



e-Spania

Revue interdisciplinaire d'études hispaniques
médiévales et modernes

36 | juin 2020

Historiografía asturiana del siglo IX / *Las Siete Partidas* / Traduire pour convaincre dans l'Espagne du Moyen Age et du Siècle d'Or

Las Siete Partidas no contexto da globalização do antijudaísmo no século XIII

Cybele Crossetti de Almeida, Rodrigo Laham Cohen e Yuri Leonardo Rosa Stelmach



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/35191>

DOI: 10.4000/e-spania.35191

ISSN: 1951-6169

Editora

Civilisations et Littératures d'Espagne et d'Amérique du Moyen Âge aux Lumières (CLEA) - Paris Sorbonne

Refêrencia eletrónica

Cybele Crossetti de Almeida, Rodrigo Laham Cohen e Yuri Leonardo Rosa Stelmach, « *Las Siete Partidas* no contexto da globalização do antijudaísmo no século XIII », *e-Spania* [Online], 36 | juin 2020, posto online no dia 01 junho 2020, consultado o 01 julho 2020. URL : <http://journals.openedition.org/e-spania/35191> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/e-spania.35191>

Este documento foi criado de forma automática no dia 1 julho 2020.



Les contenus de la revue *e-Spania* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Las Siete Partidas no contexto da globalização do antijudaísmo no século XIII

Cybele Crossetti de Almeida, Rodrigo Laham Cohen e Yuri Leonardo Rosa Stelmach

“Rumor 1; do latim: *rumor, oris*: 'boato, notícia; rumor público, fama; reputação (boa ou má); bulha, ruído; grito, murmúrio, sussurro', (...) italiano *romore*, francês antigo *remour*, provençal *rimor*, catalão *remor*, espanhol e português *rumor*.”

“Rumor 2: ruído ou murmúrio produzido por coisas ou pessoas que se deslocam ou embatem, som indistinto e contínuo de muitas vozes, barulho surdo, ruído forte, fragor, notícia que se propaga rapidamente, boato, manifestação de insatisfação ou revolta, alvoroço e agitação.”¹

“Gerücht: umlaufende unverbürgte Nachricht, weitverbreitetes Gerede (...); mnddt. Geruchte 'Gerede' = mhd. *geruoftē* = Geschrei < ahd. *gehruafti* = Rufen, Geschrei; zu *rufen*.”²

“Rumor, in general usage, refers to an unverified account or explanation of events, circulating from person to person and pertaining to an object, event, or issue of public concern”³.

- 1 Esse texto pretende analisar a legislação sobre os judeus nas Siete Partidas, em especial quando esta apresenta novos elementos, já que, sob muitos aspectos, a obra de Afonso X, como outras também, simplesmente se apoia e reproduz elementos de legislações anteriores. Assim, vamos nos concentrar principalmente na questão do assassinato ritual e libelo de sangue, porque são essas duas das novas acusações que se apresentam contra os judeus na Idade Média. A terceira “novidade” é a acusação de profanação da hóstia, não aparece nas *Siete Partidas*, nem nas Cantigas de Santa María (CSM), então será tratada apenas de maneira secundária.
- 2 Ao longo da Antiguidade Tardia, proliferaram diversos tópicos *adversus Iudaeos* que associavam os judeus à carnalidade, literalidade e obstinação⁴. Os judeus foram acusados, repetidamente, em sermões, epístolas e tratados, de terem rejeitado Cristo e, por sua vez, terem sido suplantados pelos gentios no plano divino. Se bem que cada

homem de Igreja utilizou um repertório diferente de *topoi*, o certo é que durante a Antiguidade Tardia existiu um elenco relativamente estável de tópicos⁵.

- 3 Cabe-nos esclarecer que neste artigo optamos pelo uso do termo antijudaísmo, preferindo deixar de lado a noção de *antisemitismo*, conceito que, entendemos, remete a um universo de sentido alheio às temporalidades aqui estudadas. Entendemos, no entanto, que existem diversas interpretações historiográficas que consideram que, inclusive um tempo tão remoto como no século XV, ou ainda antes, seria possível encontrar traços de fenômenos que, no século XIX, será rotulado antisemitismo⁶. Não obstante, dado que nosso trabalho concentra-se em uma temporalidade anterior e em virtude de todos os problemas que o conceito de antisemitismo⁷ acarreta, optamos pelo uso do conceito de antijudaísmo.
- 4 Retornando às noções de assassinato ritual e libelo de sangue, é importante salientar que, como antecipamos antes, praticamente inexitem antecedentes na Antiguidade tardia sobre essas acusações. Como veremos adiante, a difusão da acusação de assassinato ritual se observa desde o século XII adiante. Existe, entretanto, um relato que tem sido utilizado para justificar a existência desse mito desde tempos mais recuados.
- 5 Trata-se do famoso evento de Inmestar, cidade próxima à Antioquia, onde, segundo Socrates Escolástico (HE VII, 16), os judeus haviam, em um momento de embriaguez, colocado um menino cristão em uma cruz, assassinando-o por fim⁸. A associação com a embriaguez fez com que diversos autores tenham associado esse crime com a festa de *Purim*, ainda que Sócrates não tenha afirmado e seja impossível de constatar. O correto é que, em favor da associação com tal festividade, o Código Teodosiano havia, em 408, proibido a celebração do *Purim*, alegando que os judeus zombavam de Cristo sobre o pretexto de pendurar o ímpio da narrativa de Ester, Hamã, em uma cruz⁹.
- 6 A história de Inmestar parece inserir-se na construção de uma lenda orientada a estigmatizar os judeus da região. Não obstante, como salientaram autores como Elliott Horowitz e Israel Yuval¹⁰, textos como o que encontra-se no Código Teodosiano evidenciam que os judeus não se encontravam em uma posição de passividade e que, em algumas ocasiões, recorriam à violência, simbólica ou física, para responder aos ataques gerados pelos cristãos. É evidente o fato que o assassinato ritual e o libelo de sangue são construções discursivas sem sustentação real e não devemos cometer o erro de Ariel Toaff, o qual confundiu narrativa com eventos reais¹¹. Porém, é necessário deixar de lado a visão que transformou os coletivos judeus em passivos, sem capacidade de reação. Colocando em palavras claras, o suposto assassinato do menino de Inmestar é uma invenção que objetiva justificar agressões aos judeus, enquanto a proibição de pendurar Hamã, como se fosse Jesus em *Purim*, poderia responder a uma situação real onde os judeus, simbolicamente, tentavam recuperar o terreno perdido na prática.

Inversão e Projeção

- 7 Na história de Hamã e Mordecai, a inversão —e até a ironia— é bastante visível: Hamã é enforcado na mesma forca que preparara para seu oponente, Mordecai. Mas não seria esse episódio uma ilustração mais profunda desse processo? Por exemplo, um processo que transparece, por exemplo, na transformação dos cristãos de uma minoria perseguida na Antiguidade para uma maioria perseguidora na Idade Média e Moderna? Evidentemente há muitos problemas na inserção de conceitos de outros campos de

análise —como inversão e projeção —nos estudos históricos, principalmente de tempos recuados como a Idade Média. No entanto, parece também evidente que alguns fenômenos —acompanhados por forte apelo irracional— dificilmente podem ser compreendidos sem o recurso a esses conceitos. O campo da história das emoções, ainda bastante incipiente, é um dos exemplos para os quais as ferramentas conceituais tradicionais do arsenal dos historiadores —muito afeito às discussões e argumentos racionais— mostra a necessidade de uma maior abrangência e diálogo interdisciplinar. Apesar de trabalhos pioneiros nesse campo, como de Jean Delumeau, ainda é preciso avançar muito no trabalho interdisciplinar e no recurso à psicologia, estudos literários, antropologia e filosofia. O Dicionário de Filosofia de Abbagnano define o conceito de projeção da seguinte maneira:

[...] é um conceito da psicologia do século XIX, agora em desuso, usado para descrever o processo pelo qual um sujeito atribui a outro sujeito as atitudes ou sentimentos dos quais ele se envergonha ou acha difícil ou difícil reconhecer¹².

- 8 No caso específico que nos interessa, é possível aplicar esse raciocínio às relações entre judeus e cristãos medievais:

Expulsions and all kinds of violence against Jews were then legitimised by the widespread assumption that they constituted an actual danger to the physical survival of Christendom¹³.

- 9 Assim a análise dos rumores e mitos que acompanham ações violentas (e, eventualmente, o sentimento de culpa) de cristãos contra os judeus permite identificar uma lógica invertida em que as ações violentas são atribuída aos próprios judeus. Além dos vários *England's dead boys*, analisados por Geraldine Heng¹⁴, esse sentimento de insegurança e a crença no rumor de judeus como assassinos de crianças permeia outros tantos relatos, como os associados a Werner von Oberwesel (ca. 1271 – 1287), Anderl von Rinn (ca. 1459 – 1462) e, talvez o mais famoso, Simon von Trient (ca. 1472 – 1475)¹⁵, pois "ein Gerücht [muss] nicht wahr sein (...), um Schaden zu verursachen"¹⁶.

- 10 O processo de inversão é bastante conhecido dos historiadores, como um recurso literário e eventualmente também na análise de mitos, tal como utilizado por Lévi-Strauss, entre outros. Desse modo o pensamento mítico funcionaria por “glissements, inversions, décalage —un peu comme ce qui se passe dans le rêve, ou comme fonctionne parfois le symbolisme des petits enfants”¹⁷. Freud também aponta esse componente mítico-psicológico da inversão:

Os deuses podem transformar-se em demônios maus quando novos deuses os expulsam. Quando determinado povo foi conquistado por outro, seus deuses caídos não raramente se transformaram em demônios aos olhos dos conquistadores. O demônio mau da fé cristã, ele próprio um anjo caído e de natureza semelhante a Deus. (...) Nas épocas primitivas da religião o próprio Deus ainda possuía todos os aspectos terríficos que mais tarde se combinaram para formar uma contraparte dele¹⁸.

- 11 Mas é claro que há problemas em aplicar conceitos de psicologia para a história em geral e para a Idade Média em particular. Mas eventualmente seria possível pensar em um uso consciente —por autoridades ou escritores polemistas— de associações desse tipo, em que medos atávicos de coletividades humanas (o medo ao diferente, a perda da prole, por exemplo) fossem direcionadas e associadas a grupos específicos, como os judeus¹⁹.

