *Primera Crónica General* e das *Siete Partidas*, a associação entre os conceitos de prudência e sabedoria estabelecida nos textos afonsinos.

Tal associação, no entanto, não é um mero fenômeno localizado e específico dessas obras. Krynen, comentando a respeito de um certo grau de sinonímia entre “sapiens” e “prudens” na Idade Média, destaca que, já sob a influência de Aristóteles, os teóricos do discurso político vão gradualmente conferindo autonomia a essas noções⁸². Porém, ainda que a teologia de Tomás de Aquino, por exemplo, pareça ser suficientemente precisa ao definir e delimitar cada virtude, bem como os dons do Espírito Santo, o mesmo não parece ocorrer com a mesma clareza em outros gêneros de textos medievais, uma vez que o próprio texto bíblico, grande paradigma para a Idade Média, permite associações que não necessariamente correspondem à classificação teológica. Neste sentido, merecem destaque versículos como os seguintes, apenas para citar o livro dos Provérbios:

⁸¹ Tal afirmação é deduzida apenas a partir dos textos afonsinos estudados neste trabalho, não sendo, portanto definitiva. Há, no entanto, evidências do uso do termo “prudencia” em outros textos castelhanos do século XIII – inclusive no *Libro de los castigos y documentos para bien vivir*, de Sancho IV, filho de Afonso X – fato que pode ser verificado através de uma busca no *Corpus del Español*, disponível em www.corpusdelespanol.org, acessado em dezembro de 2004.

⁸² KRYNEN, Jacques. *L'empire du roi*. *Op. cit.*, p. 217.

Qui sapiens est corde, appellabitur prudens.⁸³

In facie prudentis lucet sapientia.⁸⁴

Sapientia autem est viro prudentiae.⁸⁵

Frases como as mencionadas acima, se não implicam na sinonímia absoluta entre as duas virtudes, ao menos indicam que elas possuem um vínculo muito estreito entre si; tal associação não foi ignorada na Castela de Afonso X, como demonstram os textos produzidos em seu *scriptorium*, o que permite inferir que o *rex prudens* descrito pelo *Setenario* e idealizado pelas *Siete Partidas* é uma expressão do *rex sapiens*.

4.2 *Rex litteratus*

Para que se possa abordar a noção de sabedoria relacionada à capacidade de ler e escrever e ao conhecimento científico, convém tecer algumas observações a respeito da concepção medieval do saber.

Maravall chama a atenção para a tendência, no período medieval, a uma relativa imobilidade nas esferas de maior importância para a sociedade, como a moral, o direito, a economia e a ciência, o que caracteriza essa sociedade como tradicional e estática (vide seção 3.2 deste estudo). Sem, no entanto, perder de vista a possibilidade de gradação dessa imobilidade, assim como a existência de “testimonios aislados de una conciencia abierta a la innovación, al movimiento cambiante de la cultura”⁸⁶, o autor destaca que a noção de saber do homem medieval é herdeira da concepção grega, em que “el saber, como el

⁸³ “*Quem é sábio de coração é chamado de prudente*”. Provérbios, 16:21.

⁸⁴ “*Na face do prudente reluz a sabedoria*”. Provérbios, 17:24.

⁸⁵ “*A sabedoria é prudência para o homem*”. Provérbios, 10:23.

⁸⁶ “*Testemunhos isolados de uma consciência aberta à inovação, ao movimento cambiante da cultura*”. MARAVALL, José Antonio. “La concepción del saber en una sociedad tradicional”. In: IDEM. *Estudios de historia del pensamiento español: edad media*. 3.ed. Madrid: Cultura Hispánica, 1983, p. 201-254. Aqui, p. 204.

universo mesmo, consiste en una totalidad fija que, en principio, puede ser alcanzada”⁸⁷.

Assim sendo, a função do sábio é apreender esse saber que se encontra conservado em um lugar permanente, e não aumentá-lo através de suas obras:

En este mecanismo del saber no se trata de ensanchar o extender los dominios del conocimiento humano. Estos están dados de una vez para siempre, tan acabados, definitivos y delimitados como el universo mismo. Lo único que cambia es la parte que cada individuo se apropia.⁸⁸

A fonte do saber, ou seja, o depósito onde se deve buscá-lo para difundi-lo, freqüentemente é um sábio antigo, e à medida que esse saber vai sendo transmitido, vai transformando aqueles que o adquirem também em sábios. As considerações de Maravall são fundamentais para se compreender certos aspectos da cultura medieval, inclusive a predileção pela literatura exemplar – na qual, em um sentido amplo, se pode considerar incluídos não apenas o enciclopedismo manifestado pelos diversos *specula*, mas também os espelhos de príncipes – como meio eficaz de transmissão do saber.

O renascimento cultural observado nos séculos XII e XIII, associado principalmente ao desenvolvimento econômico e demográfico no âmbito urbano, à organização dos ofícios liberais e à criação de escolas catedralícias e universidades, permitiu, segundo Le Goff, o estabelecimento da figura do intelectual, isto é, de “um homem cuja profissão seja escrever ou ensinar – ou melhor, as duas ao mesmo tempo –, um homem que tenha profissionalmente uma atividade de professor e de sábio”⁸⁹.

⁸⁷ “O saber, como o próprio universo, consiste em uma totalidade fixa que, em princípio, pode ser alcançada”. *Idem*, p. 210.

⁸⁸ “Nesse mecanismo do saber, não se trata de alargar ou estender os domínios do conhecimento humano. Estes estão dados de uma vez por todas, tão acabados, definidos e delimitados como o próprio universo. A única coisa que muda é a parte de que cada indivíduo se apropria”. *Idem*, p. 211.

⁸⁹ LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Traduzido por Maria Julia Goldwasser. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, [1957; nova ed. revista e ampliada 1988] 1995, 144 p. Aqui, p. 21.

Na visão de Maravall, essa aparente inovação do saber, com “la aparición de las universidades, la incorporación del *corpus* aristotélico y de la filosofía árabe, así como el empleo de las lenguas vulgares en empresas literarias e científicas”⁹⁰, apesar de ter desenvolvido um enciclopedismo mais rico em conteúdo, não indicava necessariamente uma alteração na concepção medieval do saber enquanto um todo completo, fechado e rigorosamente ordenado.

Refletindo essa concepção de saber, a Lei XI do *Setenario* de Afonso X oferece uma interessante comparação entre o saber e a moeda, pois assim como pela moeda se conhece o nome de quem a mandou fazer, pelo saber se conhece a Deus, de onde vem todo o conhecimento. “Et por esa rrazón llamaron los antigos a los ssaberes moneda de Dios”⁹¹.

Segundo essa mesma lei, uma das formas de se obter o entendimento é através da sabedoria, “sacando los saberes de la natura”⁹². Assim, da mesma maneira que para se fazer moedas se deve extrair o metal da terra, dar forma às moedas e dividi-las na quantidade desejada, também o saber deve ser “cauado e escodrinado muy proffundamente”⁹³, “enfformado, onrrándol e preçiándol mucho, por que sse muestre la fforma de Dios”⁹⁴ e “del saber deue tomar cada vno de aquellos que lo aprisieren tanto quanto pudiere entender e rretener en memoria”⁹⁵.

⁹⁰ “O aparecimento das universidades, a incorporação do corpus aristotélico e da filosofia árabe, assim como o emprego das línguas vulgares em empresas literárias e científicas”. MARAVALL, José Antonio. “La concepción del saber...”. *Art. cit.*, p. 218.

⁹¹ “E por essa razão, os antigos chamaram os saberes de moeda de Deus”. *Setenario*, Lei XI, p. 42.

⁹² “Extraíndo os saberes da natureza”. *Setenario*, Lei XI, p. 26.

⁹³ “Cavado e esquadrinhado mui profundamente”. *Setenario*, Lei XI, p. 43.

⁹⁴ “Modelado, honrando-o e prezando-o muito para que se mostre a forma de Deus”. *Setenario*, Lei XI, p. 44.

⁹⁵ “Do saber, deve tomar cada um daqueles que o aprenderem tanto quanto puder entender e reter na memória”. *Setenario*, Lei XI, p. 43.

Ainda na Lei XI, encontra-se uma definição de sabedoria que deixa transparecer a organização formal do saber que se observa no ambiente das escolas e universidades, e que coaduna com a concepção aqui considerada – já não como prudência, mas como conhecimento:

Ssabiduría, ssegunt dixieron los ssabios, ffaze venir a omne a acabamiento de todas las cosas que a sabor de ffazer e de acabar. Et por ende ordenaron los ssabios los siete ssaberes, a que llaman artes, e éstas sson maestrías ssotiles e nobles que fallaron por ssaber las cosas çiertamientre e obrar dellas ssegunt conuiniese, tan bien en las çelestiales commo en las terrenales. [...] Onde por estos ssiete ssaberes a que llaman artes ssopieron los omnes connoçer a Dios e a todas las cosas que él ffizo, quales sson en ssí e cómmo obran.⁹⁶

O texto destaca a necessidade de se conhecer a Deus, que seria a forma primordial do conhecimento, da qual derivam todas as outras. No que diz respeito à formação do rei, a *Segunda Partida* também ressalta a importância do conhecimento de Deus pela fé, proporcionando, além disso, o autoconhecimento e a consciência do papel desempenhado pelo rei na sociedade:

E aun deue el Rey conoçer a Dios por creencia, segund manda la Fe Catholica de Santa Eglesia, assi como se muestra en la primera Partida deste libro. Ca si destas maneras non le conosciere, non sabra conoçer a si mismo, ni el nome que ha, nin el lugar que tiene, para fazer justicia, e derecho.⁹⁷

Como já comentado em outras seções deste estudo, o texto das *Siete Partidas*, em especial o da *Segunda Partida*, é considerado como pertencente ao gênero dos “espelhos de príncipes”. Conforme demonstra Senellart, esse gênero abarca uma grande diversidade de

⁹⁶ “Sabedoria, segundo disseram os sábios, faz o homem concluir todas as coisas que tem prazer em fazer e concluir. E por isso ordenaram os sábios os sete saberes, a que chamam artes, e estas são maestrías sutis e nobres que encontraram para saber as coisas certamente e fazer delas segundo convém, tanto nas coisas celestiais como nas terrenas. [...] Portanto, por estes sete saberes, a que chamam artes, souberam os homens conhecer a Deus e a todas as coisas que ele fez, o que elas são em si e o que fazem”. *Setenario*, Lei XI, p. 29 e 39.

⁹⁷ “E ainda deve o Rei conhecer a Deus pela crença, segundo manda a Fé Católica da Santa Igreja, assim como se mostra na primeira parte deste livro. Pois se destas maneiras não o conhecer, não saberá conhecer a si mesmo, nem o nome que tem, nem a posição que ocupa para fazer justiça e direito”. *Partida II*, Título II, Lei I.

tipos de textos, podendo ocorrer na forma de tratados, sermões, diálogos, discursos, poemas, cartas, etc., cuja função era oferecer uma ampla relação do que os reis ou futuros reis deveriam ser, saber e fazer para bem governar, mas também incluía o que deveria ser evitado, motivo pelo qual esses textos passaram a ser chamados a partir do século XII, em geral, de “espelhos” (*specula*)⁹⁸. Um bom exemplo dos objetivos almejados pelos espelhos pode ser encontrado no *Setenario*:

Onde, por toller estos males e otros muchos que vinien por esta rrazón, et desuiar los otros que podrían uenir, mandó el rrey don Fferrando ffazer este libro que touyese él e los otros rreyes que después dél viniesen por tesoro e por mayor e mejor conseio que otro que pudiessen tomar, e por mayor seso, en que sse viessen ssienpre commo en espeio para ssaber emendar los ssus yerros e los de los otros e endereçar ssus ffechos e ssaberlos ffazer bien e conplidamente.⁹⁹

Da mesma forma, a idéia de que o livro sirva como um espelho para os reis também aparece no prólogo das *Siete Partidas*, como uma das justificativas para a elaboração da obra: “E por esta razon fizimos señaladamente este libro: porque siempre los Reyes del nuestro Señorío se caten en el ansi como en espejo, e vean las cosas que han en si de enmendar, e las enmienden, e segund aquesto que fagan en los suyos”¹⁰⁰.

Um dos espelhos de príncipes que mais influenciou a Baixa Idade Média foi o já mencionado *Policraticus*, de John of Salisbury, escrito em 1159 e dedicado a Thomas Beckett¹⁰¹. No que diz respeito ao tema tratado neste capítulo, o trecho mais relevante do

⁹⁸ SENELLART, Michel. *Les arts de gouverner – Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Seuil, 1995, 312 p. Especialmente, p. 45-52.

⁹⁹ “Por isso, por tolher esses males e outros muitos que viriam por esta razão, e evitar os outros que poderiam vir, mandou o rei dom Fernando fazer este livro, de modo que ele e os outros reis que depois dele viessem o tomassem por tesouro e por maior e melhor conselho que outro que pudessem tomar, e por maior siso, em que se vissem sempre como em um espelho para saber corrigir os seus erros e os dos outros e retificar seus feitos e para sabê-los fazer bem e completamente”. *Setenario*, Lei X, p. 25.

¹⁰⁰ “E por esta razão fizemos especialmente este livro: para que sempre os Reis de nosso Senhorio se olhem nele assim como em um espelho, e vejam as coisas que devem corrigir em si e as corrijam, e que ajam da mesma forma para com os seus”. *Siete Partidas*, Prólogo.

¹⁰¹ SENELLART, Michel. *Les arts de gouverner*. *Op. cit.*, p. 127-145.

Policraticus é o que traz a seguinte frase: “Rex illitteratus quasi asinus coronatus est”¹⁰². Tal frase foi repetida pelos tratados políticos e espelhos de príncipes pelo menos até o século XVI, refletindo a importância que se dava à formação do rei.

O conceito de *litteratus* na Baixa Idade Média já não possuía o mesmo significado que na Antiguidade, em que se referia às pessoas que dominavam as *litteras*, isto é, que sabiam ler e escrever. Até pelo menos o século XII, já que a maior parte dos escritos era feita quase que exclusivamente em latim, o termo designava, por extensão, as pessoas que, além de serem alfabetizadas, dominavam esse idioma, sendo que o termo *litterae* também era usado como sinônimo de “língua latina”. Com o uso das línguas vernaculares nos textos escritos, ocorre uma alteração gradual no significado dos termos “*litteratus*” e “*illitteratus*”. Segundo o *Lexikon des Mittelalters*,

„Litteratus“ bezeichnet nun nicht mehr nur den lateinkundigen Kleriker und „illitteratus“ nicht mehr nur den unkundigen Laien: Lesen und Schreiben ist jetzt in den Volkssprachen möglich, und umgekehrt lernen nun auch Laien vermehrt Latein. Litteratus bezeichnet dann bis zum 18. Jahrhundert vor allem den in der literarischen und gelehrten Überlieferungen geschulten und gebildeten Gelehrten.¹⁰³

No âmbito político, o conhecimento e seus frutos constituem uma ferramenta básica para a legitimação ou justificação ideológica dos poderes, tanto laicos como eclesiásticos. Como afirma Jacques Verger: “No tocante à Idade Média ocidental, foi principalmente a partir do século XII que se desenvolveu a idéia de se recorrer também aos recursos da cultura erudita [...] e, assim, de apelar para os homens de saber nesse

¹⁰² “Um rei iletrado é quase como um asno coroado”. *Policraticus*, Livro IV, Capítulo VI, *apud* SENELLART, Michel. *Les arts de gouverner. Op. cit.*, p. 107.

¹⁰³ “Litteratus não designa mais agora apenas o clérigo versado em latim e illitteratus não mais apenas o leigo analfabeto: agora também é possível ler e escrever nas línguas vernaculares e, por outro lado, cada vez mais os leigos aprendem o latim. Litteratus designa, então, até o século XVIII, sobretudo os indivíduos cultos que receberam uma formação acadêmica nos textos literários e eruditos”. *Lexikon des Mittelalters*. Vol. 5, verbete “Litteratus”. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1999, p. 2025.

esforço de produção ideológica”¹⁰⁴. Diversos foram os governantes que dispuseram do serviço de homens letrados, “a quem eles encomendavam as obras de ideologia ou propaganda destinadas a favorecer seus esforços de modernização do Estado”¹⁰⁵.

