

AFONSO, O SÁBIO, E OS MOUROS: UMA LEITURA DAS *SIETE PARTIDAS*

José Rivair Macedo

RESUMO

O artigo examina o tratamento reservado aos muçulmanos nas *Siete Partidas*, particularmente em sua última parte, reservada aos judeus e mouros. Os dados ali contidos são confrontados com as disposições constantes no *Fuero Real* e demais *fueros* castelhanos, bem como em documentação de chancelaria. O objetivo é examinar o estatuto jurídico particular dos mudéjares, quer dizer, dos muçulmanos que permaneceram em Castela sob domínio cristão.

A vitória da coligação chefiada por Afonso VIII de Castela e Pedro II de Aragão contra os contingentes de guerreiros magrebinos e hispano-muçulmanos conduzidos pelo emir Abu Abd Allah Muhammad al-Nasir na batalha de Las Navas de Tolosa, ocorrida nas proximidades de Sierra Morena, em 16/07/1212, acelerou o processo da Reconquista de territórios peninsulares aos mouros, pondo fim ao império afro-europeu erigido pelos almorávidas e almoôdas - do norte da África¹. Esta alteração substancial no jogo de forças em curso nos territórios peninsulares teve consequências determinantes na constituição dos reinos cristãos e exigiu, da parte de seus governantes, um grande esforço para a reorganização das áreas incorporadas, bem como providências imediatas com respeito às populações colocadas sob seu jugo.

No que respeita ao reino de Aragão, coube a Jaime I, o Conquistador (1213-1276), concluir o sucesso logrado pelo pai em Las Navas de

José Rivair Macedo é Professor Adjunto do Departamento de História e Professor do PPG em História da UFRGS.

O presente trabalho integra o projeto de pesquisa *Entre a Cruz e o Crescente: os afro-muçulmanos e a Península Ibérica nos séculos XIII e XIV*, agraciado com Bolsa de Produtividade em Pesquisa pelo CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

Tolosa. Sob seu reinado, os domínios da coroa foram largamente ampliados com a conquista de emirados nas Ilhas Baleares - Majorca em 1229 e Minorca em 1232 – e com a conquista de importantes territórios situados nos reinos de taifas de Valência e Múrcia, entre 1232 e 1245². A expansão acarretou sucessivas operações militares, mobilizadas com o fim de efetivar a conquista e evitar sublevações das populações dominadas. Morreu justamente em batalha para conter uma das mais duras revoltas de mouros no reino de Valência³.

Quanto ao reino de Castela, a consolidação da Reconquista ocorreu sob o reinado de Fernando III, o Santo (1217-1252). Este liderou pessoalmente, ou junto com o filho – o infante Afonso -, uma série de campanhas com o intuito de submeter os governantes hispano-mouros dos reinos de taifas da Estremadura e Andaluzia após o esfacelamento do império almoada. Entre pactos, submissões voluntárias ou forçadas e expedições militares bem sucedidas, grande número de praças fortes e cidades caíram sob domínio castelhano entre 1224 e 1248. Contando com o apoio de ordens militares, milícias nobiliárquicas e contingentes fornecidos pelos Conselhos urbanos, teve sucesso nas campanhas contra Baeza e Ubeda em 1224, contra Mérida e Badajoz em 1230, Córdova em 1236, Múrcia em 1243 e Jaen em 1246, enquanto o jovem Afonso entrou vitorioso em Sevilha em 1248⁴.

Deste modo, quando Afonso X, o Sabio, sucedeu ao pai no trono de Castela, tinha diante de si vastos domínios a serem administrados, e questões de natureza diversa a serem resolvidas. Dividido entre os problemas internos de um governo conturbado por revoltas nobiliárquicas; entre o sonho frustrado da eleição ao trono do Sacro Império Romano Germânico; e entre revoltas das populações recém-conquistadas, o rei esteve à frente de um amplo movimento cultural de inspiração laica no qual encontravam-se envolvidos letrados judeus, cristãos e muçulmanos encarregados de organizar e traduzir obras de proveniência greco-romana, islâmica e hebraica, reapropriadas em perspectiva cristã, ou então dedicados à elaboração de crônicas, ordenações jurídicas e obras sapienciais de interesse geral⁵. A esse universo cultural, que teve por veículo de difusão textos em prosa escritos em vernáculo - *romance* -, e que abrangeu diversas áreas do saber (direito, geografia, história, poesia, astronomia), o estudioso Francisco Márquez Villanueva convencionou denominar “conceito cultural alfonsino”⁶.

Com o intuito de promover a unidade em torno do reino de Castela, o próprio rei dedicou-se a elaborar textos históricos de grande envergadura que vieram a servir de modelo para a história oficial dos reinos cristãos,

tais como a *Estoria de España* e a *General Estoria*. Mas a obra de maior notoriedade coube aos letrados de seu *scriptorium*, a quem foi destinada a tarefa de compilar os costumes jurídicos vigentes no reino e na Cristandade. Desta obra imensa, destacam-se a elaboração do *Fuero Real*, concluído em 1255, do *Setenario* e do *Espéculo*, colocados por escrito entre 1255 e 1259, e, finalmente, da mais importante obra legislativa alfonsina, as *Siete Partidas*, iniciada por volta de 1256 e concluída, segundo parece, em 1290, sob o reinado de Sancho IV, o Bravo. No presente estudo, temos a intenção de apontar algumas questões relativas aos muçulmanos, extraídas principalmente deste último código legislativo.

OS MOUROS E A RECONQUISTA

Como já foi sobejamente apontado por especialistas em direito castelhano medieval, os livros das *Partidas* não se propunham a ser um código de leis com fins práticos ou imediatos. Eram antes um tratado jurídico de grande envergadura, no qual confluíam elementos do direito romano, do direito canônico e dos costumes legais vigentes – extraídos dos *fueros* municipais. O intento de unificar os procedimentos legislativos apresentou-se já no *Fuero Real*, elaborado no princípio do reinado de Afonso, e no *Especulo*, que, segundo parece, teria sido um esboço preparatório das *Partidas*. Aqui, não nos interessa entrar na discussão a respeito da cronologia destas obras, nem em suas aproximações ou distanciamentos, enfim, em suas especificidades formais⁷. Fixaremos a atenção nas *Partidas* porque, salvo engano, trata-se do primeiro código legislativo ibérico a dedicar uma parte especial aos muçulmanos.

Para o que nos interessa diretamente, parece significativo assinalar o fato de que, embora as *Partidas* tenham introduzido esta importante inovação, qual seja, o reconhecimento da existência de grupos minoritários portadores de características distintas da comunidade cristã, o lugar reservado aos judeus e muçulmanos tenha sido sua última parte, justamente aquela na qual são tratadas questões relativas ao direito penal. Isto nos indica de imediato a natureza das disposições ali contidas. Em outros termos, ambos os grupos são referenciados em artigos contendo restrições de direito ou impedimentos legais, sendo desta maneira aproximados aos hereges, apóstatas, infames e transgressores da lei cristã, embora não se confundissem com estes últimos porque não eram batizados e devido ao reconhecimento formal da diferença religiosa.