O poder das narrativas

- 12 Narrativas e mitos não nascem prontos: portanto, é necessário começar a investigar rumores e seus efeitos cumulativos (como no caso do conceito cumulativo de bruxaria, que acredito que possa ser usado para investigar o antijudaísmo)
- 13 Narrativas sobre profanação da hóstia, assassinato ritual e libelo de sangue por judeus são bastante ilustrativas nesse sentido, e trabalhos como Miri Rubin²⁰ apontam a necessidade de fazer essa análise dentro de parâmetros comparativos que vão além dos limites geográficos restritos que geralmente caracterizam a pesquisa que baseia-se apenas na análise crônica.
- 14 A força dessas imagens e ideias é evidente quando pensamos que muitos de seus desenvolvimentos não ficaram restritos à Idade Média, mas ainda tinham força para construir e consolidar uma visão negativa dos judeus e de outros grupos classificados como os *outros* —hereges, bruxas, comunistas²¹— mais tarde, como forma de legitimar a violência perpetrada contra eles. As narrativas —rumores que, adicionados e cristalizados nas narrativas contribuem para a construção de mitos— tornam-se armas poderosas para fomentar e legitimar a violência contra esses grupos. Desse modo é possível pensar em transmissão de conhecimentos não só na maneira positiva —que é a mais tradicional— mas também enquanto transmissão de preconceitos, estereótipos etc. um exemplo disso pode ser encontrado na maneira pela qual, segundo constatou Carina Johnson²², representações medievais de judeus como adoradores do diabo e praticantes de sacrifícios humanos foram 'transportadas' para o novo mundo:
- In the year after Peter Martyr's fourth decade appeared, a German-language pamphlet, the *Neue zeitung. von dem lande. das die Sponier funden haben ym 1521. iare genant Iucantans*, reworked the cultural descriptions of Yucatan peoples. Its discussion of human sacrifice and idolatry drew connections between the peoples of Yucatan and unregenerate Jewish practice²³.*
- The sixteenth-century pamphlet reader would recognize the allusions to Old Testament images and to recent cases of alleged blood sacrifice, connecting these idolatrous human sacrifices with suspected Jewish rites. Religious description of the Yucatan, then, became associated with negative valuations of Jewish religious practice [...]. In the context of Reformation-era critiques, idolatry in the Yucatan became a sign of unreformed religion mired in superstition. Idolatry became increasingly interchangeable with human sacrifice and Jewish error²⁴.*
- 15 Nesse sentido, embora o antijudaísmo medieval eventualmente ainda não possa ser considerado 'global' ele é parte de uma tradição mais antiga, que se modifica, desdobra, se amplia —em termos geográficos e temporais— e acaba por gerar novas formas de preconceitos, estereótipos e mitos, chegando inclusive a gerar o antisemitismo em períodos posteriores.
- 16 A Antiguidade legou à Idade Média as interdições aos casamentos mistos e as disposições sobre as sinagogas²⁵. Mas as acusações de assassinato ritual —embora eventualmente com algum tipo de relato que possa ser associado a essa lenda em períodos anteriores, como já mencionado— surge no século XII e se generaliza a partir daí sendo encontrada em regiões como Inglaterra²⁶, França, Península Ibérica, os territórios do Sacro Império (como Alemanha e Itália) e também —incluindo a Idade Moderna— para várias regiões do leste europeu e além, chegando mesmo ao século XX²⁷.

- 17 Para avançar nessa discussão tão difícil, pretendemos cotejar o texto das Siete Partidas com algumas das Cantigas de Santa María, também de Afonso X, situar essas duas obras no contexto do século XIII e discutir a gradual difusão de um novo tipo de antijudaísmo nesse período, especialmente através dos rumores e formação de mitos políticos. Mas é importante começar por algumas questões gerais, já apontadas por outros autores, como Robert Burns, editor da versão das Siete Partidas utilizada, bem como Carpenter, cujo estudo das Siete Partidas²⁸ também serve como base para essa análise. Uma dessas questões é o caso da própria Localização dos judeus (assim como muçulmanos) na sétima Partida, a mesma que trata dos criminosos e hereges o que decorre da estrutura dos tópicos predominantemente tratados, como “*prisons, pardons, punishments and torture*”²⁹. O subtítulo de Robert Burns para a edição desse volume é particularmente significativo: “*Underworlds: the dead, the criminal, and the marginalized*”, o que, por si só, é ilustrativo da relação de Afonso X com judeus, mas também, como discute Boissellier, sobre o conceito de minoria e a heterogeneidade dos grupos enquadrados nesse conceito, dentre os quais os judeus se destacam como parte das “*minorités volontaires*”³⁰.
- 18 Nesse ensaio defendemos que, através da análise das Siete Partidas e Cantigas de Santa María, a posição de Afonso X com relação aos judeus pode ser considerada não apenas “ambígua”³¹, mas também contraditória. Isso fica evidente já na primeira menção aos judeus (Partida 7: 24.1) que se faz por uma definição negativa: “*Judíos son una manera de omnes que [...] non creen la fee de Nuestro Señor Jhesu Christo*”. O texto segue explicando que é a tradição —que remonta ao direito romano— que permite que os judeus vivam entre os cristãos, embora lhes impondo interdições. Na primeira lei há uma explicação do nome e dos costumes: “*Qué quiere dezir ‘judío’ e ónde tomó este nombre e por qué razones la Eglesia e los grandes señores cristianos los dexaron bevir entre sí*”. Para responder a essa questão o texto avança em uma definição que não é apenas negativa, mas que contém elementos positivos, que eventualmente refletiam uma certa autoestima dos ‘escribas’ judeus a serviço do rei:
- Judío es dicho aquél que cree e tiene la ley de Moysén segund suena la letra della e que se circuncida e faze las otras cosas que manda essa su ley. E tomó este nombre del tribu de Judá, que fue más noble e más esforçado que todos los otros tribus. E demás auíe otra mejoría, que daquel tribu avién a es leer rey de los judíos. E otrossí en las batallas los daquel tribu ovieron siempre las primeras feridas* (Partida 7: 24.1).
- 19 Pois nesse trecho vemos a valorização da coragem e da antiguidade da “tribo de Judá”, de onde viriam os judeus. O texto segue mesclando elementos do antigo e novo testamento e topos tradicionais, como a ideia dos judeus como testemunhas da história cristã, por isso a igreja, os reis e imperadores haviam permitido a sua presença entre eles para “*que ellos biviessen como en cativerio pora siempre e fuesse remembrança a los omnes que ellos vienen del linaje daquéllos que crucificaron a Nuestro Señor Jhesu Christo*” (Partida 7: 24.1).
- 20 A exposição continua com lugares comuns, como o fato dos judeus deveriam:
- [viver] Mansamientre e sin mal bollicio deven fazer vida los judíos entre los cristianos, guardando su ley e non diziendo mal de la fee de Nuestro Señor Jhesu Christo, que guardan los cristianos. Otrossí se deven mucho guardar de non predicar nin convertir a ningund cristiano que se torne judío, alabando su ley e denostando la nuestra* (Partida 7.24.2)³².
- 21 Até esse ponto não há nada de novo e, como mencionado anteriormente, o texto afonsino não destoia de outras legislações da sua época e de épocas anteriores. Mas, na continuação da Lei número II encontramos algo novo, que precisa ser analisado com mais cuidado. Após apresentar de uma determinação que proíbe os judeus de sair do

seu bairro na sexta-feira santa³³ (presente também no Canon 68 do IV Concílio de Latrão³⁴) o texto segue afirmando que informando que eles não deveriam matar crianças cristãs nem crucificar imagens de cera:

[...] porque oímos dizer que em algunos logares los judíos fizieron e fazen el día del Viernes Santo remembrança de la pasión de Nuestro Señor Jhesu Christo en manera de escarnio, furtando los niños e poniéndolos en cruz o faziendo ymágenes de cera e crucificándolas quando los niños non pueden aver, mandamos, que si fama fuere daqui adelante que en algun logar de nuestro señorío tal cosa sea y fecha, si se podiere averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel fecho que sean presos e recabdados e aduchos antel rey, e después que él sopiere la verdad, deve los mandar matar aviltadamiente quantos quier que sean.

- 22 Essa sim é uma acusação nova, que não é encontrada, por exemplo, nas determinações do IV Concílio de Latrão³⁵ e nas Constituições de Melfi, de Frederico II de Hohenstaufen para o seu reino da Sicília. A justificativa para essa afirmação evidencia a chegada à Península Ibérica dos rumores sobre assassinato ritual, iniciados em sua formulação escrita na Inglaterra do século XII, com Thomas de Monmouth, na sua obra *De Vita et passione sci Willelmi martiris norwic*, de 1173, uma hagiografia sobre um jovem aprendiz que, segundo a lenda, teria sido morto pelos judeus da cidade. Nessa narrativa William teria sido morto na quarta feira santa, em 22 de março de 1144, o segundo dia da “páscoa judaica”, a *Pessach*³⁶. Os judeus de Norwich foram acusados de matá-lo para fins ritualísticos e, embora tenham sido inocentados por falta de provas no tribunal ao qual a queixa foi apresentada, a lenda começou a ganhar cada vez mais visibilidade e, segundo mecanismos próprios da propagação de rumores, chega ao continente.
- 23 Embora sem mencionar a estória de William e do monge Thomas de Monmouth, a Lei número 2 da sétima partida faz uma clara menção a essa narrativa, como claramente identificado na passagem anteriormente citada. Especialmente o uso da expressão “*porque oímos dizer que em algunos logares* (etc.)” deixa claro o mecanismo pelo meio do qual essa narrativa se propaga³⁷. E, de fato, embora começando na Inglaterra, os relatos de assassinato ritual vão se reproduzindo e generalizando por toda a Europa ocidental. A hipótese que apresentamos é que essa narrativa faz um 'percurso' como um “T” invertido: começa na Inglaterra, de lá vai para a França (cujos vínculos com a Inglaterra são especialmente importantes, devido à conquista normanda de 1066 e as relações cada vez mais imbricadas entre a nobreza desses dois reinos ao longo da Idade Média), e, da França, os relatos de assassinato ritual teriam se espalhado —mais ou menos simultaneamente— para os reinos vizinhos a leste e a oeste: a Península Ibérica e o Sacro Império.
- 24 Naturalmente que para testar e provar essa hipótese seriam necessários estudos aprofundados dos manuscritos, sua circulação e também, utilizando o aporte da metodologia da *Social Network Analysis* (SNA)³⁸, dos agentes —ativos e passivos— de uma rede de comunicação difusa, mas pela qual circulavam —com variações— narrativas, músicas e imagens. Nesse último campo, uma crônica inglesa posterior à de Monmouth teve um papel fundamental: a *Chronica Majora*, de Matthew Paris, para a qual Sophia Menache identifica que:

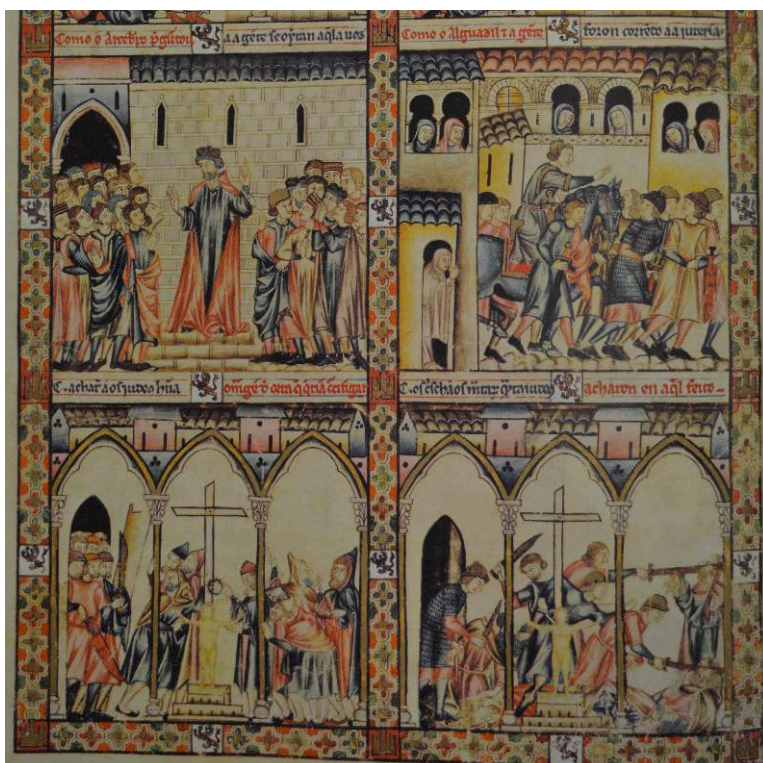
*In applying the Church's ambivalent approach to the Jews, therefore, Matthew neither innovated nor challenged the consensus of thirteenth-century Christendom. Nevertheless, his convincing language, together with his rich illustrations and anecdotes, made an unprecedented impact on his contemporaries and, through them, on the image of Jews*³⁹.

- 25 Ronnie Po-Chia Hsia situa corretamente em 1148 o primeiro relato do suposto martírio de um menino chamado William de Norwich, e discute outras acusações semelhantes no século XII, concluindo que: “*The number of accusations multiplied threefold during the thirteenth century, dropped slightly in the fourteenth, and reached its apex in the fifteenth and sixteenth centuries*”⁴⁰. No entanto, segundo esse autor, essas acusações “*spread eastward like an epidemic from England and France across the German-speaking lands of Central Europe.*”⁴¹
- 26 Nessa obra Hsia não considera a Península Ibérica como parte da rede de difusão do mito e, de fato, há particularidades que precisam ser consideradas. A primeira delas é que, como aponta Norman Roth, diferentemente da Inglaterra e França, no século XIII as acusações de assassinato ritual, embora conhecidas, não aparecem em fontes narrativas ibéricas, sendo os primeiros relatos do século XV⁴²: é o caso do famoso *niño de la Guardia*⁴³. Outra particularidade, não menos importante, é que as perseguições aos judeus —frequentemente associadas a esses relatos— também são comparativamente tardias na Península Ibérica, e coincidem principalmente com o período da guerra civil entre Pedro I de Castela e Enrique de Trastámara, na segunda metade do século XIV⁴⁴. Obviamente isso não significa que não houvesse sentimento antijudaico antes desse período e isso fica bastante evidente em outra obra produzida no *scriptorium alfonsino*, as Cantigas de Santa Maria.
- 27 A obra mariana de Afonso X é composta por um total de 427 cantigas, divididas em quatro manuscritos, os quais são dedicados a louvar e a narrar episódios milagrosos realizados por Santa Maria, mas também a destacar a figura do rei sábio e fiel à virgem⁴⁵. Desse total, os judeus possuem protagonismo em onze narrativas, as quais são narradas por meio da confluência entre texto, música e imagem. No decorrer da leitura das narrativas poéticas que constituem as CSM, podemos observar como a retórica antijudaica assemelha acusações presentes nas *Siete Partidas*, expostas anteriormente:
- E ela lle disse logo: “Para mi ben mentes,
ca eu são a que tu e todos teus parentes
avedes mui gran desamor en todas sazões,
e matastes-me meu Fillo come mui felões. [...]”*⁴⁶.
- Ai, Sennor, destes judeus [...]
ca son eemigos teus,
que mataron a teu Fillo, | que era ome e Deus [...]”*⁴⁷.
- 28 Percebe-se, por meio das passagens expostas, o reforço da acusação sobre os judeus como responsáveis pela crucificação de Jesus, elemento que, como exposto anteriormente, é recorrente nas *Siete Partidas*. Desprende-se dessa acusação o fato de Jesus ter sido morto pelo seu próprio povo, estigmatizando os judeus com a marca da traição, pois o “*mataron seendo seus*”⁴⁸. Ao invocar o caráter materno de María, as CSM expõem o enfrentamento entre a virgem e os judeus, os quais “*an gran guerra porque naceu Jesu-Cristo dela, que os reprende*”⁴⁹. Ao passo que são depositários da responsabilidade pelo assassinato de Jesus, somente através da conversão ao cristianismo⁵⁰ poderia haver trégua entre os judeus e María, pois “*O que a Santa Maria mais despraz, é de quen ao seu Fillo pesar faz*”⁵¹.
- 29 Frequentemente analisadas em conjunto com as obras legislativas do rei sábio⁵², as CSM apresentam, no entanto, diferenças importantes em relação aquelas obras, que muitas vezes acabam por passar despercebidas aos estudiosos. Esse é o caso, por exemplo, do próprio Carpenter, que faz uma cuidadosa edição do capítulo XXIV da sétima Partida e

que identifica erroneamente, menção a assassinato ritual nas CSM: “*An account of ritual murder similar to that described by Alfonso X in the Siete Partidas exists in the Cantigas de Santa Maria by the same author*”⁵³. O autor refere-se à cantiga 12, a qual narra um episódio em que um grupo de judeus encena a crucificação de Cristo utilizando um boneco de cera, o que, embora também seja mencionado nas Siete Partidas, não é o mesmo que o assassinato ritual. Na sua argumentação, Carpenter também não menciona que esse relato não é original da poética mariana afonsina, pois é narrado na obra de Gonzalo de Berceo intitulada *Milagros de Nuestra Señora*, a qual antecede as CSM em alguns anos. O fato dessas duas obras exporem o mesmo relato é mais uma evidência da circularidade que as narrativas de cunho antijudaico possuíam dentro da Península Ibérica⁵⁴.

- 30 A cantiga inicia situando o milagre na cidade de Toledo, no mês de agosto. O arcebispo da cidade rezava uma missa para a população, quando, em um momento de silêncio, Santa Maria manifestou-se para os fiéis: “E a voz, come chorando, dizia: “*Ay Deus, ai Deus, com’ é mui grand’ e provada a perfia dos judeus que meu Fillo mataron, seendo seus, e aynda non queren con ele paz [...]*”⁵⁵. Ao sair da igreja, o arcebispo relatou o que ouviu, incitando a população a dirigir-se para judiaria, onde acharam uma imagem de cera de Jesus Cristo, “[...] *a que ferir yan os judeus e cospir-lle na faz.*” (a qual os judeus iam ferir e cuspir-lhe na face). Além disso, “[...] *os judeus fezeran ùa cruz fazer en que aquela omagen querian logo pôer. E por est’ ouveron todos de morrer*”⁵⁶.
- 31 Ao final da narrativa, ocorre o linchamento dos judeus envolvidos, antes da consumação do ritual. Dessa forma, a cantiga expõe uma cena de uma prática associada ao assassinato ritual (mas que não se confunde com o mesmo, como o texto da lei deixa claro (*Partida 7: 24: 2*): “[...] *faziendo ymágenes de cera e crucificándolas quando los niños non pueden aver*”. Aludimos ao fato final da narrativa, no qual os judeus são executados pelos cristãos que dirigem-se à judiaria, atitude contraditória quando comparada com a disposição dessa lei, para qual os acusados deveriam ser julgados perante o rei, sendo este o responsável pela imputação da pena capital. Tal contradição parece ser esclarecida quando nos debruçamos sobre a análise da imagem dessa narrativa.

Imagem 1 – Detalhe da ilustração da Cantiga 12.



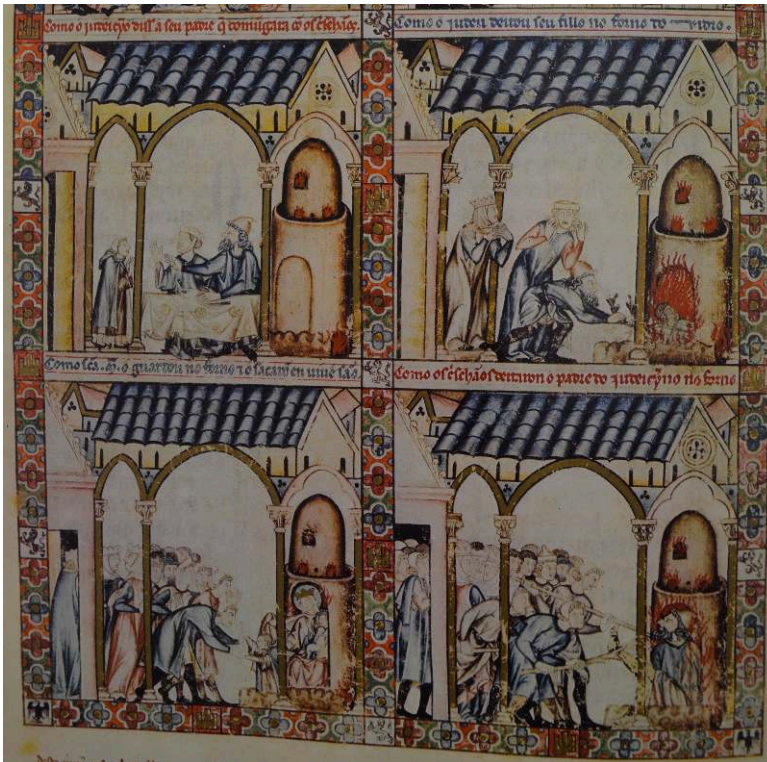
Fonte: registrado pelos autores com base na Edição Fac-símile do Códice T.I.1, exemplar número 1452, presente na Biblioteca Alberto Antonizzi, localizada em Belo Horizonte, MG.