Afonso X, não por acaso chamado de “o Sábio”, não apenas cercou-se de sábios das mais variadas áreas do saber¹⁰⁶, como também ele próprio recebeu uma formação erudita, afastando-se consideravelmente da designação de “*asinus coronatus*”. Há poucos dados a respeito de sua infância, mas sabe-se que ele teve como preceptor García Fernández de Villamayor, *mayordomo* de sua avó Berenguela e nobre que possuía propriedades na Galiza¹⁰⁷, região em que o infante Afonso foi criado e na qual provavelmente aprendeu o galego-português, idioma que empregou posteriormente na sua compilação de poemas marianos e nas cantigas de escárnio. Apesar disso, não se sabe quem foram seus primeiros mestres, que o iniciaram nos estudos e estimularam seu interesse pela ciência.

Como assinala Manuel González Jiménez, era costume na época entregar os infantes para serem criados por pessoas de confiança da família real:

Se trataba de una práctica con la que se pretendía poner a cubierto a los niños de la familia real de la dureza y peligros de una vida tan ajetreada como la de los reyes castellanos medievales, en constante movimiento de un punto al otro del reino. Era también una forma de criar en la sencillez y tranquilidad de la vida aldeana, lejos del bullicio de la corte, a unos príncipes de los que se esperaba, entre otras virtudes, la naturalidad de trato y la moderación en sus costumbres.¹⁰⁸

¹⁰⁴ VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Traduzido por Carlota Boto. Bauru: EDUSC, 1999, 283 p. Aqui, p. 170.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 177.

¹⁰⁶ Vide, a respeito, a seção 1.3 deste trabalho. PROCTER, Evelyn S. *Alfonso X of Castile. Patron of literature and learning*. Oxford: Clarendon, 1951. Especialmente, capítulo VI, p. 113-139.

¹⁰⁷ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio – Historia de un reinado (1252-1284)*. Burgos: La Olmeda, 1999, 443 p.

¹⁰⁸ “Tratava-se de uma prática com a qual se pretendia proteger as crianças da família real da dureza e dos perigos de uma vida tão cansativa como a dos reis castelhanos medievais, em constante movimento de um ponto a outro do reino. Era também

Em contrapartida, a lei XXVII do título IX da *Segunda Partida* afirma que sempre foi costume na Espanha que os “omes honrrados” enviassem seus filhos para serem criados na corte do rei, “porque aprisiessem a ser corteses, e enseñados, quitos de villania, e de yerros, e se acostumbrassen bien, assi de dicho, como de fecho, porque fuessen buenos, e los Señores ouiessem razon de les fazer bien”¹⁰⁹.

As treze leis do título VII da *Segunda Partida* referem-se à educação dos infantes, estabelecendo “que los Fijos de los Reyes deuen auer Ayos, de buen linaje, bien acostumbrados, discretos e de buen entendimiento”¹¹⁰. Alguns trechos destacam a importância da intervenção dos próprios pais, ou seja, do rei e da rainha, no ensino de coisas fundamentais para a formação dos infantes, como conhecer, amar e temer a Deus, assim como o amor e a obediência aos pais, irmãos mais velhos, demais parentes e vassallos¹¹¹. Quanto ao papel dos tutores, observa-se uma diferenciação na educação dos meninos e das meninas. Embora todos os filhos do rei, sem distinção de sexo, devessem aprender a ler, os argumentos que justificam essa necessidade variam conforme o caso: para os príncipes, “para aprender mas de ligero las cosas que quisieren saber, e para saber mejor guardar sus poridades”¹¹²; para as princesas, “en manera que lean bien las Oras, e sepan leer en Salterio”¹¹³.

Também podem ser encontradas referências a esses costumes na *Primera Crónica*

uma forma de criar na simplicidade e tranqüilidade da vida aldeã, longe do tumulto da corte, a príncipes dos quais se esperava, entre outras virtudes, a naturalidade de trato e a moderação em seus costumes”. Idem, p. 16-17.

¹⁰⁹ “Para que aprendessem a ser corteses e ensinados, livres de vilanias e de erros e adquirissem bons costumes, tanto em seus ditos como em seus feitos, para que fossem bons e os Senhores tivessem razão de fazer-lhes bem”. Partida II, Título IX, Lei XXVII.

¹¹⁰ “Que os Filhos dos Reis devem ter Aios de boa linhagem, bons costumes, discretos e de bom entendimento”. Partida II, Título VII, Lei IV.

¹¹¹ Partida II, Título VII, Lei IX.

¹¹² “Para aprender mais rapidamente as coisas que quiserem saber e para saber guardar melhor seus segredos”. Partida II, Título VII, Lei X.

¹¹³ “De modo que leiam bem as Horas e saibam ler o Saltério”. Partida II, Título VII, Lei XI.

General, sobretudo quando são mencionados os “ayos” de determinados infantes. Um trecho em especial destaca a ênfase dada na formação dos filhos e também das filhas de Fernando I:

Destos sus fijos uarones pensso este rey don Fernando el Magno desta guisa: metiolos luego a leer porque fuessen mas sabios et mas entendudos, et despues desso fizolos usar de armas, et mostrolos a lidiar et a combatersse et a ser caçadores. A las fijas mando estar en estudios de duennas et aprender orationes e aorar, et aprender buenas costumbres.¹¹⁴

Na *Segunda Partida*, Afonso X dispõe ainda das razões pelas quais é necessário que os próprios reis sejam devidamente instruídos da forma mais ampla possível, tanto no que diz respeito a ler e escrever, como no conhecimento das escrituras sagradas e de todos os saberes, expondo inclusive as conseqüências que um *rex illitteratus* poderia trazer para o seu reino e para a sua gente. A lei que trata desse assunto talvez seja a que melhor demonstra a importância da sabedoria real para Afonso X, pelo que merece ser transcrita aqui na íntegra:

Acucioso deue el Rey ser, en aprender los saberes: ca por ellos entendera las cosas de Reyes, e sabra mejor obrar en ellas. E otrosi, por saber leer, sabra mejor guardar sus poridades, e ser señor dellas: lo que de otra guisa non podria bien fazer. Ca por la mengua de non saber estas cosas, auria por fuerça a meter otro consigo, que lo sopiesse. E poderle y a auenir lo que dixo el rey Salomon: que el que mete su poridad en poder de otro, fazese su sieruo; e quien la sabe guardar, es señor de su coraçon, lo que conuiene mucho al Rey. E aun sin todo esto, por la Escripura entendera mejor la Fe, e sabra mas complidamente rogar a Dios. E aun por el leer, puede el mismo saber los fechos granados que passaron, de que aprenda muchas buenas costumbres, e enxemplos. E non tan solamente touieron por bien los Sabios antiguos, que los Reyes sopiessen leer, mas aun que aprendiessen de todos los saberes, para poder aprouecharse dellos. E en esta razon dixo el Rey Daud, consejando a los Reyes que fuessen entendidos, e sabidores, pues que ellos han a juzgar la tierra. E esso mismo dixo el Rey Salomon su fijo, que los Reyes aprendiessen los saberes, e non los olvidassen, ca por ellos auian a juzgar, e a mantener las gentes. E Boecio, que fue muy sabio Cauallero, dixo: que non conuiene tanto a

¹¹⁴ “Destes seus filbos homens, pensou o rei dom Fernando, o Grande, dessa forma: fê-los logo aprender a ler para que fossem mais sábios e mais entendidos, e depois d’isso fê-los usar de armas, e mostrou-lhes como lutar e combater e como ser caçadores. Quanto às filhas, encaminhou-as aos estudos que cabiam às mulheres e a aprender orações e a orar, e a aprender bons costumes”. PCG, II, cap. 802, p. 483.

otro ome, como el Rey, de saber los buenos saberes, porque la su sabiduria es muy aprouechosa a su gente, como que por ella han a ser mantenidos con derecho. Ca sin dubda, tan grand fecho como este, non lo podria ningun ome cumplir, a menos de buen entedimiento, e de grand sabiduria. Onde el Rey que despreciasse de aprender los saberes, despreciaria a Dios, de quien vienen todos, segund dixo el Rey Salomon, que todos los saberes vienen de Dios, e con el son siempre. E despreciaria a si mismo: ca pues que por saber, quiso Dios que se estremasse el entendimiento de los omes, del de las bestias, e quanto el ome menos ouiesse dellos, tanto menor departimiento auria entre el, e las animalias. E el Rey que esto fiziesse, auenirle y a lo que dixo el Rey David: el ome quando es en honrra, e non la entienda, fazese semeiante de las bestias, e es tal como ellas.¹¹⁵

O conjunto da obra afonsina é um testemunho do esforço empreendido pelo Rei Sábio para “aprender los saberes”. O capítulo 1 deste estudo procurou demonstrar que a tentativa de unificação jurídica e lingüística – com a utilização do castelhano não apenas na confecção da maioria de suas obras, mas também nos documentos da chancelaria, com exceção da correspondência internacional, cuja língua franca era o latim –, foi parte integrante de seu projeto de governo, dando continuidade e expandindo as empresas já iniciadas anteriormente, sobretudo no reinado de Fernando III. Além disso, também foi abordada no referido capítulo a importância do *scriptorium* real, a forma pela qual se dava a produção e a difusão dos textos ali produzidos e o papel desempenhado pelo próprio rei nesse trabalho coletivo.

¹¹⁵ “O Rei deve ser diligente em aprender os saberes: pois por eles entenderá as coisas de Reis e saberá fazê-las melhor. E também, por saber ler, saberá melhor guardar seus segredos e ser senhor deles, o que, de outra forma, não poderia fazer bem. Pois pela falta de saber essas coisas, deveria forçosamente ter alguém junto a si que as soubesse. E poderia acontecer o que disse o Rei Salomão, que aquele que coloca seu segredo em poder de outro, torna-se seu servo, e quem o sabe guardar, é senhor de seu coração, o que muito convém ao rei. E ainda, pelas Escrituras, entenderá melhor a Fé e saberá rogar a Deus de forma mais completa. E ainda, por saber ler, ele pode saber por si próprio os grandes fatos que aconteceram, de modo que aprenda muitos exemplos e bons costumes. E os sábios antigos tiveram por bem que os reis não apenas soubessem ler, mas também que aprendessem de todos os saberes, para poderem aproveitar-se deles. E, por isso, disse o Rei Davi, aconselhando aos Reis que fossem entendidos e sabedores, pois eles hão de julgar a terra. E o mesmo disse o Rei Salomão, seu filho, que os Reis aprendessem os saberes e não os esquecessem, pois eles devem julgar e manter o povo. E Boécio, que foi um Cavaleiro muito sábio, disse que não convém tanto a outro homem como ao Rei de saber os bons saberes, porque a sua sabedoria é muito proveitosa para seu povo, o qual por ela há de ser mantido com direito. Pois, sem dúvida, um feito tão grande como esse não poderia nenhum homem realizar, a menos que tivesse bom entendimento e grande sabedoria. Portanto, o Rei que desprezasse aprender os saberes, desprezaria a Deus, de quem vêm todos os saberes, segundo disse o Rei Salomão, que todos os saberes vêm de Deus e estão sempre com Ele. E desprezaria a si próprio, pois Deus quis que através do saber se separasse o entendimento dos homens dos animais, e quanto menos o homem houvesse deles, menor seria a diferença entre ele e os animais. E ao Rei que isto fizesse iria acontecer o que disse o Rei Davi: quando o homem está em uma posição de honra e não a compreende, torna-se semelhante aos animais, e é tal como eles”. Partida II, Título V, Lei XVI.

Afonso X foi ele próprio um “sábio” e patrono dos “sábios”, os homens letrados e instruídos que colocou a seu serviço na corte. Somando-se à lei da *Segunda Partida* acima mencionada, o prólogo do *Libro de las Cruces* demonstra a dimensão da importância do conhecimento para o Rei Sábio:

Assi como dixo Tholomeu en el Almageste, non morro el qui abiuo la sciencia et el saber, ny fue pobre el qui fue dado a entendimiento. Onde en quanto el angel es mas alto et mas noble que el homne, por su grand entendimiento et por su grand saber que Dyos li dyo, assi el ombre, en qui Dyos quiso posar seso et entendimiento, es mas alto et mas noble entre todos los homnes. Onde nostro sennor, el muy noble rey don Alfonso, rey dEspanna, fyio del muy noble rey don Ferrando et de la muy noble reyna dona Beatriz, **en qui Dyos puso seso, et entendimiento et saber sobre todos los principes de su tyempo**, leyendo por diuersos libros de sabios, por alumbramiento que ouo de la gracia de Dyos de quien uienen todos los benes, siempre se esforço de alumbrar et de abiuar los saberes que eran perdidos al tyempo que Dyos lo mando regnar en la tierra. [...] Onde este nostro sennor sobredicho, qui tantos et diuersos dichos de sabios uiera, leyendo que dos cosas son en el mundo que mientre son escondidas non prestan nada et es la una seso encerrado que non se amostra, et la otra thesoro escondido en tierra, el semeiando a Salamon en buscar et espaladinar los saberes, doliendo se de la perdida et la mengua que auian los ladinos en las sciencias de las significaciones sobredichas [influência dos corpos celestiais sobre os corpos terrenos], fallo el Libro de las Cruces que fizieron los sabios antigos [...].¹¹⁶

A respeito desse trecho do prólogo, pode-se destacar que Afonso X é descrito como o governante mais sábio de seu tempo, e que sua sabedoria abarca as duas acepções aqui discutidas: enquanto prudência (“seso”) e enquanto conhecimento (“saber”), possuindo o termo “entendimiento” um valor ambíguo, nesse caso. Também se observa o já mencionado esforço do rei na conquista do conhecimento, que faz com que ele seja

¹¹⁶ “Assim como disse Ptolomeu no *Almagesto*, não morreu aquele que avivou a ciência e o saber, nem foi pobre o que foi dado a entendimento. Pois assim como o anjo é mais alto e mais nobre que o homem, por seu grande entendimento e por seu grande saber que Deus lhe deu, assim o homem no qual Deus quis pôr seso e entendimento é mais alto e mais nobre entre todos os homens. Por isso, nosso senhor, o mui nobre rei dom Afonso, rei da Espanha, filho do mui nobre rei dom Fernando e da mui nobre rainha dona Beatriz, em quem Deus pôs seso, entendimento e saber sobre todos os príncipes de seu tempo, lendo por diversos livros de sábios, por alumbramento que recebeu da graça de Deus, de quem vêm todos os bens, sempre se esforçou por alumbrar e por avivar os saberes que estavam perdidos no tempo em que Deus mandou-o reinar na Terra [...]. Pelo que este nosso senhor acima mencionado, que tantos e diversos ditos de sábios conhecia, lendo que há duas coisas no mundo que enquanto estão escondidas não servem para nada, e uma é seso encerrado que não se mostra, e a outra é tesouro escondido em terra, ele assemelhando-se a Salomão em buscar e explicar os saberes, lamentando a perda e o empobrecimento dos latinos em relação às ciências das significações acima mencionadas [influência dos corpos celestiais sobre os corpos terrenos], encontrou o *Libro de las Cruces* que fizeram os sábios antigos [...]”. *Libro de las Cruces*, Prólogo.

considerado um bom governante, conforme o padrão estabelecido pela *Segunda Partida*.

Igualmente digna de nota é a menção aos saberes antigos que estavam perdidos até que o Rei Sábio os resgatasse, fator usado como justificativa para a tradução da obra para o castelhano e que também aparece no prólogo do *Lapidario*, como nos trechos a seguir:

Mas por las grandes guerras y los otros muchos sucesos que allí acaecieron, muriera la gente y quedaron los saberes como perdidos, así que muy poco se hallaba de ello. [...] Cuando Abolays halló este libro, fue con él muy contento, pues pensó que hallara en él lo que deseara hallar de este saber de las piedras. [...] Después que él murió, quedó como perdido este libro muy gran tiempo, porque los que lo tenían no lo entendían bien, ni sabían usar de él así como conviene; hasta que Dios quiso que viniese a manos del noble rey don Alfonso [...].¹¹⁷

Tal aspecto é um tópico muito freqüente, sobretudo nos prólogos dos textos dos séculos XIII e XIV, remetendo não apenas à idéia de um saber completo e fixo que deve ser buscado, mas também à existência de um sentido oculto nesse saber que é necessário descobrir. Como destaca María Celia Salgado, “*yacer, esconder, buscar y hallar* son verbos que se encuentran once vezes repetidos en el prólogo del *Lapidario*, referidos a los libros o al saber, indistintamente, ya que aparecen como equivalentes”¹¹⁸.