No prólogo do título 25 da *Sétima Partida*, reservado aos mouros,

estes são identificados como adeptos da crença segundo a qual Maomé teria sido profeta e emissário de deus. A este líder espiritual o legislador nega tal grau de santidade, considerando-o, junto com seus crentes, ofensores à verdadeira crença e ao verdadeiro deus, isto é, o deus dos cristãos. Daí que, na introdução, sejam qualificados de “nescios” e “cegos”. A seguir, o redator preocupa-se em identificar a origem e significado da palavra “mouro”, bem como as condições nas quais os “infiéis” poderiam viver junto com os cristãos. Consta que *moro*, na língua vulgar, seria o correspondente do vocábulo latino *sarracenus*. Valendo-se de um jogo de associação semântica, afirma ser este nome derivado de Sara, a mulher livre de Abraão, ponderando entretanto que a linhagem dos mouros não descende dela, mas de Agar, a escrava com a qual o patriarca bíblico gerara Ismael. Haveriam duas espécies de mouros: aqueles que não acreditavam no Velho e no Novo Testamento, e aqueles que receberam os cinco livros de Moisés mas negaram a fé nos profetas – os samaritanos.

É possível extrair deste introito alguns elementos gerais da ideologia cristã expressa nos textos alfonsinos. Em primeiro lugar, cabe notar a preocupação em demonstrar a anterioridade do cristianismo em face do islamismo e a origem do islão nas tradições judaicas. Na realidade, a aproximação entre os termos *moro* e *sarraceno* com Sara permitia identificar a origem comum das duas crenças. Dwaine Carpenter localizou a fonte de inspiração desta passagem nas compilações canônicas do dominicano Raimundo de Peñafort, especialmente no livro I da *Summa de Poenitencia*, no ítem intitulado *De iudaeis et sarracenis et eorum servis*, no qual se pode encontrar idêntica assimilação dos islâmicos à descendência de Agar e aos samaritanos⁸. Tal assimilação constituiria uma prova do desconhecimento das tradições judaicas e islâmicas, ou, ao contrário, atestaria intenção declarada de juntar ambos os grupos?

Em nosso entender, não se tratava de desconhecimento dos costumes e crenças islâmicas. Embora nas canções de gesta e textos de divulgação a imagem dos árabes aparecesse estereotipada⁹, desde pelo menos o século XII os ocidentais procuraram obter informações mais precisas a respeito de Maomé e do islão. Autores como Pedro, o Venerável, estudaram a fundo a vida do profeta, e alguns eruditos peninsulares, entre os quais Marcos de Toledo, traduziram para o latim obras sapienciais árabes e seus mais importantes livros de religião, muito embora a motivação tenha sido sempre polêmica. O objetivo último dos escritores ocidentais era conhecer para contestar os fundamentos da fé concorrente¹⁰. Na segunda metade do século XIII, foram fundados alguns centros de estudos do árabe na Península Ibérica, sobretudo o *Studium arabicum* do Capítulo dominica-

no de Toledo - instituição destinada ao estudo da língua árabe e à formação de jovens pregadores na terra dos “infiéis”¹¹.

Por esta razão, a opção pelo emprego do étimo latino *sarracenus* não parece ter sido aleatória nas *Partidas*. Em estudo exaustivo, Dolores Pérez deu a conhecer a evolução semântica do vocábulo nos textos peninsulares entre os séculos VIII e XIII, observando uma profusão de usos e seu respectivo conteúdo sêmico. Para esta, nos textos anteriores ao século XI, os hispanos distinguiam claramente os povos oriundos do Oriente Médio daqueles provenientes do Norte da África, chamando os primeiros de “sarracenos” e os últimos de “mouros”. Nos séculos concomitantes à Reconquista, generalizou-se o emprego do vocábulo “mouro” para designar a todas as populações islâmicas, enquanto “sarraceno” assumiu conotações exclusivamente religiosas, sendo equivalente a “muçulmanos”. Outros termos de evidente teor pejorativo, como “agarenos”, “caldeus” ou “ismaelitas”, também passaram a ser utilizados com o fim de desqualificar os “infiéis”¹². Vale reparar que no vocabulário empregado havia a intenção de reforçar a falsidade do credo concorrente a partir do reconhecimento de uma origem remota comum, inscrita na tradição aceita pelos cristãos.

Como já foi notado por Francisco Márquez Villanueva, o “rei sábio” tinha a seu alcance certo número de fontes privilegiadas para oferecer um enfoque mais objetivo, ou ao menos mais equilibrado, a respeito de Maomé e do Islão, mas preferiu ater-se ao padrão estereotipado acerca dos “infiéis”, presente nas crônicas latinas castelhanas de Lucas de Tuy e Rodrigo Jimenez de Rada¹³. Com efeito, a *Estoria de Espanna*, iniciada em 1275, traz em seu prólogo o episódio bíblico do Dilúvio e da divisão posterior do mundo entre os descendentes dos três filhos de Noé. Na *General Estoria*, composta por volta de 1280, há longo trecho no qual aparece descrita a genealogia de Sem, Cam e Jafet, sendo os mouros inseridos na descendência de Cam - o filho maldito reduzido à servidão pelos irmãos -, e na descendência de Ismael, filho de Agar e de Abraão. Estavam deste modo sujeitos à conquista e escravidão por parte dos descendentes de Jafet, o filho mais novo de Noé, de quem descenderiam os Europeus. Com base neste “direito de conquista”, afirma o cronista:

E os mouros descendem principalmente de Cam, que povoou a África, embora haja alguns dos de Sem e de Jafet que pela falsa pregação de Maomé se tornaram mouros. Entendemos, segundo este direito e privilégio, que Noé nosso pai nos deixou aos de Sem e de Jafet - de onde viemos -, toda a terra e bens dos do Cam, de Áfri-

ca, e onde quer que os mouros estejam – pois sendo mouros, são de Cam – se pudermos levar algo deles por batalha ou por qualquer força, prendê-los ou fazê-los nossos servos, não estaremos incorrendo em pecado, nem em injustiça, nem cometendo erro algum. E se os deixamos de combater, pilhar, prender ou fazer tais coisas, isto se deve ao nosso comedimento, ou porque não temos condições, uma vez que são muitos¹⁴.

Eis, pois, alguns apontamentos em torno da orientação dominante nas *Partidas* e nos escritos alfonsinos em relação aos mouros. Todavia, convém esmiuçar um pouco mais aquele código legislativo e tentar perceber nuances. Não obstante o legislador ter definido e qualificado os mouros como um grupo único, sabe-se que, na concretude das realidades históricas, a situação dos muçulmanos em relação a Castela não era uniforme, tendo variado de acordo com as vicissitudes políticas dos potentados existentes na Península Ibérica e no Norte da África - contra os quais a atitude do monarca oscilou entre a guerra aberta, a negociação e a aliança¹⁵.

Compreende-se desta maneira que, no tempo de Afonso X, o “mouro”, ao contrário do “judeu”, fosse tido como um inimigo ativo, um concorrente em potencial ao poder castelhano. No âmbito das relações externas, haviam territórios sob poder dos governantes de Granada e dos emires norte-africanos, com os quais perdurava um estado latente de conflito. O “rei sábio” inclusive se valeu de diferentes expedientes para anexar territórios ocupados por populações islâmicas, recorrendo tanto a instrumentos estratégicos de caráter militar, com fins de expandir conquistas territoriais, quanto a mecanismos estratégicos de caráter político, com o fim de promover a instabilidade da autoridade dos governantes granadinos, efetuando aquilo que Francisco Fitz denominou de “estratégia de dissolução”. Esta consistia em alianças, acordos de ajuda mútua e até apoio militar prestado a certos líderes locais por acasão de conflitos dentro do reino de Granada, como aconteceu entre 1266 e 1267, por ocasião da rebelião dos Banu Asqilula contra Muhammad I, cujo resultado foi o enfraquecimento gradual da autoridade do governante nazri¹⁶.