- 32 No quadro superior direito da Imagem 1, menciona-se a presença do “alguacil”, termo árabe que pode ser traduzido como autoridade local. Nesse quadro, sua figura possui centralidade ao ser representado a cavalo, armado com espada, guiando a população por meio do gesto de sua mão. Em nenhum momento a narrativa textual menciona esse personagem, cuja presença é evidenciada apenas pela imagem. Interpretamos sua presença como uma referência à autoridade real, a qual respaldaria a punição efetivada. Nesse caso, a narrativa deixaria de ser caracterizada como uma revolta popular, passando a ter contornos jurídicos mais definidos⁵⁷. Essa hipótese é reforçada pelas próprias figuras que acompanham o indivíduo a cavalo, as quais encontram-se trajando armadura e portando espadas, evidenciando a intenção violenta ao direcionarem-se à judiaria. No entanto, ainda é necessário destacar a discrepância entre as imagens e o texto nas próprias Cantigas, assim como entre essas e as Siete Partidas. Essa discrepância possivelmente tem relação com os diferentes públicos que, na prática, mais do que na teoria, tinham acesso à essas obras, pensando que para a maioria da população iletrada as imagens - assim como as melodias - tinham um impacto maior do que os textos escritos.
- 33 Nos dois últimos quadros que compõem a cena na Imagem 1, os judeus são retratados a partir de símbolos difundidos na imagética antijudaica: barbas longas, capuzes cônicos e nariz adunco. Somados, eles representam um “tipo” judeu, por meio de um recurso semiótico que, de forma genérica e estereotipada, assinala as características de todo o coletivo judaico⁵⁸. É importante lembrar o papel das imagens enquanto criadoras e difusoras de mitos, por meio da sua estética e utilização de símbolos e signos. O “bom” deve ser bonito, o feio deve ser identificado com a “maldade”⁵⁹. A força dessas imagens

e ideias fica evidente quando pensamos que muitos de seus desdobramentos não ficaram restritos à Idade Média, mas permaneceram e adquiriram força na visão negativa sobre os judeus em épocas posteriores.

- 34 Na representação que faz dos judeus, em texto e imagem, a cantiga 12 reforça temas recorrentes do antijudaísmo, como a já citada acusação, pelos cristãos, de traição judaica na crucificação de Cristo. Consideramos importante salientar que a narrativa ocorre no dia da festa de Santa Maria, no mês de agosto. Até então, os relatos antijudaicos de assassinato ritual —e seus 'substitutos'— são descritos como uma prática que seria realizada nas sextas-feiras santa. A cantiga não informa maiores detalhes, mas conforme Miri Rubin⁶⁰, a data refere-se à festa de Assunção de Maria, que anualmente ocorre no dia 15 de agosto. Se for esse o caso, é significativo relacionar o crime contra uma imagem representando Jesus com uma festa dedicada à Virgem, pois reforçaria, mais uma vez, a acusação dos judeus enquanto inimigos da Virgem. Os judeus, através da reencenação do assassinato de Jesus, estariam atacando não apenas Cristo, mas também sua mãe, Maria.
- 35 A interpretação de Bagby, embora não incida no mesmo erro de identificar alguma representação direta de assassinato ritual nas Cantigas, também apresenta alguns problemas, como por exemplo, na análise da cantiga número 4. Essa cantiga narra a estória de um pai judeu inconformado com seu filho, o qual recebeu a hóstia das mãos da Virgem Maria. Como castigo, o menino é jogado, pelo pai, em um grande forno, feito para a fabricação de vidros⁶¹. O milagre ocorre quando Santa Maria impede que o fogo queime o menino, o qual é ao final libertado pela população. A punição recai sobre o pai, o qual é jogado ao forno pelas pessoas que resgataram seu filho. Inversão? Aqui, como na estória de Hamã e Mordecai, a inversão é clara: assim como Hamã foi enforcado na forca que havia preparado para Mordecai, aqui o pai judeu é jogado no mesmo forno em que pretendia matar o seu próprio filho.

Imagem 2 – Detalhe da Cantiga 4.



Fonte: registrado pelos autores com base na Edição Fac-símile do Códice T.I.1, exemplar número 1452, presente na Biblioteca Alberto Antonizzi, localizada em Belo Horizonte, MG.

- 36 Em sua interpretação desse relato, Bagby conclui que “*the angry mob has meted out its own justice, a justice in keeping with the law of the land*”⁶², o que o autor considera de acordo com a lei número 6 do título dos judeus nas *Siete Partidas* (*Partidas* 7.24.6: sobre as sanções que devem incidir sobre os judeus que perseguem aqueles que se converteram). Mas o que Bagby deixa de fora é a questão, central para as *Siete Partidas*, de quem pode julgar e omite a discussão – muito mais grave – sobre o crime de linchamento. Porque, nos termos da lei, se o convertido fosse morto por judeus, esses poderiam ser mortos, mas em caso de o convertido ser apenas “ferido ou desonrado”, caberia aos juízes —e não à população— a função de julgar e aplicar penalidade:

E si algunos dellos lo apedreassen ol firiessen ol matassen porque se quisiesse fazer cristiano, o después que fuesse baptizado, si esto se podiere averiguar, mandamos que todos los matadores e los consejadores de tal muerte o apedreamiento sean quemados. E si por aventura nol matassen mas lo firiessen ol desonrrassen, mandamos que los judgadores del logar ó acaesciere apremien a los feridores e a los fazedores de la desonrra de manera que les fagan fazer emienda por ello. E demás que les den pena por ende segund entendieren que merescen de la rescebir por el yerro que fizieron.

- 37 Por trás dessa discussão parece operar a preocupação de centralização política e jurídica, tão cara a Afonso X⁶³, tanto para fazer as leis, quanto sobre quem deveria ter poder de executá-las.
- 38 Assim Bagby identifica uma certa ambiguidade —ou contradição— não entre as *Siete Partidas* e as *Cantigas de Santa Maria* (como proposto aqui), mas sim entre os textos e a prática de Afonso X (sobre manter sábios judeus a seu serviço, a despeito da política injusta e das imagens negativas atribuídas a eles).

- 39 A grande discrepância entre o texto das *Siete Partidas* e as cantigas que mencionam os judeus pode ser resumida da seguinte maneira: nas *Siete Partidas* há uma menção explícita ao assassinato ritual, porém essa menção é atenuada pelo ritual de investigação, que deveria ocorrer, em vez do uso puro da violência. No caso das CSM, não há menção direta ao assassinato ritual (mas sim ao seu substituto: a crucificação do boneco de cera), mas há muito mais virulência —linchamentos— contra os judeus, sem intermediação dos oficiais reais, que deveriam fiscalizar e julgar esse tipo de ações. Cabe destacar que na cantiga 12, a presença de oficiais reais é mencionada apenas na imagem que acompanha a narrativa, estando ausente no texto. Em outros dois casos (cantigas 4 e 6) é a plebe —assessorada por Maria, apenas— que 'faz justiça' contra os judeus. Em comum há a questão das crianças como foco: embora não haja crianças cristãs mortas por judeus nas CSM, há crianças judias que são ameaçadas/mortas por judeus. Tal qual a cantiga 4, é o caso da cantiga número 6 na qual um menino que canta *Gaude Virgo Maria* é morto por um judeu, que não esconde sua irritação em ouvir o menino cantar uma música dedicada à Virgem. Por fim, o menino é ressuscitado por Maria, devido às preces realizadas por sua mãe. A cantiga encerra com o linchamento do judeu, queimado em uma fogueira. E aqui também o comentário de Bagby é, simplesmente: “*Again the law is fulfilled*”⁶⁴. Geraldine Heng por sua vez, ao analisar um relato semelhante também identifica o processo de inversão:

*I end by analyzing a tale that is a kind of mirror inversion of the three, in which a Jewish boy, not a Christian child, is the vulnerable homicidal target, and where, moreover, the boy does not die*⁶⁵.

- 40 E essa uma questão importante, que passa despercebida a Bagby é: nas Cantigas, embora não haja menção direta ao assassinato ritual, como nas Partidas, há algo talvez pior: os judeus matam seus próprios filhos, suas próprias crianças! As CSM eventualmente levam para o seu público a questão: se os judeus podem matar os seus próprios filhos, porque eles não matariam as crianças cristãs? Por mais que não façam uma menção específica à prática do assassinato ritual, não pode passar despercebida a influência de mitos antijudaicos nas Cantigas 4 e 6, para as quais o infanticídio é considerado uma prática judaica, independentemente de serem as vítimas crianças cristãs ou judias.

Por que as crianças?

- 41 Essa questão, colocada por David Nirenberg no clássico *Communities of violence* é central. O autor apresenta não apenas o clássico relato de crianças cristãs como vítimas de supostos assassinatos rituais, mas também de crianças cristãs protagonizando atos de agressão contra comunidades judias na Idade Média⁶⁶. Sobre a pergunta: "por que crianças?" Nirenberg afirma que não tem respostas, mas sugestões parciais, mas que apresentam *insights* valiosos, como na seguinte colocação:

*[...] children were “the raucous voice” of “the conscience of the community”, a voice that could speak pure truth because it was thought to speak from outside the networks of social relations within which adults were caught and their utterances compromised*⁶⁷.

- 42 Essa interpretação encontra um apoio histórico na chamada “Cruzada das Crianças” (*peregrinatio puerorum*), de 1212, embora não apenas crianças (no sentido atual) tenham participado desse movimento⁶⁸. Mais importante aqui é o sentido geral do movimento: uma crítica - “*the conscience of the community*”? - ao que era considerado por muitos

como a corrupção/desvirtuamento do movimento das Cruzadas. Nirenberg discute ainda o papel das crianças na criação de mitos (“*persecutory mythopoesis*”), em referência à obra de Caro Baroja (“*Las brujas y su mundo*”). O papel das crianças em processos de bruxaria, como agentes ativos ou passivos (até o século XV como vítimas de bruxas, posteriormente —a partir do final do século XVI— também como bruxas ou denunciantes) é discutido também por Wolfgang Behringer⁶⁹. Esses exemplos são importantes para discutir porque a questão das crianças (especialmente as crianças pequenas, “*the most vulnerable*”) é central. Miri Rubin, entre outros autores, já demonstrou brilhantemente como as acusações de profanação da hóstia e de assassinato ritual gradualmente se fundem em uma mesma mitologia, tendo a criança como elemento de união⁷⁰. Essa mesma autora discute também como as mudanças na imagem de Maria —e a difusão do culto mariano— passam pela transformação da própria figura de Maria, da rígida e distante Theodokos bizantina para uma jovem mãe, o que acentua o seu apelo emocional, tornando-a um símbolo mais humano e próximo e, portanto, eficaz no sentido de permitir a identificação de indivíduos e comunidades enquanto “comunidades emocionais”, conceito que Rubin toma emprestado a Barbara Rosenwein⁷¹.