Dentro do *corpus* da obra afonsina, além das traduções científicas e do trabalho historiográfico, destacam-se sobretudo as compilações jurídicas, que delineiam com maior clareza o pensamento político afonsino, como demonstrado no capítulo 3 deste estudo. As chamadas “empresas literárias” de Afonso X, isto é, as *Cantigas de Santa Maria* e as

¹¹⁷ “Mas pelas grandes guerras e por muitas outras coisas que ali aconteceram, morreram as pessoas e ficaram perdidos os saberes, de modo que muito pouco se encontrava dele. [...] Quando Abolays encontrou este livro, ficou muito contente com ele, pois pensou que encontrara nele o que desejava encontrar deste saber das pedras. [...] Depois que ele morreu, este livro ficou perdido por muito tempo, porque os que o tinham não o entendiam bem, nem sabiam usá-lo da forma como convém; até que Deus quis que chegasse às mãos do nobre rei dom Afonso [...]”. *Lapidario*, Prólogo.

¹¹⁸ “Yacer, esconder, buscar e hallar são verbos que se encontram onze vezes repetidos no prólogo do *Lapidario*, referidos aos livros ou ao saber, indistintamente, já que aparecem como equivalentes”. SALGADO, María Celia. “El saber y su transmisión: un tema recurrente en los prólogos medievales”. In: *Cátedra* (CECYM), I (2003), p. 24-32. Aqui, p. 26-27.

cantigas profanas de sua autoria, apresentam uma faceta singular do *rex litteratus*, a do *rey trobador*, elemento que será analisado na seção a seguir. Além disso, chama a atenção o fato do conjunto da obra do Rei Sábio possuir um caráter marcadamente didático, refletindo a necessidade de transmissão do saber e ressaltando sua imagem de *rex magister* para a sociedade que ele governava, assunto a ser tratado na seção 4.2.2.

4.2.1 *Rey trobador*

A figura do *rey trobador*, ao contrário das demais imagens reais difundidas pela obra de Afonso X e aqui estudadas, não apresenta um caráter universal, sendo que, além do caso do Rei Sábio, são encontrados poucos dos demais governantes a quem se pode atribuir tal característica no período medieval. Dentre eles, talvez os mais representativos sejam o imperador Frederico II (1194-1250)¹¹⁹ e Dom Dinis de Portugal (1261-1325)¹²⁰, neto de Afonso X¹²¹. De qualquer maneira, a obra poética de nenhum deles se iguala em magnitude às realizações literárias de Afonso X, em que se distinguem dois *corpora*: as cantigas profanas, constituindo 38 poemas de escárnio e 3 de amor; e as *Cantigas de Santa Maria*, de temática religiosa, perfazendo um total de 420 poemas. Em ambos, observa-se que o modelo seguido é o do trovadorismo provençal, tanto no que diz respeito à

¹¹⁹ A importância de Frederico II para a poesia italiana concentra-se principalmente no mecenato da produção literária em sua corte e na fundação da escola poética siciliana, na qual, pela primeira vez, foram produzidos poemas em língua vernacular na Itália. A produção poética do próprio imperador é pouco expressiva: há cerca de quatro poemas líricos cuja autoria lhe pode ser atribuída com relativa certeza. NETTE, Herbert. *Friedrich II. von Hohenstaufen (mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten)*. 12.ed. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 2000, 160 p. Especialmente, p. 65-83.

¹²⁰ Dom Dinis é considerado “o mais fecundo dos poetas galego-portugueses”, tendo composto mais de uma centena de poemas. SPINA, Segismundo. *A lírica trovadoresca*. São Paulo: EDUSP, 1996, 418 p. Especialmente, p. 309-314.

¹²¹ Dom Dinis era filho do rei Afonso III de Portugal e de Beatriz, filha bastarda que Afonso X teve com Mayor Guillén, antes de se casar com Violante. O'CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio— el reinado de Alfonso X de Castilla*. Traduzido por Manuel González Jiménez. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, 380 p. Aquí, p. 29.

temática, como também na utilização das mesmas formas poéticas e até mesmo do vocabulário.

A influência que a lírica ibérica medieval sofreu do trovadorismo occitânico, no caso da obra afonsina, é evidenciada não apenas pelos aspectos acima mencionados, mas sobretudo pela presença de trovadores provençais na corte de Afonso X, como Giraut Riquier¹²². Ademais, Peire Cardenal e Giraut Riquier, considerados como os últimos trovadores occitânicos, compuseram também canções em louvor à Virgem em sua produção poética tardia, caracterizando o que pode ser chamado de processo de “marianização” do amor cortês¹²³, que teve sua expressão máxima nas *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X. Essa obra será aqui enfatizada devido não apenas a sua magnitude, mas também por ser a obra na qual a figura do *rey trobador* aparece com maior evidência.

O cancionero marial afonsino é estudado, de um modo geral, como uma obra relativamente homogênea, fazendo-se uma diferenciação apenas entre as chamadas cantigas de *loor* e as cantigas de *mirages*. Porém, mesmo esta distinção é discutida por Jesús Montoya Martínez, que demonstra que Afonso X somente queria “dizer loor da Virgen”, mesmo quando mostrava “dos mirages que ela fez”¹²⁴. No entanto, pode-se observar que os dois tipos diferentes de poemas apresentam características originárias de outros gêneros literários medievais e que, unidas, conferem à coleção seu caráter singular.

As cantigas de *mirages* seguem uma tradição literária corrente no ocidente desde meados do século XII, que estava relacionada com o fortalecimento do culto mariano e

¹²² Este poeta passou dez anos na corte castelhana. O'CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio. Op. cit.*, p. 184.

¹²³ MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. *Nueva visión del amor cortés*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1980, 357 p., especialmente p. 294-308.

¹²⁴ MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. “Algunas precisiones acerca de las *Cantigas de Santa Maria*”. In: KATZ, Israel & KELLER, John E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 367-385.

que consistia na compilação de narrativas, em geral compostas em versos, de milagres da Virgem Maria¹²⁵. Os exemplos mais significativos dessas coleções são os *Miracles de Notre Dame*, de Gautier de Coincy (ca. 1177-1236), e, no âmbito ibérico, os *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo (ca. 1195-1264)¹²⁶. A principal peculiaridade das *Cantigas de Santa Maria* em relação às demais coleções de milagres marianos concentra-se principalmente na intencionalidade de se constituir uma obra, e não uma mera antologia, fato que se observa na sua própria estrutura, como já detalhado no capítulo 1, mas sobretudo também devido a presença do segundo elemento diferenciador do cancionero marial afonsino: a semelhança com a lírica provençal.

As cantigas de *loor*, isto é, aquelas que não narram milagres específicos operados por Maria, são as que mais se assemelham à lírica provençal e é nelas que mais se percebe a presença do *rey trobador*. A estrutura do lirismo occitânico – que consistia em um trovador dedicando poemas a sua dama, esperando obter em troca uma recompensa, a relação amorosa – também é encontrada nessas cantigas, porém o que distingue sua poesia daquela produzida pelos outros trovadores não é apenas o fato de que o trovador a quem se atribui sua autoria também seja um rei¹²⁷, mas também que esse trovador escolhe como “dama” a Virgem Maria e a recompensa que espera em troca é a salvação de sua alma¹²⁸.

Joseph Snow chama a atenção para a unidade que se observa na coleção de poemas marianos de Afonso X, conferida pela existência da *persona* do trovador e

¹²⁵ Há também diversos registros de narrativas de milagres marianos em prosa, dos quais o mais conhecido é a *Legenda Áurea*. VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea – vidas de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, 1040 p.

¹²⁶ MONTROYA MARTÍNEZ, Jesús. *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*. Granada: Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones, 1981, 272 p.

¹²⁷ Vide a discussão a respeito da autoria das obras atribuídas a Afonso X na seção 1.3 deste estudo.

¹²⁸ SNOW, Joseph T. “The central rôle of the troubadour *persona* of Alfonso X in the *Cantigas de Santa Maria*”. In: **Bulletin of Hispanic Studies**, 56 (1979), p. 305-316.

evidenciada sobretudo nas cantigas de *loor*, de caráter mais lírico. Segundo o autor, esses 40 poemas, que funcionam como uma espécie de fio condutor da obra, “show us a more personal, hopeful, and spiritualized panorama of the soul of the artist/poet/troubadour/king”¹²⁹. De fato, a obra poética afonsina é a que apresenta um maior caráter pessoal, na qual o rei se mostra de uma forma bastante diversa em relação aos demais textos: “He places before us an ‘Alfonso’ he saw in himself and wished others to see, an ‘Alfonso’ that does not get a chance to surface in the many prose works which bear his name and *imprimatur*”¹³⁰.

O rei trovador faz-se presente no papel do eu-lírico em todas as cantigas de *loor*, seja aparecendo de forma direta no texto – cantigas 1, 10, 20, 50, 100, 130, 170, 180, 200, 270, 280, 300, 310, 340, 360, 380 e 400 – seja representado de forma pictórica nas iluminuras (do “códice rico”, vide observação a respeito na seção 1.3), ainda que ausente do texto¹³¹.

A figura do rei trovador é primeiramente apresentada nos dois prólogos da obra. No prólogo A, a autoria dos poemas é atribuída a Afonso X, assim como são listados os seus reinos. O prólogo B apresenta uma maior semelhança com os demais prólogos afonsinos, pois oferece as motivações e justificativas para a elaboração da obra:

¹²⁹ “Mostram-nos um panorama mais pessoal, esperançoso e espiritualizado da alma do artista/poeta/trouvador/rei?”. *Idem*, p. 305.

¹³⁰ “Ele nos faz deparar com um ‘Afonso’ que ele via em si mesmo e que desejava que os outros vissem, um ‘Afonso’ que não consegue transparecer em muitas das obras em prosa que levam o seu nome e *imprimatur*”. *Ibid.*

¹³¹ DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana. “La miniatura del scriptorium alfonsí”. In: MONDÉJAR, José; MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús (coords.). *Estudios alfonsíes. Lexicografía, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio*. Granada: Universidad de Granada, 1981, p. 127-164, *apud* O’CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria – a poetic biography*. Col. The Medieval Mediterranean – peoples, economies and cultures, 400-1453, vol. 16. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998, p. 15. Visto que este trabalho não tem por objetivo a abordagem da iconografia afonsina, inclusive pela falta de acesso às iluminuras, não disponho de um levantamento exaustivo sobre as iluminuras nas quais o rei é representado. A respeito da representação de Afonso X na iconografia de suas obras, vide também DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana. “Imágenes de un rey trovador de Santa María: Alfonso X en las Cantigas”. In: *Congreso Internacional de Historia del Arte: El Medio Oriente e l’Occidente nell’Arte del XIII secolo*. Bologna: 1979, p. 229-239.

Porque trobar é cousa en que jaz
entendimento poren quenó faz
á o d' aver e de razon assaz
per que entenda e sábia dizer
o que entend' e de dizer lle praz,
ca ben trobar assi s' á de ffazer.

E macar eu estas duas non ey
com' eu querria, pero provarei
a mostrar ende un pouco que sei,
confiand' en Deus, ond' o saber ven,
ca per ele tenno que poderei
mostrar do que quero algũa ren.

E o que quero é dizer loor
da Virgen, Madre de Nostro Sennor,
Santa Maria, que ést' a mellor
cousa que el fez; e por aquest' eu
quero seer oy mais seu trobador,
e rogo-lle que me queira por seu

Trobador e que queira meu trobar
reçeber, ca per el quer' eu mostrar
dos miragres que ela fez; e ar
querrei-me leixar de trobar des i
por outra dona, e cuid' a cobrar
per esta quant' enas outras perdi.

[...]

Onde lle rogo, se ela quiser,
que lle praza do que dela disser
en meus cantares e, se ll' aprouguer,
que me dé gualardon com' ela dá
aos que ama; e quenó souber,
por ela mais de grado trobará.¹³²

O início do poema põe em destaque o conhecimento necessário para a arte do trovar, com a humilde ressalva do eu-lírico de que ele não dispõe de “entendimento” e “razon” suficientes para tanto, mas que confia em Deus – fonte de todo o saber, como já comentado anteriormente – para levar a cabo seu propósito. A seguir, o eu-lírico assume a

¹³² “Porque trovar é coisa na qual jaz entendimento, por isso quem o faz deve possuí-lo, além de muita razão, para que entenda e saiba dizer o que entende e o que lhe agrada dizer, pois assim há de trovar bem. E embora eu não possua essas duas [virtudes] como eu gostaria, tentarei mostrar delas o pouco que sei, confiando em Deus, de onde vem o saber, pois por ele acredito que poderei mostrar alguma coisa do que quero. E o que quero é louvar a Virgem, Mãe de Nosso Senhor, Santa Maria, que é a melhor coisa que ele fez. E por isso quero ser de hoje em diante seu trovador, e rogo-lhe que me queira por seu trovador e que queira receber meu trovar, pois por ele eu quero mostrar os milagres que ela fez. E assim quero deixar de trovar por outra dona, e quero recuperar por esta quanto perdi com as outras. [...] Por isso lle rogo, se ela quiser, que lhe agrade o que dela disser em meus cantares e, se lhe agradar, que me dê uma recompensa como ela dá aos que ama. E quem o souber, por ela de melhor grado trovará?”. CSM B, I, p. 2-3, v. 1-26 e 39-44.

postura do *rey trobador* e expõe a dama de sua escolha, a Virgem Maria, rogando-lhe que aceite seu serviço e que lhe dê em troca a tão desejada recompensa. Também é evidenciada, no final do poema, a intenção de divulgação do culto mariano através dos poemas, aspecto já observado na seção 2.4 deste estudo.

A cantiga imediatamente seguinte, de número 1, reitera em seus primeiros versos o principal objetivo da obra: “Des oge mais quer’ eu trobar / pola Sennor onrrada / en que Deus quis carne fillar”¹³³. Já a cantiga número 10 constitui um dos momentos de maior lirismo em toda a obra, na qual torna-se explícita a relação de vassalagem amorosa entre o *rey trobador* e Maria, a quem ele escolhe por “Sennor” e se dedica de forma exclusiva, desprezando as outras “donas”:

*Rosa das rosas e Fror das frores,
Dona das donas, Sennor das sennores.*

Rosa de beldad’ e de parecer
e Fror d’ alegria e de prazer,
Dona en mui piadosa seer,
Sennor en toller coitas e doores.
[...]
Esta dona que tenno por Sennor
e de que quero seer trobador,
se eu per ren poss’ aver seu amor
dou ao demo os outros amores.¹³⁴

Tal preferência pela Virgem em relação às outras mulheres é um tema recorrente nas *Cantigas de Santa Maria*, e faz parte do programa da obra proposto pelo trovador no prólogo B, uma vez que a escolha dessa “dona” tão especial implica na renúncia a todas as outras mulheres. A cantiga que melhor representa a negação dos amores mundanos é a de número 130, cujo refrão aconselha: “Quem entender quiser, entendedor / seja da Madre

¹³³ “*A partir de hoje, eu quero trovar pela Senhora honrada na qual Deus quis fazer-se carne*”. CSM 1, I, p. 4-6, v. 3-4.

¹³⁴ “*Rosa das rosas e Flor das flores, Dona das donas, Senhora das senhoras. Rosa de beldade e de parecer e Flor de alegria e de prazer, Dona em ser muito piedosa, Senhora em tolher os sofrimentos e as dores. [...] Esta dona que tenho por Senhora e da qual quero ser trovador, se eu, de alguma maneira, puder ter seu amor, dou ao demo os outros amores*”. CSM 10, I, p. 33, v. 2-8 e 19-23.

de Nostro Sennor”¹³⁵. Diferentemente do que ocorre nos demais textos afonsinos, como já demonstrado anteriormente, o termo “entendedor” possui, no contexto das *Cantigas de Santa Maria*, um significado bastante específico: refere-se ao terceiro dos quatro estágios da lírica trovadoresca pelos quais o trovador deve passar para atingir a completa união com sua amada, cujos nomes, em provençal, são *fenbedor* (“fingidor”, uma espécie de aspirante tímido), *precador* (suplicante), *entendedor* (namorado) e *druut* (amante)¹³⁶. Utilizando, assim, além do esquema trovador-dama-recompensa, também o vocabulário da lírica provençal, o poema segue estabelecendo comparações entre as outras mulheres e Maria, com o intuito de persuadir que vale muito mais a pena ser “entendedor da Madre de Nostro Sennor”:

As outras fazen ome seer fol
 [...] mais esta nos dá sis’ e faz-nos prol
 [...]