Quanto ao âmbito da organização interna de Castela, o reinado de Afonso X foi marcado por ampla reorganização e redistribuição de vilas, fortificações e bens pertencentes aos inimigos derrotados, estando os registros dessas transações fixados na chancelaria real. Nestes documentos oficiais, constam missivas trocadas com Jaime I de Aragão, com o intento de mover guerra aos “infiéis” de fora do reino. A princi-

pal destas investidas ocorreu em 1260, quando o castelhano dirigiu ofensiva armada contra os merínidas do Magreb e intentou dar combate aos mouros de Túnis¹⁷.

Nas *Partidas*, o legislador prevê a redução ao estado de servidão dos cristãos que prestassem algum tipo de ajuda aos mouros, fornecendo-lhes materiais para seus navios¹⁸, medida baseada no cânon XXIV do III Concílio de Latrão, no qual consta que os simpatizantes e/ou fornecedores de ajuda, armas ou materiais aos sarracenos ficavam sujeitos ao anátema e à excomunhão solene¹⁹. Todavia, o mesmo dispositivo enquadrava-se bem na situação do reino castelhano, podendo ter sido instrumento punitivo apto a ser aplicado por ocasião das escaramuças navais com os magrebinos. Embora freqüentes, estes confrontos proporcionaram resultados magros aos cristãos, resultando apenas na tomada de uma fortaleza em 1258 e na conquista e breve ocupação da cidade portuária de Sala (Salé), situada nas proximidades de Rabat, em 1260²⁰. A guerra, porém, era feita dentro de certas convenções. Nada impedia que, por vezes, fossem firmados pactos de aliança com os adversários. Assim, em 1274, o emir Ybn Yuzaf, do Magreb, atacou a Andaluzia junto com o rei de Granada. Sete anos depois, em 1281, este mesmo governante retornava à Castela para ajudar Afonso X na luta contra a rebelião liderada pelo filho, Sancho - que contava com o apoio dos granadinos. Entende-se desta maneira que, nas *Partidas*, exista uma lei especial reservando aos emissários vindos das terras dos mouros completa proteção e segurança²¹.

Este era o tratamento reservado aos mouros estrangeiros pelo senhorio de Castela. Outra era a posição em relação àqueles submetidos. Prevendo os infortúnios reservados aos cristãos caídos em poder do inimigo, consta no código legal em exame uma passagem esclarecedora, na qual o redator comenta longamente a distinção existente entre o prisioneiro e o cativo. Embora o intento tenha sido expor a situação de cristãos reduzidos ao cativeiro, pode-se, a partir daí, inferir o inverso, isto é, a situação dos mouros caídos em domínio cristão. A diferença entre as duas situações aludidas residiria em que o prejuízo de alguém feito prisioneiro limitava-se à restrição temporária da liberdade de ir e vir em virtude da reclusão, enquanto que os cativos

São chamados por direito aqueles que caem em prisão de homens de outra crença, sendo mortos em razão do desprezo que os que os aprisionaram sentem por sua lei, ou são atormentados com muitas grandes penas, ou são colocados em condição de servidão e obrigados a serviços tais que passam a preferir a morte à vida.

*Deixam de ser senhores do que possuem, tendo que pagar àqueles que lhes fazem mal, ou podem vir a ser vendidos a qualquer momento... Por todos estes males que sofrem são chamados por direito de cativos, porque esta é a maior pena que os homens podem ter neste mundo*²².

A inserção legal das populações islâmicas nos reinos cristãos, inclusive em Castela, ocorreu paralelamente ao processo histórico da Reconquista, tendo o grosso da população subjugada pela força das armas caído em estado de servidão, embora uma parcela menor fosse reduzida à escravidão. Com efeito, era a guerra peninsular um dos principais motores da escravidão, conforme demonstrou Charles Verlinden no melhor estudo que temos a respeito da escravidão medieval²³. Adotando aqui um esquema explicativo bem conhecido dos estudiosos da Reconquista, pode-se dizer que, em Castela, a preservação da integridade dos mouros vencidos dependeu das condições pelas quais suas comunidades foram incorporadas ao domínio cristão. Nos casos em que a ocupação ocorreu com base na força militar, a população era banida ou reduzida ao cativeiro, enquanto nos casos em que a ocupação ocorreu de modo pacífico, resultando de pactos de submissão ou negociação, reservava-se o direito de retirada daqueles que assim desejassem, e a permissão de permanência daqueles que assim preferissem, mediante proteção real²⁴.

Na legislação foral castelhana, constam itens específicos acerca da condição servil dos mouros subjugados. Apenas eram emancipados aqueles que se prontificavam a adotar o credo cristão. Já no *Fuero de Najera*, de 1076, o escravo sarraceno era considerado simples “coisa”, sendo avaliado, em caso de assassinato, em 12,5 soldos, metade do valor atribuído à perda de um boi. No *Fuero de Estella*, promulgado por Sancho VI de Navarra em 1164, persistia a mesma equiparação²⁵. Exemplo em contrário encontramos no *Fuero de Calatayud*, concedido em 1131 por Afonso I de Aragão, no qual lhes foi reconhecido liberdade de culto, autonomia jurídica e liberdade de organização judiciária, além do direito de propriedade²⁶. Mas no *Fuero Viejo de Castilla*, concedido em 1229 por Fernando III, eles continuam a ser confundidos com as bestas de carga²⁷. Num documento de 20/06/1277 da chancelaria de Afonso X, encontra-se reproduzida a mesma idéia, sendo mouros e mouras indicados como bens, ao lado de cavalos e rocins. Outros diplomas oriundos na cômte alfonsina indicam, além disso, a redistribuição de bens a eles conquistados. Em alguns casos, seus próprios corpos eram parte integrantes do espó-

lio, como os oito servos mouros doados por Afonso ao convento de San Clemente, em Toledo, no dia 25/04/1254²⁸.

Entretanto, desde pelo menos o princípio do século XI foi prática corrente entre os governantes cristãos a concessão de proteção especial aos vencidos no caso de rendição voluntária ou pacto de submissão. Tanto os reis de Aragão quanto os de Castela, Navarra e Portugal garantiram-lhes o direito de manterem seus usos, costumes, língua e religião dentro das cidades retomadas. Ao fazê-lo, adaptaram o costume vigente em Al-Andalus de garantia e proteção político-religiosa às populações de diferentes credos mantidas sob seu jugo. A situação destes mouros submetidos era distinta da dos escravos e dos servos, sendo considerados “mouros forros”, e designados, ao final da Idade Média, pelo nome de mudéjares.

O ESTATUTO DOS MUDÉJARES

Mudajalat era o vocábulo árabe empregado para definir esse estado jurídico de submissão mediante pacto de garantia. Provinha das expressões *mudayyan* e *mudadjdjan*, aplicadas aos indivíduos que continuaram a viver em território conquistado pelos cristãos, com a acepção de “gente que permanece” ou “gente dominada”. Indicava a idéia de “tributários”, “vassalos”, “submetidos”. Mas na chancelaria real, na redação de documentos oficiais em latim ou em vernáculo, os termos usuais empregados para designar os indivíduos daquelas populações eram *moro*, *moiro*, *maurum* ou *mouro*, gerando qualificativos como: *moros del Rey*, *vasalos moros*, *mouros forros*, etc²⁹. A regulamentação de seus direitos e obrigações, por vezes, encontrava-se em documentos especiais firmados pelos reis por ocasião da conquista, espécie de capitulações outorgadas com valor equivivalente aos *fueros*. O mais antigo desses documentos em Castela encontra-se no *Fuero de Toledo*, concedido por Afonso VI ao final do século XI, que serviu como base para a regulamentação dos territórios reconquistados aos muçulmanos no século XIII, vindo a ser aplicado em Sevilha, Córdoba e Mércia, entre outras localidades³⁰.