- 43 O potencial das emoções mobilizadas pelas narrativas centradas em crianças é ainda mais eficaz se pensarmos na grande quantidade de crianças mortas ainda muito jovens, por causas naturais, além do bastante conhecido fenômeno do infanticídio em diferentes momentos da história, e a Idade Média não é diferente. Quando reunimos todos esses elementos é possível pensar em um cenário em que esses fatores se cristalizam em relatos em que os sentimentos de culpa de cristãos (e medo de vingança) que eventualmente tenham matado suas próprias crianças (voluntaria ou involuntariamente) ou tomado as crianças de judeus⁷² para batizá-las e criá-las como suas vejam os *fantasmas* dos seus atos persegui-los projetando o sentimento de culpa para um grupo ao qual já eram imputadas outras culpas, como os judeus, os eternos bodes expiatórios.

O contexto do século XIII

- 44 O século XIII é marcado —do ponto de vista político e econômico— por uma grande expansão das redes de comércio, de ensino (e, portanto, de mobilidade sem precedentes) e, em alguns casos, de autoridade monárquica, ou tentativas nesse sentido, gerando muitas vezes descontentamento e reações contrárias, como foi o caso durante o reinado de Afonso X, entre outros monarcas. É também um contexto de insegurança crescente —decorrente, entre outros fatores, da cada vez mais visível derrota das Cruzadas— e isso gera um contexto extremamente propício, como destaca Julio Valdeón Baroque, para a busca de “bodes expiatórios”⁷³. O século XIII — dando continuidade a uma tendência que já vinha se afirmando desde o século XI —é um período de grande circulação de pessoas, mercadorias, ideias e relatos que acabam se reforçando mutuamente.
- 45 É nesse momento que Maria, a inimiga dos judeus⁷⁴, se torna mais visível, e, como afirma Miri Rubin, quanto mais Maria se torna visível, maiores são as chances de confronto entre cristãos e judeus⁷⁵. O século XIII marca também uma etapa decisiva na utilização das línguas vernáculas —e na intensificação dos conflitos religiosos—

incluindo diversas compilações dos milagres de Maria. A própria atuação de franciscanos e dominicanos, como “campeões de Maria e do antijudaísmo”⁷⁶.

46 E nesse contexto que os relatos de Matthew Paris —escritos em uma linguagem simples e com ilustrações— se inserem para desempenhar um papel importante na difusão dos estereótipos sobre os judeus, que juntamente com outras tendências importantes do século XIII (como a afirmação do sacramento da transubstanciação, a partir do IV Concílio de Latrão, que dá um papel central à hóstia consagrada nas crenças e práticas cristãs) vão contribuir para que as diversas mitologias sobre os judeus comecem a se fundir e tomar uma dimensão mais importante que nos séculos anteriores. Especialmente útil para pensar esse contexto e a análise de Gabrielle Spiegel sobre a relação dinâmica entre os escritores e os leitores (e ouvintes), entre o texto e o contexto, ou seja: como uma relação na qual os textos não são apenas produtos de um determinado contexto, mas também os seus produtores⁷⁷.

47 A questão da hóstia também pode ser pensada como um exemplo importante da questão da Inversão /Projeção, já que a hóstia obviamente não tinha nenhum significado para os judeus, mas a atribuição de uma importância imaginária desse objeto para eles servia para reforçar a sua importância real —em vias de consolidação— para a dogmática cristã da época⁷⁸. Nesse sentido cabe retomar a discussão, apresentada por Ludolf Pelizaeus na conferência de encerramento do II Workshop Interdisciplinar Brasil-Alemanha: Conflitos históricos e Superação da Violência, em novembro 2018⁷⁹, sobre a relação entre «*violence imaginaire et violence réelle*». Ao apresentar o tema “*Faire commémorer les Violences: La mémoire locale de la chasse aux sorcières en Allemagne*” o autor apresentou a questão de como a violência imaginada, atribuída às supostas bruxas, resultou em processos, condenações e violência real. Esse mesmo raciocínio pode ser aplicado aos judeus e às acusações fantasiosas levantadas contra eles, porém com resultados bem concretos. E essa é uma, entre outras tantas, semelhanças entre judeus e ‘bruxas’⁸⁰. Para compreender fenômenos desse tipo é importante compreender a importância das narrativas, tal como apontado por David Frankfurter. Embora tratando de uma outra temática —o uso de narrativas como parte de rituais de cura— o texto de Frankfurter mostra o quão importantes e eficazes são as narrativas enquanto elementos de união da comunidade⁸¹, além da sua estreita associação com mitos: “*those narratives that bind groups and sanction festivals, that convey myth in its broadest scopes*”⁸². No texto desse autor a ênfase é para o papel das narrativas em rituais de cura, mas é possível — não apenas para a Idade Média— pensar em inúmeros outros exemplos em que determinadas narrativas estão relacionadas com o uso da violência, seja para incitar ou para justificar. A análise de Miri Rubin é seminal nesse sentido:

*Let us think of narrative as a mode of organising events, unified by a plot, which follows movement from problem to resolution, from violation of order to restoration. Whole cultural systems are carried in myths, and myth is carried in rituals and through narratives. People act through narratives, and they remember through narrative.*⁸³

48 Se pensarmos no contexto específico de Afonso X e da produção das suas obras — literárias e jurídicas— o século XIII é também um período bastante conturbado, de reações ao projeto centralizador do monarca, do qual resulta o próprio alcance limitado da legislação ordenada por ele, e a ênfase colocada pelo rei na sua própria representação como “trovador de Maria”. Nesse sentido as possíveis contradições e ambiguidades entre as narrativas mais orientadas para modelos racionais —inspiradas, em grande parte, no direito romano— e narrativas mítico-religiosas podem ser fruto de

um governante dividido, pressionado por uma realidade conflituosa e agendas contraditórias.

Mitos

- 49 Para compreender melhor o funcionamento de narrativas como as que estamos discutindo (e dos medos, lendas e imagens que lhes são subjacentes, que as acompanham e reforçam) é necessário recorrer à ferramentas conceituais, tais como o conceito de *Arbeit am Mythos* de Hans Blumenberg⁸⁴. Em um texto de 2006, Chiara Bottici e Benoît Challand retomam esse conceito e o aplicam para a análise de um problema concreto e bem atual: os conflitos entre uma parte do mundo muçulmano e o que podemos esquematizar como o “Ocidente”. O fio condutor da discussão é a análise do livro de Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, de 1996. Mas a vitalidade/potencialidade da análise é visível porque ela serve também para repensar a relação entre cristãos e judeus em diferentes períodos, inclusive na Idade Média. E embora concordemos com Lars Fischer⁸⁵ no sentido de que os muçulmanos não são os novos judeus, podemos encontrar na análise de Bottici e Challand vários pontos que coincidem com os conflitos entre judeus e cristãos na Idade Média, bem como os estereótipos criados e seus meios de propagação. Nessa análise cabe destacar que os mitos não são apenas resultados de uma identidade pré-existente, mas também parte do mecanismo de criação dessa identidade, o que é ainda mais efetivo quando associado aos medos.
- 50 Assim, podemos destacar algumas questões centrais:
1. Os mitos surgem da necessidade de dar significado —*Bedeutsamkeit*— ao mundo: por exemplo, em relação ao ‘pano de fundo’ de muitos dos relatos associados ao assassinato ritual, como explicar a morte de uma criança, geralmente uma tragédia para a sua família,
 2. Como a realidade muda com o tempo, também os mitos adaptam-se às novas circunstâncias: ou, poderíamos dizer, acrescentam ‘novas camadas’ à velhas crenças, confundindo-as ou simplesmente sobrepondo-as. Assim, similarmente ao ‘conceito cumulativo de bruxaria’ formulado por Brian Levack, talvez seja possível pensar em um ‘antijudaísmo’ cumulativo (ou um ‘conceito cumulativo do judeu como inimigo’), em que às antigas críticas e crenças vão se somando novas,
 3. O mito é, portanto, um processo de “*continual work on a basic narrative pattern that changes according to the circumstances*”⁸⁶, e as narrativas são poderosas, como demonstra David Frankfurter⁸⁷.
- 51 Mas os mitos não são apenas narrativas (escritas ou orais), envolvem também outros campos como as artes, rituais, práticas sociais (podemos incluir aí as leis) que funcionam através de uma forma de condensar em poucas imagens uma determinada mensagem, que simplifica a realidade e cristaliza significados compartilhados por um grupo. Nesse caso, o “padrão narrativo básico” —e seus efeitos cumulativos— envolveria, no caso dos judeus:
- Desde o Império romano —judeus como mágicos e feiticeiros,
 - Desde o século IV —judeus como assassinos de Cristo e inimigos dos cristãos,
 - Desde século XII —judeus como praticantes de usura,
 - Desde o século XII —assassinato ritual,
 - Desde o século XIII —profanação da hóstia
 - Desde o século XIV —envenenamento dos poços

52 Essas diversas ‘camadas’ que se sobrepõe iriam, gradualmente, gerar a passagem do fenômeno do antijudaísmo para o antissemitismo, dentro do mecanismo: “mudanças quantitativas geram mudanças qualitativas” —presente tanto na lógica marxista quanto darwiniana, e narrativas com uma longa história— como é o caso das narrativas de assassinato ritual —tornam mais fácil compreender porque tantos autores enxergam um continuum direto entre a idade média e os períodos posteriores, o que justificaria, para eles, a aplicação do conceito de antissemitismo. Mas há, evidentemente, diferenças. Por exemplo: no século XIII - e em séculos anteriores —a prática de tirar crianças judias de seus pais para batizá-las⁸⁸ é um indício claro da ideia de que era a fé judaica— e não uma suposta ‘natureza’ judia —a fonte do erro/problema a ser combatido, como se torna evidente a partir da aplicação das chamadas leis de pureza do sangue, a partir do final da Idade Média⁸⁹. A própria preocupação que encontramos nas Siete Partidas —e no Fuero Real, por exemplo— no sentido de proteger os judeus convertidos —proibição de chamá-los de *tornadizo* etc.— tanto dos outros judeus quanto de cristãos, está de acordo com uma visão teológica na qual o batismo *limparia* os pecados e conferiria uma nova identidade; muito diferente da situação que encontramos na Península Ibérica do final do medievo e da Idade Moderna, em que a conversão não era suficiente e a mácula acompanhava os conversos por gerações, segundo Alejandro Morin o século XIII é decisivo no embate entre essas duas posições⁹⁰.