As outras dan seu ben fazendo mal
 e esta dando-o sempre mais val;
 [...] As outras muitas vezes van mentir,
 mas aquesta nunca nos quer falir;
 [...] As outras nos fazen muit’ esperar
 [...] mas esta non quer con seu ben tardar¹³⁷

Na última estrofe do poema, o rei trovador afirma que já fez sua escolha:

E poren seu entendedor serei
 enquant’ eu viva, e a loarei
 e de muitos bões que faz direi
 e miragres grandes, ond’ ei sabor.¹³⁸

¹³⁵ “*Quem ‘entender’ quiser, ‘entendedor’ seja da Mãe de Nosso Senhor*”. CSM 130, II, p. 82-83, v. 2-3.

¹³⁶ SNOW, Joseph T. “The central rôle...”. *Art. cit.*, p. 311.

¹³⁷ “*As outras fazem o homem ser louco [...], mas esta nos dá siso e nos faz bem. [...] As outras dão o seu bem fazendo mal e esta, dando-o, sempre vale mais. [...] As outras muitas vezes mentem, mas esta nunca nos quer falhar. [...] As outras nos fazem muito esperar [...], mas esta não quer com seu bem tardar*”. CSM 130, II, p. 82-83, v. 14 e 16; 19-20; 24-25; 29 e 31.

A exortação a que se trove pela Virgem ao invés de se cortejar as outras mulheres é igualmente reiterada na cantiga de número 260, porém dirigindo-se explicitamente aos outros trovadores:

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

Se vos trobar sabedes,
a por que Deus avedes,
*porqué a non loades?*¹³⁹

Segundo Snow, o rei trovador atinge um nível mais íntimo, o de “entendedor”, a partir da cantiga 130, sendo que “the final stage of *drut* is one to which he may only metaphorically aspire, of course, such spiritual union being possible only with salvation”¹⁴⁰. Para o autor, tal condição de *drut* da Virgem Maria constitui uma exclusividade de Deus, como afirma a cantiga de número 413, que festeja a virgindade de Maria:

Mas aquesta Virgen amou Deus atanto
que a emprennou do Espirito Santo,
sen prender end' ela dano nen espanto;
e ben semella de Deus tal drudaria¹⁴¹

No entanto, o desejo do rei trovador de atingir tal estágio evidencia-se nas recorrentes súplicas por ver a face da Virgem e por ir para o paraíso junto a ela quando

¹³⁸ “E por isso seu ‘entendedor’ serei enquanto eu viver, e a louvarei e dos muitos bens e grandes milagres que faz direi, pois isso muito me agrada”. *Idem*, v. 34-37.

¹³⁹ “Dizeis, ai trovadores, a Senhora das senhoras, por que não a louvais? Se vós sabeis trovar, aquela pela qual haveis Deus, por que não a louvais?”. CSM 260, III, p. 34, v. 2-7.

¹⁴⁰ “O estágio final de *drut* é aquele ao qual ele pode apenas aspirar metaforicamente, é claro, uma vez que tal união espiritual é possível somente com a salvação”. SNOW, Joseph T. “The central rôle...”. *Art. cit.*, p. 311.

¹⁴¹ “Mas Deus amou tanto esta Virgem que a emprennou do Espírito Santo, sem causar nela dano nem espanto; e bem cabe a Deus tal ‘drudaria’”. CSM 413, III, p. 388-389, v. 20-23.

deixar este mundo, tópico que aparece, por exemplo, nos poemas de número 100, 170, 200, 280, 310, 340, 401 e 402.

As cantigas 400 e 401, esta última também conhecida como *pitiçon*, assinalam o final do trajeto percorrido pelo rei trovador ao longo de toda a obra. No primeiro poema, ele humildemente declara a sua dama que, após fazer “cantigas de loor / [...] de muitas maneiras”¹⁴², ele sabe que o que tem a oferecer à Virgem é muito pouco, mas que espera “end’ aver gualardon / mui grand’ e muit’ onrrado”¹⁴³, tendo certeza de que ela o recompensará: “ca por un don [...] / que ll’ eu dé, cento me dará”¹⁴⁴. O’Callaghan considera a cantiga 400 como uma típica cantiga de *loor*, mas que aparentemente tinha por finalidade concluir a coleção de poemas¹⁴⁵.

Na cantiga seguinte, a 401, após oferecer o seu “don pequeninno” a Maria, o rei trovador faz a sua *pitiçon*, isto é, ele expõe os seus desejos e esclarece a sua dama quais as recompensas que ele quer em troca dos “poucos cantares” que fez: que a Virgem rogue a Deus por ele e peça perdão pelos seus pecados (estrofe 1); que ela o ajude a destruir os mouros (estrofe 2); que a Virgem peça a Deus para protegê-lo do “diab’ arteiro”¹⁴⁶ e que “contra os mouros, que terra d’ Ultramar / tēen e en Espanna gran part’ a meu pesar, / me dé poder e força pera os en deitar”¹⁴⁷ (estrofe 3); que Deus lhe dê poder contra seus inimigos “e que possa mias gentes en justiça tēer”¹⁴⁸ (estrofe 4); que a Virgem rogue a Deus para que o proteja de homens falsos, traidores, mentirosos, maus conselheiros “e dos que lealdade non preçan quant’ un pan, / pero que sempr’ en ela muito faland’

¹⁴² “*Cantigas de louvor [...] de muitas maneiras*”. CSM 400, III, p. 355-356, v. 2-3.

¹⁴³ “*Receber recompensa muito grande e muito bonrada*”. *Idem*, v. 18-19.

¹⁴⁴ “*Pois por um dom que eu lhe der, ela me dará cem*”. *Idem*, v. 24-25

¹⁴⁵ O’CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas...* *Op. cit.*, p. 192.

¹⁴⁶ “*Diabo arteiro*”. CSM 401, III, p. 357-360, v. 23.

¹⁴⁷ “*Contra os mouros, que têm a terra de Ultramar e grande parte da Espanha a meu pesar, dê-me poder e força para expulsá-los*”. *Idem*, v. 29-31.

¹⁴⁸ “*E que possa manter meu povo em justiça*”. *Idem*, v. 39.

están”¹⁴⁹ (estrofes 5, 6 e 7); que Maria peça a Deus que lhe dê siso para que “non caia en pecado mortal / e que non aja medo do gran fog’ infernal”¹⁵⁰ e para que “non erre com’ errey”¹⁵¹ (estrofes 8 e 9); e, finalmente, na última estrofe, ele pede à Virgem “que me dé o que ja / lle pedi muitas vezes; que quando for alá / no parayso, veja a ti sempr’ e acá / mi acorra en mias coitas”¹⁵² (estrofe 10).

Segundo O’Callaghan, a julgar pelo seu conteúdo, mas também pelo fato de algumas cantigas poderem ser precisamente datadas devido à menção a fatos concretos ocorridos no reinado de Afonso X, a maioria desses poemas finais da obra foi escrita nos últimos anos de vida do Rei Sábio:

They manifest his disquiet over his kingly labors, his anger over the disloyalty of his vassals, his anxiety over his failing health, his trepidation over his moral failures, his dread of hellfire, and his expectation that in spite of his failings and the inadequacy of his service to Mary, she, in the end, will persuade her Son at the last judgment to pardon him and grant him the boon of eternal life. Taken together, these poems offer the king’s last judgment on himself.¹⁵³

Revelando um outro aspecto do *rey trobador*, as cantigas de escárnio atribuídas a Afonso X também apresentam uma filiação muito estreita à lírica provençal, cuja poesia era tida como modelo para a produzida na Península Ibérica. Um exemplo disso pode ser

¹⁴⁹ “E dos que não valorizam a lealdade mais do que a um pão, mas que estão sempre falando muito nela”. *Idem*, v. 70-71.

¹⁵⁰ “Não caia em pecado mortal e que não tenha medo do grande fogo infernal”. *Idem*, v. 74-75.

¹⁵¹ “Não erre como eu erre?”. *Idem*, v. 87.

¹⁵² “Que me dé o que já lle pedi muitas vezes; que quando for lá para o paraíso, veja a ti sempre, e que me acorra aqui nos meus sofrimentos”. *Idem*, v. 95-98.

¹⁵³ “Eles manifestam sua preocupação com suas obrigações de rei, sua irritação com a deslealdade de seus vassalos, sua ansiedade em relação à sua saúde debilitada, seu medo em relação a suas falhas morais, seu temor do fogo do inferno e sua expectativa de que, apesar de suas falhas e da insuficiência de seu serviço a Maria, ela, no final, irá persuadir seu Filho no julgamento final a perdooá-lo e abençoá-lo com a vida eterna. Somados, esses poemas oferecem o julgamento final do rei sobre si mesmo”. O’CALLAGHAN, Joseph F. *Alfonso X and the Cantigas*. *Op. cit.*, p. 193.

encontrado em uma cantiga na qual Afonso X critica o jogral Pero da Ponte pela baixa qualidade de suas canções: “Vós non trobades come provençal”¹⁵⁴.

Tais poemas jocosos do Rei Sábio apresentam temáticas consideravelmente variadas, dentre as quais se destacam as cantigas em que o rei queixa-se de nobres e cavaleiros que não cumpriram suas funções de vassallos, não tendo devidamente comparecido às convocações reais para as guerras contra os mouros. Os excertos a seguir exemplificam de forma significativa esse tipo de poesia crítica:

O que da guerra levou cavaleiros
e a sa terra foi guardar dinheiros,
non ven al maio.

O que da guerra se foi con maldade
[e] a sa terra foi comprar erdade,
non ven al maio.

O que da guerra se foi con nemiga,
pero non veo quand' é preitesia,
non ven al maio.¹⁵⁵

O que foi passar a serra
e non quis servir a terra,
é ora, entrant' a guerra,
que faroneja?
Pois el agora tan muito erra,
maldito seja!

[...]
O que filhou gran soldada
e nunca fez cavalgada,
é por non ir a Graada
que faroneja?
Se é ric' omen ou á mesnada,
maldito seja!¹⁵⁶

¹⁵⁴ “Vós não trovais como um provençal”. RODRIGUES LAPA, Manuel. *Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Lisboa: João Sá da Costa, 1995, 395 p. Aqui, p. 30.

¹⁵⁵ “O que da guerra levou cavaleiros e em sua terra foi guardar dinheiros, não vem ao maio. O que da guerra se foi com hostilidade e em sua terra foi comprar uma propriedade, não vem ao maio. O que da guerra se foi com inimizade e não veio quando foi convocado, não vem ao maio”. A expressão “não vem ao maio” quer dizer “não vem à chamada, à revista (*alardo*) que se fazia geralmente no mês de maio”. *Idem*, p. 36.

¹⁵⁶ “O que foi passar a serra e não quis servir a terra, é agora, entrante a guerra, que fareja? Pois ele agora muito erra, maldito seja! [...] O que recebeu grande soldada e nunca fez cavalgada, é por não ir a Granada que fareja? Se é rico-homem ou possui exército, maldito seja!”. *Idem*, p. 35.

Os dois *corpora* da poesia afonsina apresentam elementos contrastantes que, à primeira vista, colocam-nos em oposição, como a crítica ferrenha e descortês às mulheres feias, comparadas a animais repulsivos e plantas fétidas em uma de suas cantigas de escárnio¹⁵⁷, e todo o lirismo e a elevação poética dos *loores* dedicados à Virgem Maria. No entanto, ambos os conjuntos de poemas possuem a marca do *rey trobador* na medida em que apresentam aspectos muito pessoais de Afonso X: sua devoção mariana, sua decepção com familiares e nobres que o traíram e abandonaram no período final do reinado e, sobretudo, sua atividade não apenas como patrono das artes e do conhecimento, mas também como poeta. Como afirma Snow a respeito das *Cantigas de Santa Maria* – e o mesmo pode aplicar-se igualmente às cantigas profanas –,

That the real life Alfonso and the created *persona* are both troubadours and kings only increases the effectiveness of the exemplar in that the king is the most highly visible secular servant Mary has, and the troubadour – with his travelling *joglares* – is one of the most popular and listened-to of mediaeval entertainers. The *persona* in the CSM is a troubadour who sometimes – but only sometimes – surfaces as a king. The king who invests the CSM with his own spiritual strength is a king who is sometimes – but only sometimes – a troubadour.¹⁵⁸

4.2.2 *Rex magister*

Maravall demonstra, em seu estudo clássico já citado sobre a concepção de saber na Idade Média, que uma das principais conseqüências dessa forma de se conceber o conhecimento como uma coisa acabada da qual os sábios buscam apreender a maior parte possível é que “si el sabio ha recibido y guarda el legado o don de la ciencia, para acabar

¹⁵⁷ Vide a cantiga de número 7 da edição citada de Rodrigues Lapa. *Idem*, p. 23.

¹⁵⁸ “*Que o Afonso da vida real e a persona por ele criada sejam ambos trovadores e reis, somente contribui para a eficácia do modelo no qual o rei é o servidor secular de Maria que possui maior visibilidade, e o trovador – com seus jograis itinerantes – é um dos artistas medievais mais populares e escutados. A persona nas CSM é um trovador que às vezes – mas somente às vezes – transparece como um rei. O rei que aplica nas CSM sua própria força espiritual é um rei que às vezes – mas somente às vezes – é um trovador*”. SNOW, Joseph T. “The central rôle...”. *Art. cit.*, p. 314.

de ser tal sabio tiene que transmitirla”¹⁵⁹. Sendo assim, os letrados tinham por obrigação ensinar, transmitir o conhecimento adquirido, “dejar correr su caudal de ciencia hacia los demás”¹⁶⁰.

A obra de Afonso X reflete o fato de que ele, enquanto *rex sapiens e litteratus*, tinha consciência dessa necessidade, uma vez que procurou reunir os saberes disponíveis em seu tempo de forma ampla e variada, buscando transmiti-los em um idioma que pudesse ser compreendido pela maior parte da população dos reinos que administrava. Como afirma Adeline Rucquoi,

Nouveau Salomon, le roi participait de la Sagesse divine, attribut suprême de Dieu. Cette Sagesse lui donnait pouvoir, selon les Livres sapientiaux, de gouverner et de rendre la justice; elle lui donnait également pouvoir de connaître le passé et de chercher à savoir l’avenir; mais elle l’obligeait, lui qui de par sa condition était plus “sage” que les autres hommes, non seulement à bien gouverner, mais encore à conduire son peuple vers cette même sagesse, le faisant sortir de l’ignorance, “qui est péché”.¹⁶¹

Francisco Márquez Villanueva atribui as iniciativas de Afonso X no campo do saber à forte influência muçulmana na Península. Segundo o autor, “un rey cristiano no se hallaba sujeto, como en principio lo estaba su colega musulmán, al mandamiento de dominar el saber y la ciencia, aparte y además de lo moral y religioso que obliga a cualquier creyente”¹⁶². Sendo assim, o Rei Sábio teria como modelo os monarcas orientais, não se igualando a nenhum outro governante ocidental de seu tempo que

¹⁵⁹ “Se o sábio recebeu e guarda o legado ou dom da ciência, para acabar de ser sábio, ele deve transmiti-lá”. MARAVALL, José Antonio. “La concepción del saber...”. *Art. cit.*, p. 215.

¹⁶⁰ “Deixar correr seu caudal de ciência para os demais”. *Idem*, p. 216.

¹⁶¹ “Novo Salomão, o rei participa da Sabedoria divina, atributo supremo de Deus. Essa sabedoria lhe confere o poder, segundo os Livros sapienciais, de governar e de fazer a justiça; ele lhe confere igualmente o poder de conhecer o passado e de buscar a saber o futuro; mas ela o obriga, a ele que, por sua condição, seria mais ‘sábio’ que os outros homens, não apenas a bem governar, mas ainda a conduzir seu povo para a mesma sabedoria, fazendo-o sair da ignorância, ‘que é pecado’”. RUCQUOI, Adeline. *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris: Seuil, 1993, 442 p. Aqui, p. 332.

¹⁶² “Um rei cristão não se encontrava sujeito, como em princípio o estava seu colega muçulmano, ao mandamento de dominar o saber e a ciência, para além do moral e religioso que obriga a qualquer crente”. MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. Madrid: Mapfre, 1994, p. 25.

também se tenha preocupado com a cultura, como Luís IX da França, o imperador Frederico II ou Jaime I de Aragão. Em contraposição, Adeline Rucquoi demonstra que o dever do rei de tirar seu povo da ignorância, sendo esta considerada um pecado, “no constituía, sin embargo, ninguna ‘novedad’ en la Castilla medieval sino, al contrario, el entronque con la tradición visigótica, tal y como la habían expresado los concilios de Toledo del siglo VII: *ignorantia mater cunctorum errorum*”¹⁶³. Tal tradição permite à autora considerar a sabedoria como um dos fundamentos do poder real castelhano, e não somente atributo de Afonso X.