Mediante tais acordos, os governantes reconheciam às populações submetidas o direito de continuarem a viver sob seus costumes, o direito de permanecer ou sair das comunidades com suas famílias, a faculdade de vender, empenhar e dispor livremente de seus bens, de terem um governo próprio no interior de seus bairros ou comunas - chamadas *aljamas*. Estas tinham a jurisdição sobre os indivíduos que professavam o islamismo, e seus representantes, denominados *alcaldes* ou *alguazis*,

examinavam e resolviam seus pleitos ou querelas judiciais. Entretanto, os processos judiciais relativos a contendas entre mouros e cristãos deviam ser julgados por autoridades designadas pelo rei. A legislação alfonsina concedeu aos mouros o direito de nomear um juiz superior, o alcaide maior, a quem era reservado o direito de resolver as discrepâncias que pudessem surgir entre eles no âmbito de sua própria lei, a quem estava destinada certa verba para a expedição de títulos na chancelaria castelhana³¹, e de cujas atividades encontram-se registros até pelo menos meados do século XV³².

Em contrapartida, os mouros deviam ao soberano de Castela tributos especiais, como o imposto denominado *pecho real* ou *dinheiro real* (o qual devia ser pago por cada indivíduo da comunidade), além do dízimo pago às igrejas (como se fossem cristãos) e do *onceno*, que deviam pagar ao Conselho da cidade em que residissem. Em algumas localidades, recaía sobre eles um imposto indireto sobre o vinho, que deviam comprar sempre na *alfóndiga real*³³. Os encargos tributários possivelmente eram ainda maiores quando se tratava de aljamas submetidas a senhorios particulares, o que se pode depreender da leitura de um dos raros documentos envolvendo as obrigações senhoriais devidas por mouros, as *Ordenanças da aljama de Abanilla*. A referida aljama foi mantida, entre os séculos XIII e XV, sob poder da Ordem de Santiago, da Ordem de Calatrava e de famílias locais. Consta em sua carta de privilégio, concedida por Rodrigo de Avellaneda, em 06/08/1436, uma série de obrigações tributárias, entre as quais o pagamento anual de um *pecho* pelo uso da terra, o pagamento pelo uso do forno, assim como pelos animais que fossem criados, pelos pães que fossem fabricados, pelos alimentos que fossem colhidos, pela madeira que fosse utilizada³⁴.

As *Partidas* reconhecem aos mouros a manutenção de seu modo de vida, embora fixe limites bastante precisos nas regras de convivência, estabelecendo o que alguns estudiosos denominam uma “tolerância pragmática”³⁵. Aqueles poderiam “guardar sua lei” desde que não afrontassem a dos cristãos. Por isso, não podiam construir mesquitas nem realizar sacrifícios em público, ficando reduzidos ao exercício privado da religião. Seus templos passavam à ser propriedade do rei, o qual podia doá-los a quem quisesse. Entretanto, o legislador determinava que, mesmo a lei dos mouros não sendo boa, enquanto os crentes em tal lei vivessem junto dos cristãos, deveriam permanecer em segurança, a salvo de roubos ou violências, motivo pelo qual estipulou pesada multa para qualquer cristão que se apropriasse de seus bens³⁶.

Os termos desta “convivência” encontram-se claramente definidos

na época da redação do código legal aqui examinado, sendo caracterizada pela coexistência pacífica em espaços separados. Já na época de Afonso, o Sábio, encontram-se disposições relativas à fixação de bairros especiais aos mouros e judeus nas cidades reconquistadas, estendendo-se tal separação não apenas às casas, mas também às feiras, estabelecimentos comerciais e, inclusive, áreas de cultivo rural³⁷. Também no âmbito jurídico, reconhece-se tratamento diferenciado, o que se percebe, por exemplo, na fórmula de juramento especial reservada aos muçulmanos por ocasião dos pleitos judiciais, que deveria ser feita com base nos costumes próprios de sua crença e nos princípios estabelecidos em seu livro sagrado, o Alcorão³⁸. Observa-se deste modo o cuidado do legislador em preservar suas especificidades culturais, condição imposta pela situação concreta das relações intra-culturais entre os mouros.

Não obstante, o mesmo não se dá quando se trata das relações inter-culturais, envolvendo mouros e cristãos. Neste caso, os direitos da população conquistada encontram-se profundamente restringidos, aspecto claramente observado seja nas *Siete Partidas*, seja no *Fuero Real*. Junto com os servos, os religiosos, os menores de idade, os loucos, os hereges, os surdos e os mudos, os traidores ou aleivosos, estavam eles impedidos de doar seus bens, ou nos termos do próprio diploma legal, de serem “*cabeçales en ninguma manda*”³⁹, assim como de transmitir bens a herdeiros: “*E se algum o fizer, não terá valor e o rei herdará tudo o que lhe pertencer*”⁴⁰. Tais medidas podem ser compreendidas à luz da condição dos mudéjares, uma vez que, perante a lei, todos os mouros e seus bens pertenciam ao rei.

A opção do credo religioso era fundamental na definição da situação social, como se pode ver numa passagem das *Partidas* segundo a qual nem judeus, hereges ou mouros podiam ter servos cristãos, sob pena de morte e confisco dos bens em benefício do rei⁴¹. Nos casos em que houvesse consciência de que se tratavam de cristãos por ocasião da compra, o possuidor deveria ser executado sumariamente. A lei especifica ainda que os servos de outra religião, se convertidos ao cristianismo, deveriam ser libertados logo após o batismo, ficando desobrigados de qualquer indenização ao senhor. Neste caso, observa-se que o alvo do legislador eram os judeus que eventualmente possuíssem servidores mouros, proibindo-lhes que obrigassem os serviçais a adotar sua religião, fossem cristãos, mouros ou qualquer gente bárbara, quer dizer, não-cristã, especificando inclusive que “*se porventura alguns mouros cativos de judeus se tornarem cristãos, devem ser logo libertados*”⁴².

A fragilidade dos indivíduos pertencentes ao credo corânico trans-

parece, além disso, nos dispositivos atinentes ao processo judicial. Junto com os hereges e judeus, era-lhes vedada a capacidade de acusar quem quer que fosse, a não ser seus iguais, assim como testemunhar contra cristão, com exceção de casos em que estivesse envolvida a segurança do rei e do reino⁴³. A competência da autoridade dos alcaides ou alguazis mouros limitava-se aos membros de sua comunidade, não se estendendo a qualquer caso que dissesse respeito aos cristãos. Isto facilitou a interferência das autoridades designadas pelos monarcas nas causas dos mouros, como veio a ocorrer paulatinamente desde a época de Sancho IV, o Bravo⁴⁴.