Uma conclusão provisória

- 53 E, voltando a Afonso X: o que essa análise nos permite compreender sobre esse rei sábio e, na maior parte do tempo, justo? Em primeiro lugar, que Afonso era, como todos somos, filho do seu tempo. Em segundo lugar, resta a preocupante constatação que mesmo um rei justo e sábio, cercado por sábios e médicos judeus, compartilhava com a maioria da população as mais grosseiras suspeitas contra eles e era tolerante com práticas que contrariavam o espírito das suas próprias leis, que pretendiam evitar os abusos e centralizar as práticas de justiça.
- 54 Talvez as aparentes contradições não fossem, como ocorre tão frequentemente entre os humanos, parte de processos ‘naturais’ e inconscientes, mas sim parte de um projeto em que o rei sábio quisesse mostrar —para diferentes públicos— diferentes visões sobre os judeus: para o público mais restrito, com acesso direto às leis, mostrar um rei bem informado (e preocupado) sobre os relatos da época, mas que pretende controlar a repressão a eventuais delitos, de acordo com o pensamento de centralização jurídica. Mas para o público mais amplo que tinha acesso às Cantigas, não necessariamente enquanto texto ou mesmo imagens, mas enquanto músicas, cantadas tanto na Corte quanto nas ruas, mostrar um rei devoto de Maria e, como ela, pouco simpático aos judeus, mas sem inserir os relatos mais pesados e virulentos —como os de assassinato ritual— que poderiam provocar ondas de violência que escapassem do controle do monarca.
- 55 Mas o que há em comum a essas diferentes obras —Cantigas e Siete Partidas— é a ideia do judeu como “passível de recuperação” via conversão, ou seja: ambas se situam ainda fora da esfera da noção de “limpeza de sangue” (cujos estatutos são posteriores) e também, portanto, da gradual passagem do antijudaísmo para o antissemitismo.

NOTAS

1. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001, p. 2483.
2. *Wahrig, Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh/München: Bertelsmann Verlag, 1991, p. 548.
3. Warren PETERSON, Noel GIST, "Rumor and Public Opinion", in: *The American Journal of Sociology*, 57 (2), 1951, p. 159-167, p. 159.
4. Muitos desses elementos se mantêm ainda nas Siete Partidas, vide Alejandro MORIN, *Pecado y Delito en la Edad Media: Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba: Del Copista, 2009, p. 216.
5. Um bom resumo sobre o assunto encontra-se em Paula FREDRIKSEN, Oded IRSHAI, "Christian anti-judaism: polemics and policies", in: KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. 4, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 977-1034.
6. Entre outros textos que resumem a problemática, ver David NIRENBERG, "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval", *Edad Media: Revista de historia*, 3, 2000, p. 39-60; Constanza CAVALLERO, *Los enemigos del fin del mundo: judíos, herejes y demonios en el "Fortalitium fidei" de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*, Buenos Aires: Miño y Davila, 2016, p. 34-67; George FREDRICKSON, *Racism. A Short History*, Princeton: Princeton University Press, 2002.
7. Rodrigo LAHAM COHEN, "Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media", *Conceptos Históricos* 2, 2016 p. 12-39.
8. Ver, entre outros, C. ROTH, "The Feast of Purim and the Origins of the Blood Accusation", *Speculum, A Journal of Medieval Studies* 8-4, 1933, p. 520-526; HOROWITZ, *Reckless Rites. Purim and the Legacy of Jewish Violence*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2006; Norman ROTH, verbete *Ritual Murder*, in: ROTH, N. (Ed.), *Medieval Jewish Civilization*, 2003: 566 ; STEBNICKA, "The incident at Inmestar: jews and christians at the beginning of the fifth century", *Scripta Judaica Cracoviensia* 12, 2014, p. 47-57.
9. *CTh XVI 8,18 = CJ I 9,11*. Referência a Esther 7:10: "Then Harbonah, one of the eunuchs attending the king, said: 'There is a gallows fifty cubits high at Haman's house. He had it built for Mordecai, who gave the report that saved the king'. 'Hang him on it!' declared the king. So they hanged Haman on the gallows he had prepared for Mordecai."
10. HOROWITZ, *op. cit.*; YUVAL, *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley - Los Angeles - Londres: University of California Press, 2006.
11. Rodrigo LAHAM COHEN, "¿Qué hacer con la verdad (nuestra)? *Pasque di sangue*, las acusaciones de crimen ritual contra los judíos y los peligros de una metodología errónea", *Rey Desnudo. Revista de libros* 13, 2018, p. 237-262.
12. ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Mestre Jou, 1962, verbete "projeção", p. 767-268, p. 768.
13. Sophie MENACHE, "Matthew Paris's attitudes toward Anglo-Jewry", *Journal of Medieval History* 23-2 (2), 1997, p. 144.
14. Géraldine HENG, "England's Dead Boys: Telling Tales of Christian-Jewish Relations Before and After the First European Expulsion of the Jews", *MLN, Comparative Literature Issue: De Theoria* 127 (5), 2012, p. 554-585.
15. Ronnie Po-Chia HSIA, *The myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven, Londres: Yale University Press, 1988, p. 43s.
16. Cybele Crossetti de ALMEIDA, "Luckard's Secret oder: Geheimnis und Skandal in der Kölner Führungsschicht". In: *Das Mittelalter, Perspektiven mediävistischer Forschung*, 2020 (no prelo), p. 2. As reações às acusações de assassinato ritual e envenenamento dos poços pelos judeus são potentes exemplos disso, vide, entre outros, Jody ENDERS, "Dramatic Rumors and Truthful

Appearances. The Medieval Myth of Ritual Murder by Proxy", in: Veronique CAMPION-VINCENT (Hg.), *Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend*, New York 2005, p. 15-29.

17. Bernard SERGENT, "Sur l'inversion mythique: l'exemple de Korê et Baldur", *Revue de l'histoire des religions* 212-2, 1995, p. 131-143, p. 133.

18. Sigmund FREUD, *Uma neurose demoníaca do século XVII*. [1922/23], Rio de Janeiro: Imago, 1987, p. 110.

19. Agradecemos essas considerações a Fernando PONZI FERRARI, cuja tese *Nós somos Legião: a imagem latina dos habitantes do Extremo Oriente e da África dos séculos finais da Idade Média (XIII-XV)*, defendida na UFRGS em julho de 2019 contribuiu com algumas das reflexões teóricas para esse trabalho.

20. Miri RUBIN, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

21. Comunistas reais e imaginários... Não por acaso a perseguição perpetrada principalmente contra artistas americanos nos anos 50 pelo senador Joseph McCarthy (o movimento chamado Macarthismo, ou McCarthyism em inglês) é comumente considerada um processo de caça às bruxas, como foi o caso do escritor Arthur Miller, que em 1953 em sua peça *Caça às bruxas* (em inglês: *The Crucible*) havia criticado o incitamento da era McCarthy, sendo convocado a comparecer perante a comissão em 1956, condenado a prisão em maio de 1957, além de pagamento de multa e retenção do passaporte. O veredicto contra ele só foi revogado em 1958, após a morte de McCarthy. Vide Rainer LÜBBREN, Arthur MILLER, *Friedrichs Dramatiker des Welttheaters* 19, Hannover: Friedrich Verlag, 1969, p. 8-10.

22. Carine JOHNSON, "Idoltrous Cultures and the Practice of Religion", *Journal of the History of Ideas* 67 (4), 2006, p. 597-622.

23. *Ibid.*, p. 609-610.

24. *Ibid.*, p. 611.

25. David ARKEL, *The Drawing of the Mark of Cain, A Socio-Historical Analysis of the Growth of Anti-Jewish Stereotypes*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009, p. 15s. Mas é importante salientar que a crítica à usura não se limitava aos judeus, assim como a posterior acusação de envenenar os poços, que também era atribuída aos leprosos e, em alguns casos, aos judeus, vide David NIRENBERG, *Communities of violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 110s. No caso da usura o Título das Constituições de Melfi (sobre as punições para os usurários, Título VI do Livro I) trata de usurários de modo geral, além de questões como heresias. E, mais significativo, a proibição - e punições - não se aplicariam aos judeus: "We exempt the Jews from the force of our present constitution. It cannot be maintained that usury is illicit for them", James M. POWELL, *The Liber Augustalis or Constitutions of Melfi promulgated by the Emperor Frederick II for the Kingdom of Sicily in 1231*, University of Syracuse, 1971, p. 11-12. Neste sentido vide também Thea BUYKEN, *Die Constitutionen von Melfi und das Jus Francorum* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1973, p. 20.

26. Há uma bibliografia gigantesca sobre esse tema, fazemos referência aqui apenas a alguns dos textos que consideramos mais importantes sobre o tema, por exemplo: Gavin I. LANGMUIR, "Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder", *Speculum*, 59-4, 1984, p. 820-846; Robert CHAZAN, "The Blois Incident of 1171: A Study in Jewish Intercommunal Organization", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 36, 1968, p. 13-31.

27. Hillel Kieval estuda relatos no século XIX e XX na Hungria, Áustria e Alemanha, vide Hillel J. KIEVAL, "Antisemitismo ou savoir social? Sur la genèse du procès moderne pour meurtre rituel", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49^e année (5), 1994, p. 1091-1105. Harriet Murav analisa uma acusação —e seus desdobramentos— em Kiev, no século XX! Vide Harriet MURAV, "The Beilis Ritual Murder Trial and the Culture of Apocalypse", *Law & Literature*, 12 (2), 2000, p. 243-263.

28. Dwayne CARPENTER, *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas, 7.24 "De los judíos"*, Boston College, 1986.