Apesar da obra afonsina ser fruto de uma vida inteira de dedicação às artes e às ciências, o *Setenario* afirma que a sabedoria é algo adquirido com o tempo e que só as pessoas mais velhas e experientes atingem o nível de saber necessário para que possam transmiti-lo. No trecho em que são mencionadas as sete idades do homem, “ninnez, moçedat, mançebía, omne con sseso, fflaqueza, veiedat, ffallesçimiento”, o texto refere-se à velhice da seguinte forma:

Veiedat es quando ha visto e prouado todas las cosas e las connoçe çiertamente, quáles sson e cómmo deue obrar dellas. Pero ua baxando en ssu vida e en ssu ffuerça, e ssegunt aquesto torna a auer en ssí assesegamiento e a sser sabio de guisa por que pueda mostrar a otro.¹⁶⁴

O uso do vernáculo nos textos afonsinos é mais um indício de que a necessidade de transmissão dos saberes estava bem presente na produção do Rei Sábio. No capítulo 1 deste estudo, foi destacado o caráter político da obra comissionada por Afonso X; Villanueva chama a atenção para o duplo caráter da obra afonsina: além de político,

¹⁶³ “Não constituía, no entanto, nenhuma ‘novidade’ na Castela medieval, mas sim, ao contrário, o entroncamento com a tradição visigótica, como a haviam expressado os concílios de Toledo do século VII: *ignorantia mater cunctorum errorum* (a ignorância é a mãe de todos os erros)”. RUCQUOI, Adeline. “De los reyes...”. *Art. cit.*, p. 177.

¹⁶⁴ “A velhice é quando [o homem] viu e provou todas as coisas e as conhece certamente, sabe como são e como deve fazê-las. Mas vai perdendo sua vida e sua força e, segundo essa condição, torna a ter em si tranqüilidade e a ser sábio, de forma que possa mostrar a outro”. *Setenario*, Lei XI, p. 29.

também didático, característica que pode ser observada no seguinte trecho do prólogo do *Lapidario*, em que também fica patente a importância do uso de um idioma local para que o saber possa ser transmitido com maior eficácia:

Tan pronto como tuvo este libro en su poder, hízolo leer a otro su judío, que era su físico y decíanle Yhuda Mosca el menor, que era muy entendido en el arte de astronomía y sabía y entendía bien el árábigo y el latín; y cuando por este judío, su físico, hubo entendido el bien y el gran provecho que en él yacía, mandóselo trasladar de árábigo en lenguaje castellano, para que los hombres lo entendiesen mejor y se supiesen de él más aprovechar.¹⁶⁵

Como demonstra Menéndez Pidal no estudo introdutório à edição da *Primera Crónica General*, o caráter didático da obra afonsina é bastante evidente nos textos historiográficos, em cujos prólogos são igualmente justificadas as motivações que levaram a sua compilação. Os objetivos aí demonstrados partem sempre da intenção de que o passado sirva como exemplo para os homens, tanto a partir dos bons feitos, para que sejam imitados, como também dos maus, para que sejam evitados, caracterizando a *historia magistra vitae*. Menéndez Pidal estabelece ainda uma interessante comparação entre Afonso X e Frederico II, imperador germânico:

Los dos son escritores; los dos aficionados a la incipiente poesía románica y a las ciencias; los dos viven rodeados de doctores musulmanes y judíos, que trassportan al Occidente la sabiduría del Oriente. [...] Pero difieren mucho entre sí los dos regios literatos. El emperador Federico escribe en latín y cultiva la ciencia para uso de los más doctos en la corte y en las escuelas; Alfonso el Sabio escribe en romance y quiere que la ciencia llegue a todas las gentes de su reino.¹⁶⁶

¹⁶⁵ “Logo que teve este livro em seu poder, mandou que o lesse outro seu judeu, que era seu médico e que chamavam de Yhuda Mosca o menor, que era muito entendido na arte da astronomia e sabia e entendia bem o árabe e o latim; e quando por este judeu, seu médico, entendeu o bem e o grande proveito que nele jazia, mandou-o traduzir do árabe para o castelhano, para que os homens o entendessem melhor e soubessem aproveitar-se melhor dele”. *Lapidario*, Prólogo.

¹⁶⁶ “Os dois são escritores; os dois, apaixonados pela incipiente poesia românica e pelas ciências; os dois vivem rodeados de doutores muçulmanos e judeus, que transportam ao Ocidente a sabedoria do Oriente. [...] Mas diferem muito entre si os dois régios literatos. O imperador Frederico escreve em latim e cultiva a ciência para uso dos mais doutos na corte e nas escolas; Afonso, o Sábio, escreve em romance e quer que a ciência chegue a todas as gentes de seu reino”. PCG, Estudo introdutório, p. XV.

Afonso X destacou em sua obra a importância da sabedoria de um monarca para que cumpra a função pedagógica de “espaladinar los saberes”¹⁶⁷. Márquez Villanueva afirma que a obra do Rei Sábio é pioneira em não ser direcionada para um estreito círculo de profissionais da cultura, mas sim à necessidade de se educar o “homem médio” de seus reinos¹⁶⁸. O uso do vernáculo nas obras legislativas, por exemplo, tinha uma necessidade prática, para facilitar a sua aplicação, uma vez que o latim se tornava cada vez mais uma língua restrita ao clero e à intelectualidade. Como afirma o *Fuero Real*,

La ley debe seer manifesta que todo ome la pueda entender, e que ninguno non sea engañado por ella.¹⁶⁹

Todo saber esquiva a non saber, ca escripto es que qui non quiso entender, non quiso bien facer. Et por ende establecemos, que ninguno non piense de mal facer por que diga que non sabe las leyes nin el derecho, ca si ficiere contra ley, non se puede escusar de la culpa por non saber la ley.¹⁷⁰

Disponibilizando os saberes para o seu povo, o rei garantia a aplicação da justiça, sua principal função, e desempenhava o papel que lhe cabia de forma justa. Conforme a *Segunda Partida*, o rei que mantém seu povo na ignorância é considerado um tirano, um mau governante, aquele que se utiliza de seu poder contra o povo de três formas: esforçando-se sempre para que “los de su Señorío sean necios, e medrosos, porque quando tales fuessen, non osarian leuantarse contra ellos, ni contrastar sus voluntades”¹⁷¹; semeando a discórdia entre os súditos, “ca mientras en tal desacuerdo biuieren, non osaran

¹⁶⁷ “*Explicar os saberes*”. *Libro de las Cruzes*, Prólogo.

¹⁶⁸ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. *Op. cit.*, p. 33-34.

¹⁶⁹ “*A lei deve ser manifestada de forma que todo homem a possa compreender, e que ninguém seja enganado por ela*”. *Fuero Real*, Livro I, Título VI, Lei II.

¹⁷⁰ “*Todo saber afasta a ignorância, pois está escrito que quem não quis entender, não quis fazer bem. E por isso, estabelecemos que ninguém pense em fazer mal por dizer que não conhece as leis nem o direito, pois se agir contra a lei, não se poderá escusar da culpa por não conhecer a lei*”. *Fuero Real*, Livro I, Título VI, Lei IV.

¹⁷¹ “*Os de seu Senborío sejam néscios e medrosos, porque quando assim o forem, não ousarão levantar-se contra eles nem contrariar suas vontades*”. *Partida II*, Título I, Lei X.

fazer ninguna fabla contra el, por miedo”¹⁷²; e mantendo o povo na pobreza para que “nunca les venga al corazón, de cuydar fazer tal cosa, que sea contra su Señorío”¹⁷³. Já o proêmio do Título XXXI, que trata “de los estudios en que se aprenden los saberes, e de los maestros e de los escolares”, reconhece o valor político dos estudos e do saber:

De como el Rey, e el Pueblo deuen amar, e guardar la tierra en que bien, poblandola, e amparandola de los enemigos, diximos assaz complidamente en los titulos ante deste. E porque de los omes sabios, los omes, e las tierras, e los Reynos se aprouechan, e se guardan, e se guian por el consejo dellos; porende queremos, en la fin desta Partida, fablar de los Estudios, e de los Maestros, e de los Escolares que se trabajan de amostrar, e de prender los saberes.¹⁷⁴

Uma das formas de se promover a educação no reino era através da criação de escolas e universidades, bem como da contratação de pessoal especializado para o ensino dos saberes. Neste sentido, Afonso X também deu continuidade às realizações de seus antecessores: a primeira universidade ibérica, a de Palencia, foi fundada por volta de 1210 por Afonso VIII; em 1218, Afonso IX de León criou a Universidade de Salamanca¹⁷⁵. A *Primera Crónica General* dá-nos notícia da instituição do ensino em Palencia, associando tal iniciativa de Afonso VIII as suas virtudes e obras de piedade:

Mas otrossi porque el fazie esta muchedumbre de caridades et de obras de piedad que dell Spiritu Sancto corrieron et se ayuntaron en el [...], enuio por sabios a França et a Lombardia por auer en su tierra ensennamiento de sapiencia que nunca minguisse en el su regno, ca por las escuelas de los saberes mucho enderesça Dios et aprouecha en el fecho de la caualleria del regno do ellas son; et tomo maestros de todas las sciencias et ayuntolos en Palencia, logar a abte et plantio pora estudio de los saberes et comunal pora

¹⁷² “Pois enquanto viverem em desacordo, não ousarão falar nada contra ele por medo”. *Ibid.*

¹⁷³ “Nunca lbes venba ao coração a idéia de fazer tal coisa que seja contra seu Senhorío”. *Ibid.*

¹⁷⁴ “De como o Rei e o Povo devem amar e guardar a terra em que vivem, povoando-a e protegendo-a dos inimigos, dissemos o bastante nos títulos anteriores a este. E porque os homens, as terras e os Reinos tiram bom proveito dos homens sábios, e se guardam e se guiam pelo conselho deles, por isso queremos no final desta Partida falar dos Estudos, dos Mestres e dos Escolares que se esforçam por mostrar e aprender os saberes”. Partida II, Título XXXI, Proêmio.

¹⁷⁵ RUCQUOI, Adeline. *Histoire Médiévale*. *Op. cit.*, p. 332.

uenir los clerigos de todas las Espannas, et dioles grandes soldadas [...].¹⁷⁶

Fernando III confirmou os privilégios da Universidade de Palencia, porém, apesar de seus esforços, o *studium* palentino foi enfraquecendo e desapareceu em meados do século XIII¹⁷⁷. No reinado de Afonso X, também a Universidade de Salamanca corria o risco de desaparecer, fato que O’Callaghan atribui aos conflitos entre a cidade e os universitários. Segundo o autor, o rei recebeu queixas da Universidade e deu ordens ao conselho da cidade para que protegesse os professores e alunos e que respeitasse os privilégios concedidos. “Reconociendo la importancia de la universidad como centro de enseñanza, le otorgó una carta solemne de privilegios el 8 de mayo de 1254 y una asignación anual de 2.500 mrs. para atender al pago de los salarios y otras necesidades”¹⁷⁸.

Na *Segunda Partida*, no já mencionado Título XXXI, encontra-se descrito o modelo de universidade idealizado por Afonso X, que possivelmente reflete algumas características da Universidade de Salamanca e dos problemas que devia enfrentar. Em primeiro lugar, são definidas as duas modalidades diferentes de estudo: o *studium generale*, “en que ay Maestros de las Artes, assi como de Gramatica, e de la Logica, e de Rethorica, e de Arismetica, e de Geometria, e de Astrologia; e otrosi en que ay Maestros de Decretos, e Señores de Leyes”¹⁷⁹; e o estudo particular, que é quando “algun Maestro

¹⁷⁶ “Mas também porque ele fazia essa grande quantidade de caridades e de obras de piedade que do Espírito Santo emanaram e nele se juntaram [...], mandou buscar sábios na França e na Lombardia para ter na sua terra um ensino de sabedoria que nunca faltasse no seu reino, pois Deus muito faz pelas escolas dos saberes e tira bom proveito dos feitos de cavalaria do reino onde elas se encontram; e tomou mestres de todas as ciências e reuniu-os em Palencia, lugar adequado e fecundo para o estudo dos saberes e central para receber os clérigos de todas as Espanhas, e deu-lhes grandes soldadas [...]”. PCG, II, cap. 1007, p. 686.

¹⁷⁷ O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*, p. 169.

¹⁷⁸ “Reconhecendo a importância da universidade como centro de ensino, outorgou-lhe uma carta solene de privilégios em 8 de maio de 1254 e uma concessão anual de 2.500 maravedís para atender o pagamento dos salários e outras necessidades”. *Idem*, p. 170.

¹⁷⁹ “Em que há Mestres das Artes assim como de Gramática, de Lógica, de Retórica e de Aritmética, e de Geometria e de Astrologia. E também em que há Mestres de Decretos e Señores de Leyes”. Partida II, Título XXXI, Lei I.

muestra en alguna Villa apartadamente a pocos Escolares”¹⁸⁰. A principal diferença entre eles é que o primeiro deve ser decretado por alguma grande autoridade, seja o papa, o imperador ou o rei, enquanto que o segundo tipo de estudo pode ser instituído por prelados ou pelos conselhos das cidades. A lei seguinte descreve o lugar ideal para o estabelecimento de um “estudio”:

De buen ayre, e de fermosas salidas, deue ser la Villa, do quisieren establecer el Estudio, porque los Maestros, que muestran los saberes, e los Escolares, que los aprenden, biuan sanos en el; e puedan folgar, e recibir plazer en la tarde, quando se leuantaren cansados del Estudio.¹⁸¹

São assegurados os direitos dos professores e dos alunos, assim como sua segurança e honra e a guarda de seus pertences, estabelecendo-se a pena para quem não cumprir a lei. Todos os professores eram isentos do serviço militar e do exercício de cargos públicos. Há ainda disposições sobre a quantidade de professores especialistas em cada área do saber que deve possuir um *studium generale* e sobre os salários dos mesmos. Os privilégios especiais concedidos aos mestres em direito, chamados de “señores de las leyes”, refletem a prioridade dada aos estudos jurídicos.

Um privilégio de 28 de dezembro de 1254 assinala a criação de um *studium generale* em Sevilha, no qual Afonso X decretou que se ensinasse tanto a cultura latina como a árabe, concedendo privilégios aos professores e alunos:

Conoscida cosa sea á todos los omes que esta carta vieren como nos Don Alfonso por la gracia de Dios, Rey de Castiella, de Leon, de Toledo, de Gallisia, de Sevilla, de Cordoba, de Murçia, de Jahen, é Señor de toda la Andalucía, en uno con la Reyna Doña Violante, mi muger, é con mis fijos la Inffante Doña Berenguella é la Inffante Doña Beatris por grand saber que e de facer bien é merced é levar adelante á la noble cibdat de Sevilla é de

¹⁸⁰ “Algum Mestre ensina em alguma Vila separadamente a poucos Escolares”. *Ibid.*

¹⁸¹ “De bom ar e de belas saídas deve ser a Vila em que quiserem estabelecer o Estudo, para que os Mestres, que mostram os saberes, e os Escolares, que os aprendem, vivam sãos nesse lugar e possam relaxar e ter prazer à tarde, quando se levantarem cansados do Estudo”. Partida II, Título XXXI, Lei II.

enriquecerla, é ennoblecer mas por que es de las mas honrradas é de las meiores cibdades de Espanna, é por que yase hi enterrado el mui honrrado Rey Don Fferrando, mio padre, que la ganó de moros, é la pobló de christianos á muy gran loor é grant servicio de Dios, é á honrra é á pro de todo christianismo; é por que yo fui con el en ganarla, é en poblarla, otorgo que aia hi estudios é escuelas generales de latin é de arabigo. E mando que los maestros é los escolares que vinieren hi al estudio, que vengan salvos é seguros por todas las partes de mis regnos, é por todo mio señorío [...].¹⁸²

Tais privilégios, segundo O’Callaghan, foram confirmados pelo Papa Alexandre IV em 1260. Há poucos registros das atividades desse *studium generale*, que, no entanto, podem possuir uma estreita relação com as traduções de textos árabes empreendidas na corte do Rei Sábio¹⁸³.