Com respeito às eventuais relações envolvendo pessoas dos diferentes credos, a intenção declarada em salvaguardar a integridade da comunidade cristã transparece nos dispositivos atinentes às relações sexuais ou matrimoniais. Previu o legislador a quem caberia o sustento de filhos nascidos da relação entre homens com mulheres solteiras, dispondo que os rebentos deveriam até os 3 anos ser criados pela mãe, às suas próprias custas, ou às custas do pai se a mãe não tivesse posses suficientes, passando daí em diante a ser mantido plenamente às custas do pai. Contudo, a seguir especifica: “*Isto mandamos para os filios de cristãos. Mas, se for de cristão e de moura ou de judia, ou de mulher de outra lei, mandamos que o cristão o tenha sempre, e o tenha à custa do outro*”⁴⁵. A situação inverte-se quando a relação envolve uma mulher cristã e um mouro. Neste caso, a ambos estava reservada a pena de morte⁴⁶.

As disposições concernentes ao contato entre homens do credo muçulmano com mulheres cristãs são definidas de modo ainda mais claro, revelando-nos os termos precisos da separação total pretendida. Aqui, já não se trata de relações advindas de laços conjugais, mas de qualquer forma de contato carnal. Se a relação envolvesse moça virgem ou mulher viúva, ele deveria ser lapidado e ela, condenada a perder os bens a que tivesse direito, e a perder a vida se reincidisse; se a mulher fosse casada, o mouro deveria sujeitar-se igualmente à lapidação, enquanto ela ficaria à mercê do marido, que poderia queimá-la, soltá-la ou fazer dela o que quisesse; mesmo se a mulher fosse prostituta (*baldonada*), que se dá a todos, na primeira vez ambos deveriam ser açoitados publicamente, e na segunda, condenados à morte⁴⁷.

Muito embora sejam raros documentos comprobatórios que atestem a efetividade de normas tão rígidas, há pelo menos duas cartas da chancelaria de Afonso XI pertencentes ao Arquivo da cidade de Múrcia relativas ao problema. Em 28/04/1322 o infante D. Juan Manuel, tutor do rei, orientou os oficiais da coroa a proceder, no caso de adultério pra-

ticado por mouros ou judeus com cristã, à prisão e tortura dos envolvidos, e à pena de morte pelo fogo mediante constatação de culpa. Alguns anos antes, em 05/08/1315, o infante D. Pedro julgou em nome do rei processo movido contra dois homens e uma mulher que se encontravam presos: um cristão, chamado Johan de Dios, promoveu o encontro de Mahomat Abollexe com Mari Ferrandez, garantindo a esta última que o outro era cristão. Como se tratava de um mouro, os dois homens foram condenados à fogueira, o primeiro pela intermediação e o segundo pela coabitação, enquanto a mulher enganada veio a ser libertada⁴⁸.

TORNADIÇOS E MULADÍES: O PROBLEMA DA CONVERSÃO

Embora na *Sétima Partida* o título especial reservado aos mouros reproduza em linhas gerais as prescrições do anterior, relativo aos judeus, ambos diferem no tom e na intensidade das prescrições. O legislador mostra-se mais tolerante com a sinagoga do que com a mesquita, devido talvez à posição econômica que os judeus detinham no reino, ou ao papel que desempenharam na cômte alfonsina⁴⁹. Quanto aos mouros, estes pertenciam a um grupo recentemente vencido pelas armas e a um credo concorrente ao cristianismo, um credo hegemônico em vastas regiões da Espanha poucas décadas antes da confecção do código legislativo.

Consoante com a orientação geral que fundamenta a concepção cristã da justiça e da verdade, prescreve o legislador as condições para que os mouros fossem convertidos ao cristianismo, “*de livre e espontânea vontade, não pela força nem por eventuais vantagens materiais oferecidas, mas por boas palavras e pela pregação*”. Proíbe que obstáculos sejam colocados para a consecução deste fim, prevendo penas severas a quem tentasse impedir tal obra⁵⁰. Compreende-se que o alvo da lei fossem justamente os muçulmanos que, aferrados à sua própria crença, tentassem de algum modo dificultar ou impedir a decisão daqueles dispostos a aceitar o batismo cristão, ou que os castigasse por tê-lo feito.

Pressente-se nesta matéria a influência do direito canônico, sobretudo das decretais e normas conciliares relativas ao convívio dos cristãos com os infiéis, transpostas para a legislação temporal. Na realidade, a questão da conversão e do batismo dos “infiéis” vinha sendo debatida desde o III Concílio de Latrão, de 1179, sendo claramente fixada no cânon LXX do IV Concílio de Latrão, em 1215, reforçada por bulas papais e determinações conciliares provinciais⁵¹. Além disso, na

Península Ibérica, o caso particular da conversão dos muçulmanos ocupava não somente as páginas de tratados de natureza teológica produzidos por membros de ordens monásticas – como Raimundo Martí, Raimundo de Peñafort e Raimundo Lúlio –, mas motivou a criação de centros de estudo, sendo acompanhado de intensa mobilização com o fim de efetivar tal intento⁵².

Neste contexto, era presumível a pressão dos representantes cristãos sobre os adeptos das religiões estranhas à sua crença, que, na *Sétima Partida*, comparece na referência aos *tornadiços*. Com esta palavra os cristãos de nascimento designavam os muçulmanos convertidos ao cristianismo. Era termo pejorativo e insultuoso aos adeptos da nova fé, motivo pelo qual as ofensas vieram a ser vivamente reprovadas pelo legislador. Ao converterem-se, os indivíduos nascidos e criados na lei corânica rompiam com sua ascendência, com seus parentes, com os costumes habituais de seus próximos, decisão que deveria ser enaltecida e não aviltada por palavras ou atos. Tratava-se, pois, de inibir eventuais preconceitos em relação aos neófitos, já que:

Pelas desonras que recebem, há aqueles que depois de ter recebido a nossa fé e se tornado cristãos arrependem-se e desamparam-na, fechando seus corações em razão das ofensas e vilezas que recebem. E por isto mandamos que todos os cristãos e cristãs de nosso senhorio honrem e tratem bem, de todas as maneiras que puderem, a todos aqueles de crenças estranhas que venham à nossa fé⁵³.

Por motivo que se compreende com facilidade, o legislador assume posição oposta nos itens relacionados com o caso igualmente inverso, isto é, dos cristãos que se tornavam mouros. Deparamo-nos aqui com o testemunho oficial de uma situação esclarecedora da complexa rede de relações envolvida numa sociedade marcada pela pluralidade cultural. Tratava-se de aspecto bastante delicado, uma vez que, na Espanha ao tempo de Afonso, o Sábio, encontravam-se vestígios ainda evidentes do *modus vivendi* anterior à Reconquista, quando a religião e a cultura eram orientadas segundo os padrões islâmicos e os cristãos, denominados moçárabes, faziam o papel de minoria. Tal aspecto dizia respeito aos indivíduos convertidos ao islã, denominados *muladíes*, e que numericamente constituíam o grosso da população.

Os adjetivos utilizados nas *Partidas* para fazer alusão a este grupo indicam-nos pistas para o esclarecimento de sua identidade. Qualificados como “*loucos que perderam o juízo*”, como “*desesperados*”, rene-

gados, traidores, tais indivíduos eram enquadrados na lei na condição de apóstatas. Os motivos pelos quais optaram pela crença “errada”, contudo, revelam-nos um quadro mais complexo: o abandono de sua própria fé dever-se-ia “*ao gosto que tem por viver à sua maneira*”, quer dizer, à maneira dos mouros; ou então por razões materiais, tais como o abandono por parte de suas famílias, situação de pobreza; e, ainda, por causa da lei, “*pelos maus feitos que fazem e pelo temor de receberem a pena que merecem*”⁵⁴.