29. Samuel PARSONS SCOTT, Robert I. BURNS (éd. et trad.), *Las Siete Partidas (Volume 5) Underworlds: The Dead, the Criminal, and the Marginalized (Partidas VI and VII)*, University of Pennsylvania Press, 2001, aqui p. XXs. Mas judeus e muçulmanos não eram percebidos e tratados da mesma maneira; além da introdução dessa edição p. XXVI vide também *Id.*, “Jews and Moors in the ‘Siete Partidas’ of Alfonso X the Learned; a background perspective”, in: Roger COLLINS; Anthony E. GOODMAN (dir.), *Medieval Spain: culture, conflict, and coexistence. Studies in honour of Angus MacKay*. Houndmills, 2002, p. 46-62.
30. Stéphane BOISSELLIER, “De la différenciation sociale a la minoration en passant par les régulations sociales, quelques propositions”, in: S. BOISSELLIER, F. CLÉMENT, J. TOLAN (dir.), *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 15-48, p. 35.
31. Albert BAGBY, “The Jew in the Cantigas of Alfonso X, El Sabio”, *Speculum*, 46-4, 1971, p. 670-688.
32. Lei nr. 2: “En qué manera deven fazer su vida los judíos mientras bivieren entre los cristianos e cuáles cosas non deven usar nin fazer segund nuestra ley e qué pena merescen los que contra esto fizieren.”
33. “el día del Viernes Santo ningun judío non sea osado de salir de su barrio, mas que estén y encerrados fasta el sábado en la mañana. E si contra esto fizieren, dezimos que del daño e de la desonra que de los cristianos rescibiesen, entonces non deven aver ninguna emienda”.
34. Pensamos ser interessante salientar que bem antes do Concílio de Latrão, já no século VI, certos cânones proibiam os judeus de mostrarem-se publicamente durante a Semana Santa. Em geral, entende-se que a medida objetivava evitar a violência cristã contra os judeus e, dessa forma, evitar as desordens públicas. Podemos sugerir, como fez Horowitz, que a lei procurava evitar que os judeus provocassem os cristãos, ainda que esta análise seja menos verossímil. No texto do Concílio de Mâcon (581-583), c. 14:
Ut Iudaeis a cena Domini usque prima pascha secundum edictum bonae recordationis domini Childeberti regis per plateas aut forum quasi insultationis causa deambulandi licentia denegetur et ut reverentiam cunctis sacerdotibus Domini vel clericis impendant nec ante sacerdotes consessum nisi ordenati habere praesumant.
- Qui si facere fortasse praesumpserit, a iudicibus locorum, prout persona fuerit, distringatur.*
- Um cânone similar havia sido enunciado anteriormente em Orléans III (538 d.C.), c. 33.
35. Contrariamente à opinião difundida entre não especialistas, a cúria romana nunca endossou a acusação de assassinato ritual.
36. Brillantemente analisado por Emily Rose, vide ROSE, E. M. *The murder of William of Norwich*, Oxford University Press: Nova Iorque, 2015.
37. Claude Gauvard apresenta a associação entre rumores e opinião pública na Idade Média, vide, por exemplo, Claude GAUVARD, “Qu’est-ce l’opinion avant l’invention de l’imprimerie?”, in: C. Gauvard, A. Corbin et al. (dir.), *L’Opinion. Information, rumeur, propagande*, Nantes: Éditions Pleins Feux, 2008.
38. A SNA constitui-se em um instrumento direcionado para a busca, sistematização e análise de relações dentro de uma rede por onde circulam indivíduos, grupos, informações. Para uma introdução à SNA, ver Marcelo Kurath SILVA, Rui Jr. ZANATA, “Diz-me com quem andas, que te direi quem és: uma breve introdução à análise de redes sociais”, *Revista USP*, 92, São Paulo, 2012, p. 114-130. Para exemplos de aplicação na análise de documentos históricos e literários vide Ana L. C. BAZZAN, Silvio R. DAHMEN, Robert GRAMSCH, “Community detection in the network of german princes in 1225: a case study”, *Complex Networks VIII: proceedings of the 8th Conference on Complex Networks*, Dubrovnik, 2017, p. 193-200.
39. MENACHE, “Matthew Paris's attitudes toward Anglo-Jewry”, art. cit., p. 142. Sophia Menache é especialmente importante porque, ao analisar a *Chronica majora* de Matthew Paris, ela destaca uma certa ambiguidade no autor em relação aos judeus —como Bagby identifica em Afonso X.

Mas a contribuição mais importante de Menache reside na identificação do papel de Matthew Paris— também apontou Gavin Langmuir— como um autor que consagrou a fórmula clássica da acusação de assassinato ritual (p. 149), criando um modelo que pode ser apropriado e retrabalhado, como no caso da disputa de Felipe, o belo, contra os Templários, que ela resume em três eixos: o insulto a Jesus, rituais praticados em segredo e por uma seita ou um grupo de conspiradores (p. 150).

40. Ronnie Po-Chia HSIA, *The myth of Ritual Murder*, p. 2. A tendência na historiografia é situar o primeiro relato escrito na Inglaterra, mas há algumas exceções, como Dominique Iogna-Prat que menciona um suposto primeiro caso na Alemanha, em 1140, Dominique IOGNA-PRAT, “Pode-se falar de anti-semitismo medieval?”, *Signum, Revista da ABREM*, 2002, p. 71-86, p. 80.

41. HSIA, *op. cit.*, p.3.

42. Com exceção da menção nas Siete Partidas, que estão sendo discutidas aqui, mas nesse caso trata-se de uma fonte normativa, e não narrativa, o que tem implicações que serão discutidas adiante.

43. Vide, por exemplo, Adriano DUQUE, “Staging martyrdom in the trial of El Niño de La Guardia”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 10 (1), 2016, p. 88-105.

44. Julio Valdeón BARUQUE, *El chivo expiatorio: judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Ámbito, 2000, p. 36s.

45. Sobre a função de propaganda das obras afonsinas vide Marina KLEINE, "El carácter propagandístico de las obras de Alfonso X", in: *De Medio Aevo*, Vol. 4, No. 2 (2013), p. 1-42, disponível em <http://www.capire.es/eikonimago/index.php/demedioaevo/article/view/87>.

46. Cantiga 85, linhas 32-35. As passagens citadas no presente artigo foram retiradas da Walter METTMAN (Ed.). Alfonso X o Sábio. *Cantigas de Santa María*, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 4 vols, 1959-1972.

47. *Ibid.*, Cantiga 286, linhas 30-32.

48. Cantiga 12, linhas 17-18.

49. *Ibid.*, Cantiga 6, linhas 9-10.

50. Com relação às cantigas que possuem judeus como protagonistas, algumas narram a conversão ao cristianismo após um judeu recorrer a ajuda de María e ser socorrido por ela. São exemplos as cantigas 4, 25, 85, 89, 107, 108, conforme numeração do códice T.

51. METTMAN (éd.), *op. cit.*, cantiga 12, linhas 4-5.

52. Paulino RODRIGUEZ BARRAL, “La dialéctica texto-imagen: A propósito de la representación del judío en las Cantigas de Santa María de Alfonso X”, *Anuario de Estudios Medievales*, 37-1, 2007, p. 213-243; E. FIDALGO FRANCISCO, “Consideración social de los Judíos a través de las Cantigas de Santa María”, *Revista de Literatura Medieval*, 8, 1996, p. 91-103 e BAGBY, art. cit., p. 670-688.

53. CARPENTER, *op. cit.*, na nota correspondente - na p. 114 —o autor remete à edição das CSM de W. METTMANN e menciona ainda o texto de BAGBY, art. cit., sendo que tal menção não existe em nenhum dos dois.

54. Outras cantigas de temática judaica, presentes nas CSM, são encontradas em obras anteriores. É o caso da cantiga 2, 4, 6, por exemplo, presentes nas obras *Milagros de Santa María*, de Gonzalo de Berceo (XIII) e *Les Miracles de Nostre-Dame*, de Gautier de Coincy (XII). A circulação desses temas — dentro e fora da Península Ibérica— é também atestada por outras cantigas, como a de número três, que conta a lenda de Teófilo e seu pacto com o demônio (com ou sem intermediação de judeus) que aparece em Vincent de Beauvais, na *Legenda Aurea* (de Voragine), Gonzalo de Berceo, Gautier de Coincy e William of Malmesbury, entre outros; vide o levantamento completo no banco de dados das CSM da Universidade de Oxford: http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=poemdata_view&rec=3. Para uma discussão sobre os usos —semelhanças e diferenças— e apropriações poéticas de algumas dessas narrativas vide Santiago DISALVO, “Algunas notas sobre la presencia de elementos tipológicos o figurativos en los Milagros de Gonzalo de Berceo y en las Cantigas de Santa María de Alfonso X”, *Revista do CESP*, t. 29 (42), 2009, p. 59-87.

55. Cantiga 12, linhas 16-19.
56. *Ibid.*, linhas 31-33.
57. Gisela ROITMAN, "Alfonso X, el rey sabio ¿tolerante con la minoría judía? Una lectura emblemática de las Cantigas de Santa María". In: *Emblemata*, 13 (2007), p. 31-177, p. 109.
58. Há inúmeras representações nesse sentido, vide, por exemplo, Zefira-E. ROKEAH, "Drawings of Jewish interest in some Thirteenth Century English public records", *Scriptorium*, 26 (1), 1972, p. 55-62, especialmente p. 61.
59. Umberto ECO, *Arte e Beleza na Estética Medieval*, Rio de Janeiro: Record, 2010.
60. Miri RUBIN, *Emotion and Devotion. The meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*, Budapest - New York: Central European University Share Company, 2009, p. 60.
61. Essa estória reproduz um relato de origem grega, registrado por Evagrius Scholasticus de Antioquia (ca. 526-600) e que teria sido retomado posteriormente por Gregório de Tours, e, após um longo percurso, sendo incorporada também nas Cantigas de Santa María, vide RUBIN, *Gentile Tales*, p. 8 e 15.
62. BAGBY, art. cit., p. 678.
63. Por centralização, no entanto, não entendemos, como Inés Fernández-Ordóñez, que Afonso X tenha sido um defensor da "monarquia absoluta", afirmação que consideremos exagerada e anacrônica; vide Inés FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, "Evolución del pensamiento alfonsí y transformación de las obras jurídicas e históricas del Rey Sabio", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, 2000, p. 263-283; vide especialmente p. 274 e 282. Embora seja possível concordar com essa autora quanto à relação entre: "el vasto proyecto cultural alfonsino [...] [y] sus labores de gobernante" (*ibid.*, p. 263), exatamente por ser tão vasta essa obra deve ser analisada em detalhe, e é passível de conter ambiguidades e mesmo contradições, eventualmente não intencionais, mas talvez pensadas enquanto tal por dirigirem-se a públicos diferentes, com diferentes objetivos. Sobre esse tema há uma vasta e diversificada bibliografia, por exemplo, Irina Nanu identifica no projeto afonsino, assim como no dos Hohenstaufen, uma "interpretación monárquica y centralista del derecho romano y del ideario político tomista y aristotélico"; Irina NANU, *La Segunda Partida de Alfonso X el Sabio y la Tradición de los Specula Principum*, Tese de doutorado, Valência, 2013, p. 98-99. Para uma discussão sobre as implicações sociais e políticas desse projeto centralizador vide Cybele C. ALMEIDA, "Legislar para o bem comum: direito e centralização política em Afonso X", *Biblos* 21, 2007, p. 9-31. Para as reações nobiliárquicas, contrárias ao projeto centralizador, vide o excelente texto de Yolanda IGLESIAS e David NAVARRO, "Estrategias legislativas de Alfonso X en las Siete Partidas y la revuelta nobiliaria (1272-1273)", *Studia Iberica et Americana: Journal of Iberian and Latin American literary and cultural studies*, Issue 1 (3), 2016, p. 427-448.
64. BAGBY, art. cit., p. 678.
65. HENG, art. cit., p.561.
66. David NIRENBERG, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 224s.
67. *Ibid.*, p. 225. Importante também para essa discussão é o questionamento de Barbara Hanawalt sobre algumas das premissas de Philippe Ariès, vide Barbara HANAWALT, *Growing up in medieval London: the experience of childhood in history*, New York, Oxford: Oxford university press, 1993, p. 7s. Importante também é o trabalho de Claude GAUVARD que discute o topos assassinato de crianças e afirma que *Child murder became one of the most feared crimes (...). Up until the French Revolution the theme of kidnapped and devoured children was one in a long series of collective fears that blended together fact and rumor*, Claude GAUVARD, "Fear of Crime in Late Medieval France", in: Barbara HANAWALT, David WALLACE (Ed.), *Medieval Crime and Social Control*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999, p. 1-48, p. 17. A autora não discute as implicações contra os judeus, mas sim o uso políticos dessas acusações, por exemplo durante a guerra dos Cem Anos e na guerra civil entre Armagnacs e Borguinhões, vide *idem, ibidem*, p. 16s.