Além das concessões reais ao *studium* hispalense e dos privilégios papais obtidos por Afonso X para a Universidade de Salamanca, Rucquoi menciona ainda a fundação da Universidade de Valladolid pelo Rei Sábio, no período em que declinavam os estudos em Palencia¹⁸⁴.

* * *

Como já esboçado no início deste capítulo, a sabedoria enquanto atributo real não foi uma característica exclusiva de Afonso X, nem dos reinos ibéricos. Diversos monarcas ocidentais destacaram-se por se acreditar que possuíam a sabedoria em um grau bastante

¹⁸² “Conhecida coisa seja de todos os homens que esta carta virem que nós, Dom Afonso, pela graça de Deus Rei de Castela, de León, de Toledo, de Galízia, de Sevilha, de Córdoba, de Múrcia, de Jabén e Denhor de toda a Andaluzia, juntamente com a Rainha Dona Violante, minha mulher, e com meus filhos a Infanta Dona Berenguela e a Infanta Dona Beatriz, por grande saber que há em fazer bem e levar adiante a nobre cidade de Sevilha e de enriquecê-la e enobrecê-la mais porque é das mais honradas e das melhores cidades de Espanha, e porque ali jaz enterrado o mui honrado Rei Dom Fernando, meu pai, que a ganhou de mouros e a povoou de cristãos por grande louvor e grande serviço de Deus, e por honra e bem de todo o cristianismo, e porque eu fui com ele ganhá-la e povoá-la, outorgo que haja ali estudos e escolas gerais de latim e de árabe. E mando que os mestres e os escolares que vierem ali para o estudo, que venham salvos e seguros por todas as partes de meus reinos e por todo meu senhorio [...]”. MHE, I, XXV (28 de dezembro de 1254), p. 54-56.

¹⁸³ O’CALLAGHAN, Joseph F. *El rey sabio*. *Op. cit.*, p. 172.

¹⁸⁴ RUCQUOI, Adeline. *Histoire Médiévale*. *Op. cit.*, p. 332.

elevado, alguns chegando a ganhar o epíteto – em geral posteriormente atribuído – de “o Sábio”.

No âmbito ibérico, além de Afonso X, é notável o caso de Sancho VI, “el Sabio” (1150-1194), rei de Navarra. A principal diferença entre eles deve-se ao fato de que a sabedoria atribuída a Sancho VI estava relacionada especificamente a sua política, tanto exterior como interior, não envolvendo o patrocínio da cultura como no caso de Afonso X: Sancho VI consolidou seus domínios territoriais ao final de seu reinado e conseguiu fortalecer o reconhecimento da coroa de Navarra, além de atualizar o regime de impostos, conceder o estatuto de cidade a diversas vilas e acrescentar uma série de preceitos ao *Fuero General de Navarra*¹⁸⁵. A *Primera Crónica General* refere-se a ele como “omne de grand entendimiento et de grand coraçon et muy atreuudo”¹⁸⁶.

Afonso X, como já comentado na seção 1.2 deste trabalho, não se destacou na historiografia como sábio por sua política, muito pelo contrário. A maior parte dos historiadores que trataram do assunto até o século XX considerou que suas maiores realizações estavam no plano cultural, tendo sido um grande fracasso como governante. No entanto, uma análise de sua obra permite avaliar a profundidade do pensamento político afonsino, demonstrando que sua política não estava separada de suas realizações culturais.

Frederico II, imperador do Sacro Império Romano-Germânico e governante contemporâneo de Afonso X¹⁸⁷, também desempenhou o papel de mecenas e

¹⁸⁵ Agradeço a gentileza de David Alegría, da Universidad de Navarra, por fornecer-me essas informações sobre o rei Sancho VI (através de correspondência pessoal).

¹⁸⁶ “Homem de grande entendimento, de grande coração e muito atrevido”. PCG, II, cap. 790, p. 473.

¹⁸⁷ Frederico II morreu dois anos antes da ascensão de Afonso X ao trono castelhano; porém, como indica uma carta pessoal do imperador ao Rei Sábio, chegou a ocorrer um contato mais próximo entre ambos. NETTE, Herbert. *Friedrich II. von Hohenstaufen. Op. cit.*, p. 128.

patrocinador das artes e das ciências. Já foi aqui mencionada a importância da criação da *scuola poetica siciliana*, em que eram produzidos poemas ao estilo lírico dos trovadores provençais, inclusive pelo próprio imperador. Frederico II é também considerado autor de um livro de caça denominado *De arte venandi cum avibus*, reformou o sistema de ensino e fundou a Universidade de Nápoles, reunindo sábios de diversas áreas do saber e de diferentes culturas, inclusive da muçulmana. Além disso, empreendeu uma reforma legislativa, promulgando os códigos jurídicos conhecidos como as constituições de Melfi¹⁸⁸.

No século XIV, a figura régia de maior destaque no que diz respeito à promoção cultural foi Carlos V da França, também ele chamado de “o Sábio”. Esse rei foi responsável pela criação da “biblioteca real” no Louvre e apreciava estar sempre cercado de intelectuais, em geral provenientes da Universidade de Paris, que produziam, sob supervisão direta do rei, obras que expressavam suas concepções políticas. Dentre esses textos, destaca-se a tradução da *Civitate Dei*, de Santo Agostinho, feita por Raoul de Presles, e a do *Policraticus*, de John of Salisbury, feita pelo franciscano Denis Foulechat¹⁸⁹. No manuscrito do *Policraticus* que foi dedicado a Carlos V, este aparece em uma iluminura cercado de livros, em clara alusão à biblioteca que organizou, e recebendo o poder e a sabedoria da mão de Deus, que paira sobre sua cabeça.

Por fim, cabe mencionar ainda a importância do modelo do rei Salomão para a elaboração da imagem do *rex sapiens* no ocidente, elemento que também recebe ênfase na obra de Afonso X, “el semeiando a Salamon en buscar et espaladinar los saberes,

¹⁸⁸ A respeito das realizações de Frederico II, vide NETTE, Herbert. *Friedrich II. von Hohenstaufen. Op. cit.*; ROTTER, Ekkehart. *Friedrich II. von Hohenstaufen*. München: Deutscher Taschenbuch, 2000, 159 p.

¹⁸⁹ VERGER, Jacques. *Homens e saber. Op. cit.*, p. 172.

doliendo se de la perdida et la mengua que auian los ladinos en las sciencias”¹⁹⁰.

A sabedoria evocada nos textos bíblicos é principalmente aquela que Salomão pediu a Deus em seu sonho: “Da ergo servo tuo cor docile, ut iudicare possit populum tuum et discernere inter bonum et malum”¹⁹¹. Satisfeito por Salomão não ter pedido vida longa, riquezas ou a morte de seus inimigos, mas sim “sapientiam ad discernendum iudicium”¹⁹², Deus lhe concedeu “cor sapiens et intellegens”¹⁹³. O relato do sonho é imediatamente seguido pela primeira demonstração da sabedoria do rei, isto é, pelo famoso julgamento das duas mulheres que se diziam mães da mesma criança¹⁹⁴.

Tal concepção de sabedoria enquanto capacidade de julgamento e de discernimento entre o bem e o mal não apenas corresponde às definições de prudência apresentadas no início deste capítulo, como também possui uma estreita ligação com a função real de administração da justiça, tratada no capítulo 3 deste estudo.

A sabedoria bíblica apresenta um caráter predominantemente político, sendo comumente mencionada como atributo indispensável ao bom governo. No capítulo 6 do livro da Sabedoria, Salomão, a quem a autoria do livro é atribuída, exorta os reis a buscarem a sabedoria de modo a governar corretamente e com justiça:

Audite ergo, reges, et intellegite; discite, iudices finium terrae. Praebete aures, vos, qui continetis multitudines et placetis vobis in turbis nationum. Quoniam data est a Domino potestas vobis et dominatio ab Altissimo, qui interrogabit opera vestra et cogitationes scrutabitur, quoniam, cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis nec custodistis legem neque secundum voluntatem Dei ambulastis. Horrende et cito instabit vobis, quoniam iudicium durissimum his, qui praesunt, fiet; exiguo enim conceditur misericordia,

¹⁹⁰ “Ele assemelhando-se a Salomão em buscar e explicar os saberes, lamentando a perda e o empobrecimento dos latinos em relação às ciências [...]”. *Libro de las Cruzes*, Prólogo.

¹⁹¹ “Dá a teu servo um coração cheio de julgamento para governar teu povo e para discernir entre o bem e o mal”. 1 Reis, 3:9.

¹⁹² “Discernimento para julgamento”. 1 Reis, 3:11.

¹⁹³ “Coração sábio e inteligente”. *Ibid.*

¹⁹⁴ 1 Reis, 3:16-28.

potentes autem potenter tormento interrogabuntur. [...] Ad vos ergo, reges, sunt hi sermones mei, ut discatis sapientiam et non excidatis. [...] Si ergo delectamini sedibus et sceptris, o reges populi, colite sapientiam, ut in perpetuum regnetis. [...] Multitudo autem sapientium sanitas est orbis terrarum, et rex sapiens stabilimentum populi est.¹⁹⁵

No entanto, a sabedoria de Salomão não se restringe a essa sabedoria prática, voltada para o governo, sendo também destacado seu saber nas letras e nas ciências:

Locutus est quoque Salomon tria milia parabolae, et fuerunt carmina eius quinque et mille. Et disputavit super lignis, a cedro, quae est in Libano, usque ad hyssopum, quae egreditur de pariete; et disseruit de iumentis et volucris et reptilibus et piscibus. Et veniebant de cunctis populis ad audiendam sapientiam Salomonis, ab universis regibus terrae, qui audiebant sapientiam eius.¹⁹⁶

Salomão é o exemplo de um rei que possui a sabedoria em seu sentido mais abrangente e completo, o que servia bem aos propósitos dos publicistas que trabalhavam a serviço dos reis no fim da Idade Média. Salomão enfrentou diversos problemas no final de seu reinado, como os excessos com as mulheres e o desvio da religião, o que não impediu que, devido à fama que adquiriu por sua sabedoria, ao longo de toda a Idade Média, mas também do período moderno, diversos monarcas fossem a ele comparados.

Porém, Salomão não foi o único modelo bíblico para os reis medievais e modernos. Senellart assinala que, dentre os reis bíblicos mais frequentemente citados pelos autores da Alta Idade Média, destacam-se “David, dont tout ceux qui veulent faire

¹⁹⁵ “Escutai, reis, e entendei! Instruí-vos, juizes dos confins da terra! Prestai atenção, vós que dominais a multidão e vos orgulhais das multidões dos povos! O domínio vos vem do Senhor e o poder, do Altíssimo, que examinará vossas obras, perscrutará vossos desígnios. Se, pois, sendo servos de seu reino, não governastes retamente, não observastes a lei nem seguistes a vontade de Deus, ele cairá sobre vós, terrível, repentino. Um julgamento implacável se exerce sobre os altamente colocados. Ao pequeno, por piedade, se perdoa, mas os poderosos serão provados com rigor. [...] A vós, portanto, soberanos, me dirijo, para que aprendais a ser sábios e não pequeis. [...] Chefes dos povos: se vos agradam tronos e cetros, honrai a Sabedoria e reinareis para sempre. [...] Uma multidão de sábios, ao contrário, é a salvação do mundo, um rei sábio, para o povo, é bem-estar”. Sabedoria, 6:1-6, 9, 21 e 24-25.

¹⁹⁶ “Pronunciou três mil provérbios e seus cânticos foram em número de mil e cinco. Falou das plantas, desde o cedro que cresce no Líbano até o hissopo que sobe pelas paredes: falou também dos quadrúpedes, das aves, dos répteis e dos peixes. Vinha gente de todos os povos para ouvir a sabedoria de Salomão e da parte de todos os reis da terra que ouviram falar de sua sabedoria”. I Reis, 5:12-14.

le bon usage de la puissance royale, selon Isidore, doivent imiter l' humilité, Salomon, pour sa proverbiale sagesse, Job (quoiqu' il n' eût pas été roi), type du dirigeant pieux”¹⁹⁷.

Afonso X, além da já citada comparação explícita com Salomão encontrada no prólogo do *Libro de las Cruzes*, também foi comparado a Davi por seu biógrafo contemporâneo Juan Gil de Zamora, especialmente devido à composição das *Cantigas de Santa Maria*: “More quoque Davidico etiam, [ad] preconiam Virginis gloriose multas et perpulchras composuit cantinelas, sonis convenientibus et proportionibus musicis modulatas”¹⁹⁸. De fato, Davi e Salomão são os personagens bíblicos mais citados na obra afonsina como autoridades, seguidos também pelo profeta Isaías.

Tal associação não era nova em Castela, sendo que também apresentou continuidade nos períodos posteriores. Rucquoi chama a atenção para uma iluminura do *Libro de los castigos y documentos para bien vivir*, atribuído a Sancho IV, filho de Afonso X, na qual se vê o rei Salomão conferindo autoridade a uma figura ajoelhada que deve ser o próprio rei Sancho IV¹⁹⁹.

Os casos ibéricos mais expressivos de comparação aos reis bíblicos são, já no período moderno, o do imperador Carlos V (1500-1558) e de seu filho Felipe II (1527-1598), respectivamente comparados a Davi e a Salomão, assim como a construção do Escorial é associada à do Templo de Jerusalém empreendida por Salomão. Há uma infinidade de textos da época que trazem essas comparações; a título de exemplificação, pode-se citar o espelho de príncipes *Institutio Principis Christiani*, que Erasmo de Roterdã

¹⁹⁷ “Davi, cuja humildade devem imitar todos aqueles que querem fazer bom uso do poder real, segundo Isidoro, Salomão, por sua sabedoria proverbial, Jó (ainda que ele não tenha sido rei), típico dirigente piedoso”. SENELLART, Michel. *Les arts de gouverner. Op. cit.*, p. 101.

¹⁹⁸ “Como Davi, compôs em louvor da gloriosa Virgem muitas cantigas belas, executadas segundo sons e proporções musicais convenientes”. GIL DE ZAMORA, Juan. “Biografías de San Fernando y de Alfonso el Sabio”. Ed. Fidel Fita, BRAH, V (1884), 321, *apud* GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio. Op. cit.*, p. 363.

¹⁹⁹ RUCQUOI, Adeline. “De los reyes...”. *Art. cit.*, p. 178.

escreveu para Carlos V apenas três anos após a publicação do *Príncipe* de Maquiavel e que menciona repetidamente a sabedoria de Davi e Salomão como modelo a ser atingido pelo príncipe. Esse texto foi traduzido para o castelhano por Bernabé Busto em 1532, para ser utilizado na educação de Felipe II²⁰⁰.

Estando, assim, a sabedoria como um todo, envolvendo as duas concepções de prudência e conhecimento científico, além da conseqüente transmissão do saber, estreitamente relacionada à função real no pensamento político medieval, e especificamente no de Afonso X, pode-se afirmar, como o faz Adeline Rucquoi, que a adoção da sabedoria como um atributo divino próprio dos reis constituiu um dos fundamentos do poder real na Castela medieval, fator negligenciado por Nieto Soria, que enfatiza as imagens teológicas e jurídicas do poder real²⁰¹. Associando a imagem do *rex sapiens* com a de *rex christianus* em todas as suas implicações, incluindo o vicariato régio e o papel dos reis de protetores da Igreja, Rucquoi acrescenta que os reis “no solamente tenían el deber de regir a sus pueblos, sino, ante todo, el de velar por su fe y su educación”²⁰².

²⁰⁰ Todas essas informações a respeito da comparação entre Davi/Carlos V e Salomão/Felipe II encontram-se no interessante estudo de CUADRA BLANCO, Juan Rafael de la. “El Escorial y el Templo de Salomón”. Disponível em <http://sapiens.ya.com/jrcuadra/jr-0.htm>, acessado em novembro de 2004.

²⁰¹ NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real*. *Op. cit.*

²⁰² “Não apenas tinham o dever de reger a seus povos, mas também, sobretudo, de velar por sua fé e sua educação”. RUCQUOI, Adeline. “De los reyes...”. *Art. cit.*, p. 179.

CONCLUSÃO

A partir do que foi exposto no capítulo 1 deste estudo a respeito da natureza dos textos produzidos sob a orientação de Afonso X, procurou-se demonstrar sua relação com a política de governo centralizadora do rei. As considerações sobre a provável difusão desses textos e a análise realizada das imagens do poder real neles veiculadas permitem inferir que as realizações culturais do Rei Sábio não apenas constituíram um dos elementos de seu projeto político, mas também forneceram a base teórica legitimadora de tal projeto.