A qualificação de “foras da lei”, transgressores, obscurece as razões profundas do problema, uma vez que a adoção do islamismo por parte dos *muladíes* tinha ocorrido muito antes da elaboração das *Partidas*. Os motivos aí apresentados para a transgressão, por outro lado, são suficientemente esclarecedores. O “gosto” pelo modo de viver dos mouros era o resultado de pelo menos cinco séculos da presença muçulmana em solo ibérico, tempo mais que suficiente para o enraizamento das tradições e das formas de sociabilidade que lhe eram próprias.

Os historiadores reconhecem em geral a importância dos *musali-ma* ou *muwalladun* (*muladíes*, em espanhol), ou seja, os “adotados”, na composição da sociedade andaluza, explicando a adesão seja por razões fiscais e econômicas (a conversão era uma forma de escapar do pagamento da *djizya*, o imposto de capitação devido pela “gente do livro” – os cristãos e judeus – que convivia em meio muçulmano, além do que abria maiores possibilidades de ascensão social) seja por razões culturais (a assimilação de hábitos e valores muçulmanos solidificados ao longo do tempo)⁵⁵. É justamente esta “islamização” que a lei procura atacar, uma vez que seus vestígios eram mais fortes justamente nas camadas populares da sociedade. À uma possível objeção a esta interpretação, com base na própria receptividade da corte alfonsina ao saber islâmico, apontaríamos uma distinção básica entre as duas situações: embora o monarca fosse receptivo ao legado da cultura árabe, esta era filtrada pela cultura cristã, enquanto, no caso dos *muladíes*, tratava-se da presença muçulmana real e concreta, que podia colocar em risco a posição hegemônica do credo cristão.

Daí o rigor das penas prescritas àqueles maculados pela apostasia. Considerado falso e escarnecedor das leis, ao renegado era vedado prestar testemunho, ocupar cargos e ofícios “honrados”, ser testamenteiro ou beneficiário de testamento⁵⁶. Aos pais ou mães cristãos estava reservado o direito de deserdar o filho que optou livremente por crença diferente daquela considerada a verdadeira, tornando-se herege, judeu ou mouro⁵⁷, enquanto àqueles cristãos que se fizessem judeus ou mouros, ou

introduzissem seu filho em qualquer destas crenças, deveria ser morto pelo fogo⁵⁸. A acusação de crime por apostasia implicava na infâmia (*enfamiamento*) pessoal e no confisco dos bens, devendo ser feita e provada em vida ou em até cinco anos após a morte do acusado⁵⁹. Se o indivíduo, entretanto, se arrependesse e obtivesse o perdão real, podia retornar à comunidade cristã e recuperar “*todas as coisas que os cristãos tem e usam comunalmente, como se nunca tivesse renegado a fé católica*”⁶⁰.

CONCLUSÃO

Do exposto, convém reter algumas linhas gerais relativas ao conteúdo expresso na legislação alfonsina. Em primeiro lugar, os dispositivos legais ali contidos nem sempre reproduziam a realidade social. Eram normas fixadas por autoridades legalmente constituídas, mas não podem ser vistas como expressão literal das vivências concretas a que, entretanto, fazem referência. Encontramo-nos em face de textos normativos e não foi o nosso propósito verificar seu efetivo cumprimento. A impressão é que, na prática, a convivência entre cristãos e mouros ao tempo de Afonso X foi menos conflitiva do que a legislação deixa crer, ou que, pelo menos, as restrições aos membros da comunidade islâmica eram menores no século XIII do que viriam a ser nos séculos posteriores, quando a carga tributária aumentou e medidas restritivas de cunho religioso proliferaram⁶¹.

Além disso, a dureza de tais leis não deve ser compreendida como indicativo válido para todos os reinos hispânicos. Certas investigações relativas aos mudéjares de Aragão dão conta de um quadro distinto daquele aqui apresentado, havendo inclusive casos em que os membros dos diferentes credos participaram livremente na administração de sua comunidade, como soía acontecer, por exemplo, nas cidades de Calatayud e Teruel, onde as populações cristãs e mudéjares viveram por vezes lado a lado⁶² e na comunidade rural de Calatorao, na qual, desde meados do século XIII até o século XV, algumas famílias mouras chegaram a controlar postos de representação na administração local⁶³. Também no reino de Navarra, a situação dos mouros difere da de Castela, o que, segundo Mercedes Garcia Arenal, encontraria explicação na quantidade expressiva de mudéjares em cidades como Tudela; no próprio processo de incorporação desta população à sociedade cristã, via de regra feita a partir de acordos e não pela força das armas; e ao fato de inexistirem potentados muçulmanos vizinhos que representassem real ameaça – caso do reino de Granada e do Magreb, para Castela⁶⁴.

Por fim, cumpre refletir a respeito da singular “convivência” entre cristãos e muçulmanos, uma vez que, de ambos os lados, seus respectivos credos pretendiam-se únicos e universais. Se no plano cultural Afonso, o Sábio, e os escritores a seu serviço oscilaram entre o saber árabe e o saber cristão, no plano político, social e, sobretudo, no ideológico, suas convicções eram perfeitamente coerentes com a religião a que pertenciam, fazendo-os pender exclusivamente para só um dos dois universos. Afinal, parece claro o fosso que separava a brilhante civilização islâmica, da qual a côrte castelhana era indubitavelmente tributária, dos mouros próximos e reais, tidos como o inimigo tradicional, contra o qual forjava-se a própria idéia da identidade hispânica.

NOTAS E REFERÊNCIAS

1. Para RENOUARD, Yves. “1212-1216. Comment les traits durables de l’Europe occidentale moderne se sont définis au début du XIII siècle”. In: IDEM, *Études d’Histoire Médiévale*. Paris: S.E.V.P.E.N., 1968, p. 88, as batalhas de Bouvines, ocorridas em 1214 no Norte da França, de Muret, ocorrida no Languedoc em 1213, e a de Las Navas de Tolosa fixaram os limites definitivos dos reinos ocidentais.
2. UBIETO ARTETA, Antonio. “La Reconquista de Valencia y Murcia”. In: *Jaime I y su epoca* (X congreso de Historia de la Corona de Aragon). Zaragoza: Institución Fernando el Católico, s.d., p. 147-164.
3. BURNS, Robert I. “Castillo de razón, Castillo de fuerza: los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador”. In: IDEM (Org). *Los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el conquistador: razón y fuerza en la Edad Media*. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim, 1990, p. 30-32.
4. BALLESTEROS, Manuel. “La conquista de Jaén por Fernando III el Santo”. *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires), XX, 1953, p. 63-138.
5. PEREZ ALGAR, Felix. *Alfonso X, el Sabio*. Madrid: Studium Generalis, 1997, esp. p. 154-156, 274-278.
6. MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *El concepto cultural alfonsi*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1994. A preocupação do rei com a promoção da cultura também foi estudada por PROCTER, Evelyn S. *Alfonso X of Castile: patron of literature and learning*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
7. A este respeito, ver MACDONALD, Robert A.. “Problemas políticos y derecho alfonsino. Consideraciones desde tres puntos de vista”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, tomo LIV, 1984, p.25-53; O’CALLAHAN, Joseph. “Sobre la promulgación del Especulo y del fuero Real”. In: *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años* (Anexos de *Cuadernos de Historia de España*). Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1985. Tomo III, p. 167-179;