68. Vide Michael MENZEL, “Die Kinderkreuzzüge in geistes- und sozialgeschichtlicher Sicht”, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, Volume 55 (1999), p. 117-156. Para uma discussão sobre as categorias de “infância” e “criança” como construções culturais, variáveis conforme o contexto, vide Chloe BUCKLEY, “Hatch up in Villanie and Witchcraft’: Historical, Fictional, and Fantastical ‘Recuperations’ of the Witch Child”. In: *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, Vol. 3, (1), Special Issue: Capturing Witches (2014), p. 85-109, aqui p. 88. Essa mesma autora faz referência à crítica de Arthur Miller ao macartismo em *The Crucible*, afirmando que: “Witches often become symbols of the persecuted ‘other’, the marginalized outsider, and serve as a warning about prejudice and society’s propensity to punish its most vulnerable.” (*ibid*, p. 87), embora nessa obra as crianças —adolescentes— desempenhem um papel que não é exclusivamente como vítimas
69. Wolfgang BEHRINGER, “Kinderhexenprozesse: Zur Rolle von Kindern in der Geschichte der Hexenverfolgung”, in: *Zeitschrift für Historische Forschung*, Vol. 16 (1), 1989, p. 31-47, p. 33.
70. RUBIN, *Gentile Tales*, p. 24s., e 77s.
71. RUBIN, *Emotion and Devotio*, a esse respeito vide especialmente páginas 85 e 86.
72. Anita Novinsky menciona uma crônica de Samuel Usque, do século XVI, por ocasião da expulsão dos judeus de Portugal em que o rei João III teria ordenado “que se tirasse dos pais os filhos de 2 a 10 anos”, e que, para escapar da conversão forçada, “muitos se mataram e outros mataram seus próprios filhos para que não vivessem na idolatria”, Anita NOVINSKY, Um tribunal para os judeus. In: Ieda GUTFREIND, Fábio KUHN (Org.), *Cristãos-novos e inquisição na América meridional*. Porto Alegre: Est, 2011, p. 19-29, p. 21 e 22.
73. Julio VALDEONE BARUQUE, *El chivo expiatorio: judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid, 2000.
74. Também sobre esse tópico há uma bibliografia abundante. Vide, por exemplo, Johannes HEIL, (Ed.), *Maria - Tochter Zion. Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2001.
75. RUBIN, *Emotion and Devotio*, p. 67.
76. Vide, especialmente, Jeffrey COHEN, *The Friars and the Jews: Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca, New York and London: Cornell University Press, 1983.
77. Gabrielle M. SPIEGEL, *The Past as Text: The theory and practice of medieval historiography*, John Hopkins University Press: Baltimore e Londres, 1997, p. 8.
78. Paul JOHNSON, *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 219. O mesmo raciocínio de perversão/inversão das crenças cristãs é encontrado, segundo Edwards Peters, nas acusações contra os cavaleiros Templários, que desrespeitariam sacramentos, praticando idolatria e atos lascivos, além de encontros noturnos secretos, vários dos elementos posteriormente associados ao sabá, vide Edward PETERS, *The magician, the witch and the law*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, p. 127. Sobre o sabá como uma “missa invertida” vide Robert MANDROU, *Magistrados e feiticeiras na França do século XVII*, São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 66.
79. Texto ainda inédito. Sobre o workshop vide: <https://www.ufrgs.br/nem/ii-workshop-interdisciplinar-brasil-alemanha-conflitos-historicos-e-superacao-da-violencia-2/>
80. Para uma aproximação geral ao tema vide Carlo GINZBURG, *História noturna: Decifrando o Sabá*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001
81. David FRANKFURTER, “Narratives That Do Things”, in: Sarah Iles JOHNSTON (dir.), *Religion: Narrating Religion*, Farmington Hills, MI: Macmillan Reference USA, 2017, p. 95-106.
82. *Ibidem*, p. 97.
83. RUBIN, *Gentile Tales*, p. 2-3.
84. Hans BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. A primeira edição é de 1979.
85. Lars FISCHER, “Is the study of Jewish-Christian relations in Europe still important?”, in: *East European Jewish Affairs* 43, 3 (2013), 332-341, p. 333.

86. Chiara BOTTICI, Benoît CHALLAND, “Rethinking Political Myth: The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy”, in: *European Journal of Social Theory* 9 (3), p. 315–336, p. 318.

87. FRANKFURTER, art. cit., *passim*.

88. Prática proibida tanto no Meissener Rechtsbuch (do século XIV) quanto no chamado Johannes Purgoldts Rechtsbuch do século XVI, com uma exceção prevista nesse último: no caso de uma criança judia estar morrendo, não seria considerado ilegal batizá-la mesmo contra a vontade dos seus pais, vide Guido KISCH, “Jewry Law”, in: *Medieval Germany. Laws and Court Decisions concerning Jews*, Originalmente New York: American Academy for Jewish Research, 1949; reedição: The Lawbook Exchange, 2016, respectivamente p. 86, 114 e 116. Mas havia vozes discordantes, como aponta Hsia, ao mencionar um caso desse tipo em Freiburg, no século XVI, mas envolvendo antigas disputas legais a questão do entendimento dos judeus como *servi camerae*: HSIA, *op. cit.*, p. 112s. Vide também Willy COHN, *Juden und Staufeu in Unteritalien und Sizilien*, Scientia Verlag Aalen, 1978, p. 12s.

89. A esse respeito vide, por exemplo, Rica AMRÁN, “De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: la génesis de los estatutos de limpieza de sangre”, in: R. AMRÁN (dir.), *Autour de l'Inquisition*, Paris: Université de Picardie-Indigo, 2002, p. 33-56.

90. Alejandro MORIN, *Pecado y Delito*, p. 309s.

RESUMOS

En este trabajo analizaremos el modo en el que los judíos fueron tratados en las *Siete Partidas* y en las *Cantigas de Santa María*, ambas obras producidas en la corte de Alfonso el Sabio. Veremos, en una primera parte, el carácter contradictorio de ciertas definiciones sobre los judíos en las *Partidas*. Resaltaremos, sobre todo, el trato que recibió la acusación de crimen ritual en el texto, hecho que pone de relieve la rápida difusión del mito nacido en Norwich en el siglo XII. El análisis será llevado a cabo a través de distintas herramientas entre las cuales se destacan los conceptos de proyección e inversión. También cotejaremos las vinculaciones entre la ley destinada al crimen ritual en las *Partidas* con algunas *Cantigas* en las cuales el tema es, si bien indirectamente, sugerido. El contraste entre la búsqueda de orden observada en las *Partidas*, incluso cuando se enfrentan a acusaciones de crímenes rituales, en comparación con la violencia desordenada contra los judíos presentes en las *Cantigas* es visible, incluso cuando se usa para otros presuntos delitos menos importantes que la acusación de asesinato ritual.

Dans ce travail, nous analyserons la manière dont les Juifs ont été traités dans les *Siete Partidas* et dans les *Cantigas de Santa María*, deux œuvres produites à la cour d'Alfonse le Sage. Nous verrons, dans un premier temps, le caractère contradictoire de certaines définitions des Juifs dans les *Partidas*. Nous soulignerons surtout le traitement réservé à l'accusation de crime rituel dans le texte, un fait qui met en lumière la propagation rapide du mythe né à Norwich au XII^e siècle. L'analyse sera réalisée à travers différents outils parmi lesquels se détachent les concepts de projection et d'inversion. Nous comparerons également les liens entre la loi sur le crime rituel dans les *Partidas* avec certaines *Cantigas* dans lesquelles le sujet est suggéré indirectement. Le contraste entre la recherche de l'ordre observée dans les *Partidas* — même lorsqu'elle s'oppose à des accusations de crimes rituels — est visible par rapport à la violence désordonnée contre les juifs présents dans les *Cantigas*; et ce même alors lorsqu'elle est utilisée pour d'autres délits présumés moins importants que l'accusation de meurtre rituel.

ÍNDICE

Palabras claves: Siete Partidas, Cantigas de Santa María, anti-judaísmo, imágenes, mitos y rumores, Afonso X, el Sabio

Mots-clés: Siete Partidas, Cantigas de Santa María, anti-judaïsme, images, mythes et rumeurs, Alphonse X, le Sage

AUTORES

CYBELE CROSSETTI DE ALMEIDA

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

RODRIGO LAHAM COHEN

Universidad de Buenos Aires /Universidad Nacional de San Martín

YURI LEONARDO ROSA STELMACH

Universidade Federal do Rio Grande do Sul