Da mesma forma, deve-se ressaltar, como se fez no primeiro capítulo deste estudo, que, dentre as obras produzidas no *scriptorium* real afonsino, as *Cantigas de Santa Maria* constituem o material que possivelmente teve mais ampla difusão no período, não podendo ser desconsiderado em uma análise dos fundamentos do poder real no pensamento político de Afonso X, conforme se buscou demonstrar ao longo desta pesquisa.

As imagens do *rex christianus*, *rex iustus* e *rex sapiens* encontram-se estreitamente relacionadas, na medida em que a origem divina do poder real justificava a posição do rei

como representante de Deus na terra para manter o povo que lhe foi confiado em justiça, função que somente a sabedoria permitia que o rei desempenhasse com a perfeição almejada.

Como já exposto no decorrer deste estudo, a relação de proximidade estabelecida entre o rei e o sagrado, explicada pelo fato do monarca receber o seu poder de Deus, e a associação entre o poder político e a administração da justiça são as principais características da realeza medieval. A sabedoria, no entanto, não é um elemento tradicionalmente considerado como fundamento do poder real, mas o caso castelhano, do qual Afonso X é um dos maiores expoentes, comprova a importância dada à sabedoria do rei para o bom desempenho de suas funções. Assim, um rei que faz jus ao poder recebido, dando bom exemplo de si para seu povo, e governa com justiça, dando a cada um seu direito, é considerado um bom rei. Porém, aquele que, além disso, governa com sabedoria e demonstra preocupar-se com a educação de seu povo, esse aumenta o bem comum e faz seu reino prosperar.

A análise da importância do papel desempenhado pela sabedoria régia no pensamento político afonsino permite a compreensão de um dos trechos mais apologéticos de todas as obras produzidas, compiladas e/ou traduzidas sob o comando do Rei Sábio, o antepólogo da *Primera Crónica General*:

El noble principe de Espanna, al qual la gracia de Jhesu Cristo vengadera de la porfia lo saluo de toda cosa triste, principe digno de alabança, Alfonso nonbrado por nonbre, principe nunca vençido, principe venerabile, el qual por meresçimientos sobrepuia a todas alabanças, el qual a la vengança los engannos con fierro condena, al qual la fama de qualquier cosa lo perpetua, los fechos de Espanna faze manifestos en este libro, en guisa que cada cual pueda saber por el muchas cosas venideras. [...] O Espanna, si tomas los dones que te da la sabiduria del rey, resplandeçeras, otrosi en fama et fermosura creçeras. El

rey, que es formosura de Espanna et thesoro de la filosofia, ensennanças da a los yspanos; tomen las buenas los buenos, et den las vanas a los vanos.¹

É possível que se trate de uma tradução da crônica *De Rebus Hispanie*, de Rodrigo Jiménez de Rada, sendo que, nesse caso, o rei ao qual o texto se refere seria provavelmente Afonso VIII. Não obstante, a sua incorporação na crônica afonsina reflete a extrema valorização da sabedoria para um rei que demonstrou ter consciência de que seu projeto político não estaria completo sem a cultura e a transmissão dos saberes.

A difícil tarefa de promover mudanças em uma sociedade tradicional exigia que estas fossem devidamente justificadas. Afonso X, ao veicular as imagens do poder real em seus textos, transmitiu o desejo de ser reconhecido como um rei cristão, justo e sábio que, caso alcançado, tornaria legítima sua política centralizadora. Sabe-se que boa parte das iniciativas afonsinas acabou por ser refreada sobretudo pelo conservadorismo da nobreza castelhana. Porém, os efeitos obtidos por essa forma de propaganda monárquica ainda devem ser estudados para que se compreenda melhor a influência e a repercussão do pensamento político afonsino, principalmente nos períodos posteriores ao século XIII.

¹ “O nobre príncipe de Espanha, ao qual a graça de Jesus Cristo, vingadora da perfídia, salvou de todas as coisas tristes, príncipe digno de louvor, Afonso chamado por nome, príncipe nunca vencido, príncipe venerável, o qual por méritos ultrapassa todos os louvores, o qual, por vingança, condena os enganos com ferro, o qual é perpetuado pela fama e pela glória [quem fama decusque perhennat], faz neste livro manifestos os feitos de Espanha, de forma que cada um possa saber por ele muitas coisas vindouras. [...] Ó Espanha, se tomas os dons que te dá a sabedoria do rei, resplandecerás, e também em fama e formosura crescerás. O rei, que é formosura de Espanha e tesouro da filosofia, dá ensinamentos aos hispanos; tomem as coisas boas os bons, e dêem as más aos más”. PCG, Anteprológo.

FONTES PRIMÁRIAS

AQUINO, Thomas de. *Summa Theologiae*. Disponível em www.corpusthomisticum.org

ARISTÓTELES. *A Política*. Traduzido por Toriéri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1960.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BREY MARINÑO, María (ed.). *Lapidario*. Madrid: Castalia, 1997, 275 p.

BURNS, Robert I (ed.). *Las Siete Partidas*. Vol. 2, “Medieval Government: the World of Kings and Warriors”. Traduzido por Samuel Parsons Scott. Filadélfia: University of Pennsylvania, 2001, 531 p.

CHRONICLE of Alfonso X. Translated by Shelby Thacker and José Escobar. Introd. by Joseph F. O’Callaghan. Studies in Romance Languages, 47. Lexington: University of Kentucky, 2002, 267 p.

DOCUMENTOS de la época de Alfonso el Sabio. Vol. 1-2. Memorial Histórico Español. Madrid: Real Academia de la Historia, 1851-1948, 49 vols.

FUERO Real del Rey Don Alonso el Sabio. Copiado del códice del Escorial señalado ij.z.8 y cotejado con varios códices de diferentes archivos por la Real Academia de la Historia. Edición facsimilar. Valladolid: Lex Nova, 1979, 209 p.

HISPALENSIS, Isidorus. *Etymologiarum sive originum*. Editado por W. M. Lindsay. Oxford: Clarendon, 1911, 2 v.

KASTEN, Lloyd A.; KIDDLE, Lawrence B. *Libro de las Cruzes*. Madrid: Madison, 1961, 171 p.

LAS SIETE Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio. Glosadas por el señor Don Gregorio López, del Consejo Real de la Indias, con la corrección y notas del doctor Don Joseph Berni y Catalá, abogado de los Reales Consejos. Valencia: Benito Monfort, 1767, 4v.

Disponível na *Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo*, www.saavedrafajardo.um.es

LIPSKEY, Glenn Edward. *The Chronicle of Alfonso the Emperor: a translation of the Chronica Adefonsi Imperatoris, with study and notes*. Northwestern University Ph.D. dissertation, 1972. Disponível em <http://libro.uca.edu>

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed.); SOLALINDE, Antonio G.; MUÑOZ CORTÉS, Manuel; GÓMEZ PÉREZ, José (cols.) *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Madrid: Universidad de Madrid/Gredos, 1955, 2v., 774 p.

METTMANN, Walter (ed.). *Cantigas de Santa Maria*. Acta Universitatis Conimbrigensis. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, 4v.

NOVA *Vulgata*. Disponível em www.vatican.va

RODRIGUES LAPA, Manuel (ed.). *Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Lisboa: João Sá da Costa, 1995, 395 p.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro; HORCAJADA DIEZMA, Bautista (eds.). *General Estoria – Tercera Parte (Libros de Salomón)*. Madrid: Gredos, 1994, 413 p.

“TESTAMENTO de Afonso X de 10 de janeiro de 1284”. In: SOLALINDE, Antonio G. *Antología de Alfonso X, el Sabio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.

VANDERFORD, Kenneth (ed.). *Setenario*. Buenos Aires: Instituto de Filología, 1945, 271 p.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea – vidas de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, 1040 p.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Cybele Crossetti de. “Considerações sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X”. **Anos 90**, 16 (2001/2002), p. 13-36.

AURELL, Martin. “Chanson et propagande politique: les troubadours gibelins (1255-1285)”. In: CAMMAROSANO, Paolo (org.). *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento*. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall' École Française de Rome e dal Dipartimento di storia Univ. Trieste (Coll. de l' École Franç. de Rome 201). Roma: École Française de Rome, 1994, p. 183-202.

_____. *La vielle et l'épée: Troubadours et politique en Provence au XIIIe siècle*. Paris, 1989, 227 p.

BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. Traduzido por Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Difusão Européia do Livro/USP, 1969, 192 p.

BENITO-VESSELS, Carmen. “The San Ildefonso Miracle in the Margins of the *Cantigas de Santa Maria* and in the *Estoria de España*: Two Forms of Narrative Discourse”. In: **Cantigueiros**, III (1990), p. 17-30.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Traduzido por Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, [1924] 1993, 433 p.

BOUREAU, Alain; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dirs.) *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l' ÉHESS, 1992, 165 p.

BURKE, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. Traduzido por Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1992] 1994, 254 p.

CÁRDENAS, Anthony J. “Alfonso's Scriptorium and Chancery: Role of the Prologue in Bonding the *Translatio Studii* to the *Translatio Potestatis*”. In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 90-108.

CASAGRANDE, Carla. “Virtù della prudenza e dono del consiglio”. In: IDEM; CRISCIANI, Chiara; VECCHIO, Silvana (orgs.). *Consilium: teorie e pratiche de consigliare nella cultura medievale*. (Micrologus’ Library, v. 10). Firenze: Galluzzo, 2004, p. 1-14.

CATHOLIC Encyclopedia. Disponível em <http://www.newadvent.org/cathen>

CAWSEY, Suzanne. “King Pedro IV of Aragon, royal propaganda and the tradition of royal speechwriting”. In: **Journal of Medieval History**, 25-4 (1999), p. 357-372.

_____. *Kingship and Propaganda: Royal Eloquence and the Crown of Aragon, c. 1200-1450*. Oxford Historical Monographs. New York: Clarendon, 2002, 224 p.

CONSTABLE, Giles. “Papal, Imperial and Monastic Propaganda in the Eleventh and Twelfth Centuries”. In: MAKDISI, George; SOURDEL, Dominique; SOURDEL-THOMINE, Janine (orgs.). *Prédication et propagande au Moyen Âge – Islam, Byzance, Occident*. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia III, Session des 20-25 octobre 1980. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 179-199.

CORTI, Francisco. “Narrativa visual de la enfermedad en las ‘Cantigas de Santa María’”. In: **Cuadernos de Historia de España**, LXXV (Buenos Aires, 1998-1999), p. 85-115.

CRADDOCK, Jerry K. “The legislative works of Alfonso el Sabio”. In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1990, p. 182-197.

CRISTIANI, Marta. “Ego sapientia habito in consilio. Proverbia VIII, 12-16 nella teologia politica carolingia”. In: CASAGRANDE, Carla; CRISCIANI, Chiara; VECCHIO, Silvana (orgs.). *Consilium: teorie e pratiche de consigliare nella cultura medievale*. (Micrologus’ Library, vol. 10). Firenze: Galluzzo, 2004, p. 125-138.

CUADRA BLANCO, Juan Rafael de la. “El Escorial y el Templo de Salomón”. Disponível em <http://sapiens.ya.com/jrcuadra/jr-0.htm>

DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana. “Imágenes de un rey trovador de Santa María: Alfonso X en las Cantigas”. In: *Congreso Internacional de Historia del Arte: Il Medio Oriente e l'Occidente nell'Arte del XIII secolo*. Bologna: 1979, p. 229-239.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. “El taller historiográfico alfonsí. La *Estoria de Espanna* y la *General Estoria* en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio”. In: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coord.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las ‘Cantigas de Santa María’*. Madrid: Complutense, 1999, p. 105-126.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação a RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Traduzido por Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1988] 1996, p. 5-8.

FRAZÃO RIBEIRO, Ana Beatriz. “A normatização do projeto político de Alfonso X: ‘Las Siete Partidas’”. In: DE BONI, Luís A. (org.) *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 331-346.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. “Alfonso X, rey de Castilla y León (1252-1284)”. In: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coord.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las ‘Cantigas de Santa María’*. Madrid: Complutense, 1999, p. 1-15.

_____. “El Puerto de Santa María en tiempos de Alfonso X el Sabio”. In: IDEM; JIMÉNEZ, Alfonso; MONTOYA, Jesús; TEJADA, José Luis (eds.). *Nuestros orígenes históricos como El Puerto de Santa María*. El Puerto de Santa María: Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, 1989, p. 10-32.

_____. *Alfonso X el Sabio – Historia de un reinado (1252-1284)*. Burgos: La Olmeda, 1999, 443 p.

GONZÁLEZ-CASANOVAS, Roberto J. “Fernando III as enlightened ruler in Alfonso X’s *Setenario*: a historicist critique of the royal discourse of power”. In: Proceedings of Romance Languages Conference, Purdue University, 1996. In: **Romance Languages Annual**, 8 (1996), p. 495-502.

GRASSOTTI, Hilda. “La ira regia en León y Castilla”. In: **Cuadernos de Historia de España**, XLI-XLII (Buenos Aires, 1965), p. 5-135.

GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. Traduzido por Luiza Maria F. Rodrigues. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981, 281 p.

GUIANCE, Ariel. “To die for country, land or faith in Castilian medieval thought”. In: **Journal of Medieval History**, 24-8 (1998), p. 312-332.

_____. “A *pietas* e a realeza: modelos de poder na monarquia castelhana medieval”. Traduzido por Ruy de Oliveira Andrade Filho. In: **Signum**, 3 (2001), p. 61-73.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Traduzido por Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, [1957] 1998, 547 p.

KELLER, John E. “Drama, Ritual and Incipient Opera in Alfonso’s *Cantigas*”. In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 72-89.

KELLER, John E.; KINKADE, Richard P. “Iconography and Literature: Alfonso himself in *cantiga* 209”. In: **Hispania**, 66 (sep./1983), p. 348-352.

KINKADE, Richard P. “Alfonso X, *Cantiga* 235, and the Events of 1269-1278”. In: **Speculum**, 67-2 (1992), p. 284-323.

KRYNEN, Jacques. *L’empire du roi – Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*. Paris: Gallimard, 1993, 556 p.

LE GOFF, Jacques. “A política será ainda a ossatura da história?”. *In: O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Traduzido por José António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, [1983] 1985, p. 221-242.

_____. *Os intelectuais na Idade Média*. Traduzido por Maria Julia Goldwasser. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, [1957; nova ed. revista e ampliada 1988] 1995, 144 p.

LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. “L’histoire médiévale”. *In: Cahiers de civilisation médiévale*, 39 (1996), p. 9-25.

LECLERCQ, Jean. *L’idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1959, 238 p.

LEXIKON des Mittelalters. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1999, 9 v.

LINEHAN, Peter. “Frontier Kingship: Castile, 1250-1350”. *In: BOUREAU, Alain e INGERFLOM, Claudio-Sergio (dirs.). La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l’EHESS, 1992, p. 71-79.

_____. *History and the Historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon, 1993, 724 p.

LONGÈRE, Jean. “Le pouvoir de prêcher et le contenu de la prédication dans l’Occident chrétien”. *In: MAKDISI, George; SOURDEL, Dominique e SOURDEL-THOMINE, Janine (orgs.). Prédication et propagande au Moyen Âge – Islam, Byzance, Occident*. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia III, Session des 20-25 octobre 1980. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 165-177.

MACDONALD, Robert A. “Law and Politics: Alfonso’s Program of Political Reform”. *In: BURNS, Robert I. (ed.) The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror. Intellect and Force in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University, 1985, p. 150-202.

MACEDO, José Rivair. “Poesia e poder na Idade Média: os trovadores e a Cruzada Albigense”. *In: Ciências e Letras*, 17 (1996), p. 143-163.

MADERO, Marta. “Formas de la justicia en la obra jurídica de Alfonso X el Sabio”. *Hispania*, LVI/2, 193 (1996), p. 447-466.

MARAVALL, José Antonio. “Del regimen feudal al regimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X”. *In: IDEM. Estudios de historia del pensamiento español: edad media*. 3.ed. Madrid: Cultura Hispánica, 1983, p. 97-145.

_____. “La corriente democrática medieval en España y la fórmula ‘Quod omnis tangit’”. *In: IDEM. Estudios de historia del pensamiento español: edad media*. 3.ed. Madrid: Cultura Hispánica, 1983, p. 161-177.

_____. “La concepción del saber en una sociedad tradicional”. *In: IDEM. Estudios de historia del pensamiento español: edad media*. 3.ed. Madrid: Cultura Hispánica, 1983, p. 201-254.