- GARCIA-GALLO, Alfonso. "La obra legislativa de Alfonso X: hechos y hipótesis". *Anuario de Historia del Derecho Español*, tomo LIV, 1984, p. 97-161.
8. CARPENTER, Dwaine. "Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, historicas y textuales con respecto a Siete Partidas 7.25". *Al Qantara*, Madrid, vol. VII, 1986, p. 237.
 9. Nas canções de gesta, eram retratados como politeístas, adoradores de ídolos, e Maomé costumava ser confundido com uma divindade. A respeito da imagem distorcida dos muçulmanos na epopéia, ver JONES, Meredith. "The conventional saracen of the songs of geste". *Speculum*, XVII-2, 1942, p. 201-225; MARTIN, Jean-Pierre. "Les sarrasins, l'idolatrie et l'imaginaire de l'Antiquité dans les Chansons de Geste". In: VALLECALLE, Jean-Claude (org.). *Littérature et religion au Moyen Age et à la Renaissance*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1997, p. 27-46.
 10. D'ALVERNY, Marie Thérèse. "La connaissance de l'Islam en Occident du IX au milieu du XII siècle". In: IDEM. *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*. Edited by Charles Burnett. London: Variorum Reprints, 1994, V, p. 577-602.
 11. PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. "O saber e os centros de saber nas Sete Partidas de Alfonso X o Sábio". *Veritas* (PUCRS), Porto Alegre, vol. 43 n° 3, 1998, p. 577-592; ROBLES, L. "El *Studium Arabicum* del Capítulo dominicano de Toledo de 1250". *Estudios Lulianos* (Palma de Mallorca), vol. 24 n° 1, 1980, p. 23-47.
 12. OLIVER PEREZ, Dolores. "Sarraceno: su etimología e historia". *Al Qantara*, vol. XV n° 1, 1994, p. 111-125.
 13. MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *Op. cit.*, p. 97.
 14. ALFONSO EL SABIO. *General Estoria*: versión gallega del siglo XIV. Edición por R. MARTINEZ-LOPEZ. Oviedo: Universidad de Oviedo – Facultad de Filosofía y Letras, 1963, p. 73.
 15. MACDONALD, Robert A. "Derecho y política: el programa de reforma política de Alfonso X". In: BURNS, Robert I. (org.). *Los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador*, p. 193-195.
 16. GARCÍA FITZ, Francisco. "Alfonso X, el reino de Granada y los Banu Asqilula. Estrategias políticas de disolución durante la segunda mitad del siglo XIII". *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), 27-1, 1997, esp. p. 226-227.
 17. *Documentos de la época de D. Alfonso el Sabio*. In: *Memorial Histórico Español*: colección de documentos, opúsculos y antigüedades. Madrid: Real Academia de la Historia, 1851. Tomo I, doctos. LXXIII, LXXV.
 18. Neste estudo, a fonte principal será *Las Siete Partidas del Sabio rey don Alonso el nono, nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio Lopez*, feito em Salamanca em 1565. Partida 4, titulo 21, ley 4. Para o esclarecimento de certas passagens, valemo-nos do texto modernizado: *Las Siete Partidas*. Selección, prologo y notas de LÓPEZ ESTRADA, Francisco y LÓPEZ GARCÍA-

- BERDOY, María Tereza. Madrid: Editorial Castalia, 1992. Doravante, as citações limitar-se-ão à iniciais do texto, seguido de numeração correspondente, respectivamente, à indicação da parte à que se refere em algarismo romano, do número do título e da lei em algarismos arábicos (S.P., IV, 21, 4).
19. ASSUNÇÃO FERREIRA, Joaquim de. *Estatuto jurídico dos judeus e mouros na Idade Média portuguesa*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 54-55.
 20. BALLESTEROS-BERETTA, Antonio. “La toma de Salé en tiempos de alfonso X el Sabio”. *Al Andalus*, vol. VIII nº 1, 1943, p. 113-115. A respeito da marinha islâmica e dos conflitos com os cristãos, ver PICARD, Christhophe. *L’Océan Atlantique musulman*. De la Conquête arabe à l’époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d’al Andalus et du Maghreb occidental. Paris: Maisonneuve & Larose/Editions UNESCO, 1997, p. 123-126.
 21. S.P., VII, 25, 9.
 22. S.P., II, 29, 1
 23. VERLINDEN, Charles . *L’Esclavage dans l’Europe médiévale*. Bruges: De tempel, 1955, tome 1, esp. p. 89-94, 116-120.
 24. FONT Y RIUS, Jose Maria. “La Reconquista y repoblación de Levante y Murcia”. In: V.V.A.A. *La Reconquista y repoblacion del pais* (Conferencias del curso celebrado en Jaca en agosto de 1947). Zaragoza: Institutos de Estudios Pirenaicos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, p. 94-95. Os mouros que permaneciam, entretanto, em geral faziam parte das camadas mais pobres da sociedade. No estudo a respeito da Reconquista e incorporação de Múrcia ao tempo de Alfonso X, TORRES FUENTES, Juan. *Repartimiento y repoblación de Murcia en el siglo XIII*. Murcia: Academia alfonso X el Sabio, 1990, p. 264-265, constatou que, ao longo da segunda metade do século XIII, houve uma gradual emigração da classe social mais destacada dos muçulmanos: “*El ultimo reino musulman de la Península acogía espléndidamente a todos cuantos a él llegaban, y fueron muchos mudéjares, en especial la clase más culta y noble, los que pasaron a vivir al reino de Granada*”.
 25. *Fuero de Estela*. Ed. LACARRA, José Maria *Anuario de Historia del Derecho Español*, IV, 1927, p. 421: “*Si captus maurus alicuius hominis aut bestia hominem percusserit, si negat, cum duobus legitimis / testibus christianis debet probari, & si probari no potest, señor mauri aut bestie quod hoc malum non fecisset debet iurare, & si iurare non uult, / maurum aut bestiam reddat*”.
 26. *Fuero de Calatayud*. Ed. RAMOS Y LOSCERTALES, José Maria. *Anuario de Historia del Derecho Español*, I, 1924, p. 408-416.
 27. ASSO Y DEL RIO, Jordan de y DE MANUEL Y RODRÍGUEZ, Miguel (eds.). *El Fuero Viejo de Castilla*. Madrid: Librería de los Señores viuda e Hijos de D. Antonio Calleja, 1847, livro II, título III, lei 4, p. 61: “*Este es Fuero de Castiella: que si algund ome demanda a otro bestia, o moro, e dice que es sua, e que gela furtaron; la bestia debe ser metida luego en mano de fiel, porque paresca ante el Alcalde a los plaços para cumprir derecho...*”.