MARONGIU, Antonio. “Un momento típico de la monarquía medieval: el rey juez”. *In: Anuario de Historia del Derecho Español*, XXIII (1953), p. 677-715.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. Madrid: Mapfre, 1994, 284 p.

MATTOSO, José. “A coroação dos primeiros reis de Portugal”. In: IDEM. *A memória da nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1991, p. 501-518.

MELLO, José Roberto de Almeida. “Poesia política e relações anglo-francesas no século XIII”. In: **Revista de História**, 119 (1985-1988, jul-dez.), p. 199-212.

MENEGHETTI, Maria Luisa. *Il pubblico dei trovatori. Ricezione e riuso dei testi lirici cortesi fino al XIV secolo*. Modena: Mucchi, 1984, 363 p.

MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús. *Nueva visión del amor cortés*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1980, 357 p.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *De primitiva lírica española y antigua épica*. Coleção Austral. Buenos Aires: Espasa - Calpe, 1951, 161 p.

METTMANN, Walter. “Algunas observaciones sobre la génesis de la colección de las *Cantigas de Santa Maria* y sobre el problema del autor”. In: KATZ, Israel & KELLER, John E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 355-386.

MONRREALE, Marguerita. “La *General Estoria* de Alfonso X como Biblia”. In: BELLINI, Giuseppe (org.). *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (1980)*. Roma: Bulzoni, 1982, 2 v., p. 767-773.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*. Granada: Universidad de Granada, 1981, 272 p.

_____. “Algunas precisiones acerca de las *Cantigas de Santa Maria*”. In: KATZ, Israel & KELLER, John E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 367-385.

_____. *O cancionero marial de Afonso X, o Sabio*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1991, 118 p.

_____. “El scriptorium alfonsí?”. In: IDEM e DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coord.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las ‘Cantigas de Santa María’*. Madrid: Complutense, 1999, p. IX-XII.

NETTE, Herbert. *Friedrich II. von Hohenstaufen (mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten)*. 12.ed. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 2000, 160 p.

NIETO SORIA, José Manuel (dir.). *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*. Madrid: Dykinson, 1999, 604 p.

_____. “Apología y propaganda de la realeza en los cancioneros castellanos del siglo XV. Diseño literario de un modelo político”. In: **En la España Medieval**, 11 (1988), p. 185-221.

_____. “Cultura y poder real a fines del medievo: la política como representación”. Separata de: Seminario de Historia Medieval, 6ª, 1999, Zaragoza, p. 7-31.

_____. “Église et Religion durant la gènesis de la monarchie hispanique: propagande et légitimation en Castille (XIIIe-XVIe siècle)”. In: ELLENIUS, Allan (dir.) *Iconographie, propagande et légitimation*. Traduit de l'anglais par Laurent Bury, texte français établi par Gérard Sabatier. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 123-138.

_____. “Ideología y centralización política en la crisis bajomedieval: vías de aproximación y dificultades interpretativas”. In: Historia a debate: Historia Medieval Santiago de Compostela, 1995, p. 151-161.

_____. “Ideología y poder monárquico en la península”. Separata de: *La historia medieval en España – un balance historiográfico (1968-1998)*. XXV Semana de Estudios Medievales. Estella, 14 a 18 de julio de 1998, p. 335-381.

_____. “Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII”. In: **En la España Medieval**, 5 (1986), p. 709-729.

_____. “Los fundamentos mítico-legendarios del poder regio en la Castilla bajomedieval”. In: La Leyenda, coloquio celebrado en la Casa de Velázquez (1986), Madrid: Universidad Complutense, 1989, p. 56-68.

_____. “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”. In: **Anuario de Estudios Medievales**, 27 (1997), p. 43-101.

_____. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV)*. Madrid: Eudema, 1988, 269 p.

O'CALLAGHAN, Joseph F. “Image and Reality: The King Creates His Kingdom”. In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 14-32.

_____. “Sobre la promulgación del *Espéculo* y del *Fuero Real*”. In: *Estudios en Homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*. Anexos de **Cuadernos de Historia de España**, III (Buenos Aires, 1995), p. 167-179.

_____. *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria – a poetic biography*. Col. The Medieval Mediterranean – peoples, economies and cultures, 400-1453, vol. 16. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998, 251 p.

_____. *El rey sabio – el reinado de Alfonso X de Castilla*. Trad. de Manuel González Jiménez. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, 380 p.

_____. *The Cortes of Castile-León, 1188-1350*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1989, 257 p.

PELIKAN, Jaroslav. *Maria através dos séculos. Seu papel na história da cultura*. Traduzido por Vera Camargo Guarnieri. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, 350 p.

- PÉREZ-PRENDES, José Manuel. *Instituciones Medievales*. Madrid: Síntesis, 1997, 207 p.
- PRESILLA, Maricel. "The image of death and political ideology in the *Cantigas de Santa Maria*". In: KATZ, I. e KELLER, J. E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 403-457.
- PROCTER, Evelyn S. *Alfonso X of Castile. Patron of literature and learning*. Oxford: Clarendon, 1951, 149 p.
- RODRIGUES LAPA, Manuel. *Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Seara Nova, 1929, 355 p.
- ROTTER, Ekkehart. *Friedrich II. von Hohenstaufen*. München: Deutscher Taschenbuch, 2000, 159 p.
- RUCQUOI, Adeline. *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris: Seuil, 1993, 442 p.
- _____. "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España". In: **Temas Medievales**, 5 (Buenos Aires, 1995), p. 163-186.
- RUIZ, Teófilo F. "Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages". In: WILENTZ, S. (ed.). *Rites of power. Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1985, p. 109-144.
- SALGADO, María Celia. "El saber y su transmisión: un tema recurrente en los prólogos medievales". In: **Cátedra** (CECYM), I (2003), p. 24-32.
- SCARBOROUGH, Connie. "Autoría o autorías". In: MARTÍNEZ, Jesús Montoya e RODRÍGUEZ, Ana Domínguez (coord.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las 'Cantigas de Santa María'*. Madrid: Complutense, 1999, p. 331-337.
- SCHRAMM, Percy E. *Herrschaftszeichen und Staatsymbolik*. Schriften der *Monumenta Germaniae Historica*, XIII:1-3 (1954-1956).
- _____. *Las insignias de la realeza en la edad media española*. Tradução e prólogo de Luis Vázquez de Parga. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960, 134 p.
- SENEILLART, Michel. *Les arts de gouverner – Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Seuil, 1995, 312 p.
- SHAHÍD, Irfan. "Arabic Poetry as the Vehicle of Religious Propaganda in Early Islam". In: MAKDISI, George; SOURDEL, Dominique e SOURDEL-THOMINE, Janine (orgs.). *Prédication et propagande au Moyen Âge – Islam, Byzance, Occident*. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia III, Session des 20-25 octobre 1980. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 29-40.
- SILVA, Marcelo Cândido da. "O poder na Idade Média entre a 'história política' e a 'antropologia histórica'". In: **Signum**, 5 (2003), p. 233-252.

SNOW, Joseph T. "The central rôle of the troubadour persona of Alfonso X in the Cantigas de Santa Maria". In: **Bulletin of Hispanic Studies**, 56 (1979), p. 305-316.

_____. "Alfonso X como segundo protagonista en sus Cantigas: últimas consideraciones". In: PENNA, Rosa E.; ROSAROSSA, Maria A. (eds.). *Studia Hispanica Medievalia II. III Jornadas de Literatura Española Medieval*. Buenos Aires: Universidad Católica, 1992, p. 32-41.

_____. "Alfonso X, cronista lírico de El Puerto de Santa María". In: **Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes**, 1 (1988-1999), p. 29-41.

_____. "'Cantando e com dança': Alfonso X, King David, the Cantigas de Santa Maria and the Psalms". In: **La Coronica**, 27-2 (spring 1999), p. 61-73.

_____. "Alfonso X y las 'Cantigas': documento personal y poesía colectiva". In: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coord.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las 'Cantigas de Santa María'*. Madrid: Complutense, 1999, p. 159-172.

_____. "Alfonso X and the castilianization of knowledge: an overview". In: GAGO JOVER, F. (ed.) *Two generations: a tribute to L. A. Kasten*. New York: HSMS, 2002, p. 207-216.

SOCARRAS, Cayetano J. *Alfonso X of Castile. A study on imperialistic frustration*. Barcelona: Hispam, 1975, 301 p.

SOUSA, Francisco António de. *Novo dicionário latino-português*. Ed. atualizada e aumentada por José Lello e Edgar Lello. Porto: Lello & irmão, 1961.

SOUZA, Luciane Chiesa de. *Traição e poder: um estudo sobre o conceito de lesa-majestade em Castela medieval*. Dissertação (Mestrado em História) inédita, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002, 105 p.

SPINA, Segismundo. *A lírica trovadoresca*. São Paulo: EDUSP, 1996, 418 p.

STRAYER, Joseph R. *As Origens Medievais do Estado Moderno*. Traduzido por Carlos da Veiga Ferreira. Lisboa: Gradiva, 1986, 116 p.

TAVANI, Giuseppe. *Trovadores e Jograis. Introdução à Poesia Medieval Galego-Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 2002, 448 p.

ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Traduzido por Graciela Soriano. Madrid: Revista de Occidente, 1971, 322 p.

VARELA, Laura B. "Breve panorama sobre a obra jurídica do reinado de Afonso X de Castela". In: **Anos** 90, 16 (2001/2002), p. 125-140.

VERGER, Jacques. "Théorie politique et propagande politique". In: CAMMAROSANO, Paolo (org.). *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento*. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École

Française de Rome e dal Dipartimento di storia Univ. Trieste (Coll. de l'École Franç. de Rome 201), Roma: École Française de Rome, 1994, p. 29-44.

_____. *Homens e saber na Idade Média*. Traduzido por Carlota Boto. Bauru: EDUSC, 1999, 283 p.

VERNANT, Jean-Pierre. “Les cités grecques et la naissance du politique”. In: BERSTEIN, Serge; MILZA, Pierre (eds.). *Axes et Méthodes de l' Histoire Politique*. Paris: PUF, 1998, p. 7-12.

WECKMANN, Luis. *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1993, 311 p.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, 324 p.

OBRAS CONSULTADAS

ALVAR, Carlos. "Poesía y política en la corte alfonsí". In: **Cuadernos Hispanoamericanos**, 410 (1984), p. 5-20.

BLACK, Anthony. *Political thought in Europe (1250-1450)*. Cambridge: Cambridge University, 1992, 211 p.

BURNS, Robert I., S. J. "Stupor Mundi: Alfonso X of Castile, the Learned". In: IDEM. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 1-13.

CÁRDENAS, Anthony J. "In search of a king: an alfonsine bibliology". In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 198-208.

_____. "A study of Alfonso's role in selected *Cantigas* and the castilian prosifications of Escorial Codex T.I.1". In: KATZ, Israel; KELLER, John E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa María. Art, Music and Poetry*. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 253-268.

CORTI, Francisco. "La Guerra em Andalucía: aproximación a la retórica visual de las 'Cantigas de Santa María'". In: MARTÍNEZ, Jesús Montoya; RODRÍGUEZ, Ana Domínguez (coords.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las 'Cantigas de Santa María'*. Madrid: Complutense, 1999, p. 301-329.

DIZ, Ana. "Berceo: sobre falsificaciones, literatura y propaganda". In: *El puente de las palabras: Homenaje a David Lagmanovich*. Washington: I. Azar, 1994, p. 121-145.

DYER, Nancy Joe. "Alfonsine Historiography: the literary narrative". In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 141-158.

FARAL, Edmond. *Les jongleurs en France au Moyen Âge*. [Paris: Champion, 1910] Genebra: Slatkine Reprints, 1987.

FEELEY-HARNIK, Gillian. "Herrscherkunst und Herrschaft: Neuere Forschungen zum sakralen Königtum". In: LÜDTKE, A. (ed.). *Herrschaft als soziale Praxis – Historische und Sozialanthropologische Studien*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 91). Göttingen: 1991, p. 195-253.

GUERRERO LOVILLO, José. *Las Cántigas - estudio arqueológico de sus miniaturas*. Madrid: 1949.

HOLLOWAY, Julia B. "The Road through Roncesvalles: Alfonsine Formation of Brunetto Latini and Dante – Diplomacy and Literature". In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 109-124.

ISLA, Amancio. "Building kingship on words: *magni reges* and *sanctus rex* in the asturleonese kingdom". In: **Journal of Medieval History**, 28-3 (2002), p. 249-261.

KASTEN, Lloyd. "Alfonso el Sabio and the Thirteenth-Century Spanish Language". In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 33-45.

KELLER, John E. "The threefold impact of the *Cantigas de Santa Maria*: visual, verbal and musical". In: KATZ, Israel; KELLER, John E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 7-33.*

LADERO-QUESADA, Miguel Ángel. "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media". In: IDEM. *Los Mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1989, p. 11-132.

LEROY, Béatrice. "L' avènement royal en Castille du XIIIe au XVe siècle: des cérémonies particulières". In: **Le Moyen Âge**, 3-4 (1998), p. 473-493.

MACDONALD, Robert A. "Alfonsine law, the *Cantigas*, and justice". In: KATZ, Israel; KELLER, John E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 313-327.

_____. "Alfonso the Learned and Succession: a Father's Dilemma". In: **Speculum**, 40-4 (out./1965), p. 647-653.

MARTIN, Georges. "Alphonse X ou la science politique (Septénaire, 1-11)". In: **Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale**, 18-19 (1993-1994), p. 79-100.

_____. "Alphonse X maudit son fils". In: **Atalaya, Revue Française d'Études Médiévales Hispaniques**, 5 (1994), p. 151-179.

NIETO SORIA, José Manuel. "Del rey oculto al rey exhibido: un sintoma de las transformaciones políticas en la Castilla bajomedieval". In: **Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales**, 2-2 (1992), p. 5-27.

NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel. "Non avemos mayor sobre nos en lo temporal: Alfonso X y la imagen de autoridad". In: **Temas Medievales**, 3 (1993), p. 29-47.

O'CALLAGHAN, Joseph F. "The *Cantigas de Santa Maria* as an historical source: two examples (nos. 321 and 386)". In: KATZ, Israel; KELLER, John E. (eds.). *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*. Madison: Hispanic Seminary, 1987, p. 387-402.

PEDRERO-SÁNCHEZ, María Guadalupe. "O saber e os centros de saber nas Sete Partidas de Alfonso X o Sábio". In: **Veritas**, 43-3 (set./1998), p. 577-592.

ROTH, Norman. "Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work". In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 59-71.

SCHAFFER, Martha E. "Los Códices de las 'Cantigas de Santa María': su problemática". In: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coords.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las 'Cantigas de Santa María'*. Madrid: Complutense, 1999, p. 127-145.

SCHMITT, Jean-Claude. "La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval". In: **Temas Medievales**, 3 (1993), p. 71-81.

SNOW, Joseph T. "Alfonso as Troubadour: the fact and the fiction". In: BURNS, Robert I., S.J. (org.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1990, p. 125-140.

_____. "Poetic self-awareness in Alfonso X's cantiga 110". In: **Kentucky Romance Quarterly**, 26 (1979), p. 421-432.

_____. "Self-conscious references and the organic narrative pattern of the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X". In: JONES, Joseph R. (ed.). *Medieval, renaissance and folklore studies in honor of John Esten Keller*. Newark: Juan de la Cuesta, 1980, p. 53-65.

_____. "Alfonso X y sus 'Cantigas...' Apuntes para su (auto)biografía literaria". In: AGUERA, Vitorio; SMITH, Nathaniel B. (eds.). *Josep Maria Solà-Solé: Homage, Homenaje, Homenatge. Miscelánea de Estudios de Amigos y Discípulos*. Barcelona: Puvill, 1984, p. 79-89.

_____. "Lo que nos dice la Cantiga 300 de Alfonso X". In: VALDIVIESO, Teresa; VALDIVIESO, Jorge H. (eds.). *Studia Hispanica Medievalia. II Jornadas de Literatura Española*. Buenos Aires: Universidad Católica, 1988, p. 99-110.

_____. "Gonzalo de Berceo and the miracle of Saint Ildefonso: portrait of the medieval artist at work". In: **Hispania**, 65 (1982), p. 1-11.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *A universidade medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 486 p.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. "Alfonso X el Sabio: semblanza de su reinado". In: **Revista de Occidente**, 43 (1984), p. 15-28.