28. *Documentos de la época de D. Alfonso el Sabio*, tomo I, doctos. XXII, CXLII.
29. CUNHA SERRA, Pedro. "O árabe 'muwallad' e sua representação na península Ibérica". *Boletim de Filologia* (Centro de Linguística da Universidade Nova de Lisboa), Tomo XXVIII, 1983, p. 231-235; "Mudejar". In: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by BOSWORTH, C. E. Leiden/New York: E. J. Brill, 1990. Volume VII, p. 286
30. Sobre os *fueros* concedidos por este monarca, ver BARRERO GARCÍA, Ana Maria. "La política foral de Alfonso VI". In: *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo* (Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozarabes, Toledo, 20-26 mayo 1985). Toledo: Instituto de Estudios Visigóticos-Mozárabes, 1987, p. 117-119.
31. S.P., III, 20, 8.
32. Esta instituição foi examinada atentamente por TORRES FONTES, Juan. "El alcaide mayor de las aljamas de moros en Castilla". *Anuario de Historia del Derecho Español*, tomo XXXII, 1962, p. 131-182, esp. p. 142-243, no qual demonstra o progressivo enfraquecimento de competência dos magistrados muçulmanos, cujas atribuições foram solapadas pelos alcaides reais.
33. FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en si mismos y respecto de la civilización española*. Madrid: Imprenta de Joaquin Muñoz, 1866, p. 119,137.
34. SAEZ SANCHEZ, Emilio (ed.). "Ordenanzas de la aljama de Abanilla". *Anuario de Historia del Derecho Español*, tomo XIV, 1942-1943, p. 519-530. A respeito da singularidade e importância deste documento para o estudo da vida mudéjar, veja-se MIGUEL RODRIGUEZ, Juan Carlos de. *Los mudéjares de la corona de Castilla*. In: *Cuadernos de Investigación Medieval* (Universidad Complutense de Madrid), vol. 4 nº 8, 1987, p. 48.
35. CARPENTER, Dwaine. *Art. cit.*, p. 245.
36. S.P., VII, 25, 1.
37. FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Op. cit.*, p. 136, considera tal medida como uma forma de proteção do soberano à integridade dos mouros.
38. S.P., III, 11, 21.
39. ALFONSO X EL SABIO. *Fuero Real*. Edición, estudio y glosario de PALACIOS ALCAINE, Azucena. Barcelona: PPU, 1991. Doravante, as citações limitar-se-ão às iniciais do texto, seguidas de numeração indicativa do respectivo livro, em algarismo romano, título e ítem em algarismos arábicos, conforme segue: F.R., III, 4, 7.
40. F.R., III, 5, 16.
41. O fundamento desta norma encontra-se no cânon XXVI do III Concílio de Latrão, no qual consta que: "Não está permitido aos judeus nem aos sarracenos possuir em suas casas escravos cristãos nem sob pretexto de alimentar os seus filhos nem qualquer outro serviço em causa. Os que se atreverem a habitar nas suas casas serão excomungados". Citado por ASSUNÇÃO FERREIRA, Joaquim de. *Estatuto jurídico dos judeus e mouros na Idade Média portuguesa*, p. 53.

42. S.P., IV, 21, 8; VII, 24, 10.
43. S.P., III, 16, 8; F.R., IV, 20, 1.
44. FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Op. cit.*, p. 211.
45. F.R., III, 7, 3 e 4.
46. F.R., IV, 11, 3.
47. S.P., VII, 25, 10.
48. TORRES FONTES, Juan & SAEZ, Emilio. "Privilegios à la ciudad de Murcia". *Anuario de Historia del Derecho Español*, tomo XIV, 1942-1943, p. 530-532, 536-537.
49. A respeito do importante papel dos judeus no *scriptorium* alfonsino, ver ROTH, Norman. "Les collaborateurs juifs à l'oeuvre scientifique d'Alphonse X". In: BARKAI, Ron (dir.). *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale: de la convergence à l'expulsion*. Paris : Éditions du Cerf, 1994, p. 203-225
50. S.P., VII, 25, 2.
51. Sobre a influência do direito canônico nas partidas, ver ARIAS BONET, Juan Antonio. "Sobre presuntas fuentes de las Partidas". In: *Alfonso X el Sabio – VII Centenario. Revista de la Facultad de Derecho* (Universidad Complutense de Madrid), 1985, p. 11-23. Quanto à orientação eclesiástica com respeito ao batismo das minorias religiosas, ver ANTUNES, José. "Acerca da liberdade de religião na Idade Média: mouros e judeus perante um problema teológico-canônico". *Revista de História das Idéias*, Coimbra, vol. 11, 1989, p. 62-84.
52. As diferentes modalidades de relacionamento e de tentativa de conversão dos mouros norte-africanos na segunda metade do século XIII foram bem examinadas por LAVAJO, Joaquim Chorão. "Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval: Raimundo Martí e Raimundo Lulo". *Revista de História das Idéias*, Coimbra, vol. 3, 1981, p. 315-337.
53. S.P., VII, 25, 3. Os esforços de predicadores cristãos e autoridades leigas no intento de converter judeus e mouros foi constante nos séculos posteriores a Alfonso o sábio. Ao final do século XIV, havia já grupos de "cristãos novos" em Castela, como se pode ver em TORRES FONTES, Juan. "Moros, judíos y conversos en la regencia de Don Fernando de Antequera". *Cuadernos de Historia de España*, XXXI-XXXII, 1960, p. 82-85; ver também SANZ SANCHO, Iluminado. "Notas sobre las relaciones de los judíos y conversos con la sociedad cordobesa en la baja Edad Media". *Mediaevalia*, Porto, nº 5-6, 1994, esp. p. 131-136.
54. S.P., VII, 25, 4.
55. Alguns aspectos importantes destas "trocas" islamo-cristãs na constituição de uma auto-imagem dos ibéricos foram detidamente examinados por BARKAI, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*. Madrid: RIALP, 1984, p. 78-84. Para a convivência dos cristãos e judeus sob domínio islâmico, ver MARÍN, Manuela. *Individuo y sociedad en al Andalus*. Madrid: Ed. MAPFRE, 1992, p. 16-24.

56. S.P., VII, 25, 5.
57. F.R., III, 8, 2.
58. F.R., IV, 1, 1.
59. S.P., VII, 25, 6.
60. S.P., VII, 25, 8.
61. FERNANDEZ Y FERNANDES, Francisco. *Op. cit.*, p. 208. Segundo TORRES FUENTES, Juan. *Repartimiento y repoblación de Murcia en el siglo XIII*, p. 279, ao final do século a população islâmica de Múrcia encontrava-se bastante reduzida: “*La disminución... se debe por una parte a la poca atención que los sucesores de Alfonso el Sabio dedicaron a los musulmanes que vivían en sus reinos, y en alguna manera a la reanudación de la guerra contra los granadinos. Pero el problema se agudizó en la minoría de Fernando IV, pues la ocupación aragonesa del reino de Murcia fue extremadamente perjudicial para los mudejares que vieron desaparecer las leyes protectoras otorgadas por Alfonso el Sabio, y ante el mal trato que se les dispensaba, optaron por abandonar el reino de Murcia*”.
62. PÉTRIZ AZO, Ana Isabel & SANMIGUEL MATEO, Agustín. “Consideraciones en torno a la morería de Calatayud: distribución urbana de las tres comunidades religiosas en la Edad Media”, p. 663-677 e MUÑOZ GARRIDO, Vidal. “La morería de Teruel. Un espacio abierto”, p. 677-686. *In: VI Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 16-18 septiembre de 1993) (Actas). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares/Instituto de Estudios Turo-lenses, 1994.
63. MARÍN PADILLA, Encarnación. “Los moros de Calatorao, lugar aragonés de señorío, en los siglos XIV y XV”. *Al Qantara*, vol. IX-2, 1988, p. 249-296; vol. X-1, 1989, p. 175-214.
64. GARCIA ARENAL, Mercedes. “Los mudéjares de Navarra en la Baja Edad Media”. *In: Minorités et marginaux en France Meridionale et dans la Peninsule Iberique* (VII-XVIII siècles) (Actes du Colloque de Pau, 27-29 mai 1984). Paris : Editions do CNRS, 1986, p. 119-128.