



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Lucas Gustavo Breve

A fé na cultura do saber: a cosmovisão de Afonso X através da astromagia
da Cantiga 125 de Santa Maria.

Florianópolis
2023

Lucas Gustavo Breve

A fé na cultura do saber: a cosmovisão de Afonso X através da astromagia
da Cantiga 125 de Santa Maria.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História Global. Linha de pesquisa: História da Historiografia, Arte, Memória e Patrimônio.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Aline Dias da Silveira.

Florianópolis

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Breve, Lucas Gustavo

A fé na cultura do saber: : a cosmovisão de Afonso X
através da astromagia da Cantiga 125 de Santa Maria. /
Lucas Gustavo Breve ; orientadora, Aline Dias da Silveira,
2023.

137 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. História. 2. Astromagia. 3. Cantigas de Santa Maria.
4. Afonso X de Castela. I. Silveira, Aline Dias da. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em História. III. Título.

Lucas Gustavo Breve

A fé na cultura do saber: a cosmovisão de Afonso X através da astromagia
da Cantiga 125 de Santa Maria.

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora
composta pelos seguintes membros:

Dr.^a Aline Dias da Silveira (Orientadora e Presidente)
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Dr. Daniel Lula Costa
Universidade Estadual do Paraná - UNESPAR

Dr. Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior
Universidade Federal de Santa Maria - UFSM

Dr. Fábio Augusto Morales (Suplente)
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de mestre em História.

Prof. Dr. Fábio Augusto Morales Soares
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.^a Dr.^a Aline Dias da Silveira
Orientadora

Florianópolis, 2023.

Este trabalho é dedicado a Aline Dias da Silveira, por me inspirar a não perder a fé na cultura do saber.

AGRADECIMENTOS – TUDO EM TODO LUGAR AO MESMO TEMPO

“O universo é um comediante e a improbabilidade é seu estilo de humor” criei esta frase provavelmente inspirado no livro *O guia do mochileiro das galáxias*. Até que vi recentemente o filme *Tudo em todo lugar ao mesmo tempo*, que acredito ser uma excelente expressão artística do conceito por trás desta afirmação. Ao final do filme, em lágrimas, tive a epifania sobre a jornada extremamente improvável que foi todo o meu mestrado. Senti que o filme foi um presente de conclusão da escrita. Ajudou-me a entender que todas as desventuras que passei foram fundamentais para que eu pudesse ter o entendimento necessário para me conectar com a cosmovisão da fonte, suas múltiplas particularidades e estabelecer uma ponte com a necessidade de falar sobre o assunto em meio ao contexto caótico que o mundo e o Brasil viveram nos últimos anos. Sou muito grato por toda a transformação que desenvolver esta dissertação trouxe na minha vida. Portanto, queria elencar aqui sete círculos de gratidão que tenho por todos que de alguma forma confluem na escrita deste trabalho.

Primeiro – Ao Fabrício Massaneiro.

Meu colega da graduação, que se tornou um irmão mais velho em nossa jornada. Após me formar estava desiludido com a carreira acadêmica e vida profissional. Graças ao seu incentivo, colaboração e insistência, fizemos juntos o processo de seleção do mestrado. A improbabilidade da vida fez com que eu entrasse na pós-graduação sem meu fiel escudeiro... Assumo que por vezes só não desisti, pois tinha em mente o comprometimento de honrar a oportunidade que tive e que tenho certeza de que ele merecia muito mais do que eu.

Segundo – Ao Meridianum.

A todos os meus colegas do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais da UFSC. O maior desafio desta dissertação foi escrever sem a companhia de vocês em nosso laboratório, devido à pandemia. As aventuras e desventuras que vivemos juntos foi o que deu significado e sentido a dedicação desta produção. Poder compartilhar das experiências que o desenvolvimento deste projeto proporcionou foi fundamental para o resultado final.

Terceiro – A minha família de amigos.

Juliana Vidal, Letícia Milan, Tamiris Serafim e Lucas, Michele Weber e Kenji, João Sampaio e Jainy, Marta Pfaffenzeller, Larissa e Eduardo, e a minha companheira Rafaela Damrat... Somente alguns nomes de uma lista impossível de citar inteira. Devo a vocês toda compreensão, acolhimento e apoio por compartilharem do meu amadurecimento durante a jornada deste mestrado.

Quarto – A minha família.

A pandemia forçou que estivéssemos mais próximos do que nunca. Vencemos ciclos cármicos juntos, enquanto cada um passava pelas maiores provações individuais. A todos aqueles que se sentaram em nossa mesa redonda, compartilharam do alimento e brindaram conosco: sintam-se parte deste trabalho. As vozes de nossas conversas ecoam nos aprendizados que refletiram nesta escrita.

Quinto – Aos mestres da minha jornada.

Chefe Dirceu, Chefe Flávia, Chefe Ana Célia, Chefe Tuleski, alguns dos referenciais da minha família escoteira. Eu não estaria no caminho da educação sem a presença de vocês no meu crescimento. Samantha Fullman, Aghata Fullman, Madrinha Cátia, Tia Miriam, alguns dos referenciais da minha família xamânica que guiaram a minha espiritualidade nesta jornada. O entendimento do conhecimento teórico deste trabalho se deve a experiência na prática dos nossos rezos.

Sexto – Aos guias da escrita e da prática.

Karen Andrade por me ter me dado o presente de ser professor de Filosofia e a chance de ver na prática em sala os conhecimentos explorados neste trabalho. Stephanie Sander e João Paulo Koltermann, por me acolherem e me guiarem perante a minha dislexia descoberta em meio a este processo de escrita.

Sétimo – A minha orientadora

Escrever esta dissertação foi o maior processo de autoconhecimento que já vivi. Me orientar neste processo não se limitou apenas ao conhecimento acadêmico. À Aline Dias da Silveira eu sou eternamente grato por me dar o presente de desenvolver esta pesquisa com o seu apoio. Você é a minha inspiração na fé na cultura do saber.

Todas as vozes citadas aqui compõem a escrita em primeira pessoa do plural que segue a leitura. Gratidão, muita gratidão!



“Romper o horizonte de expectativa cria uma experiência nova”

(KOSELECK, Futuro Passado)



“Um peixe foi até um ancião e disse:

- Tô procurando um negócio, um tal oceano.

- O oceano? Você está no oceano!

- Isso? - Disse o peixinho

– Isso aqui é água, o que eu quero é o oceano!”

(*Soul*, Pixar 2020)



“Forma não é mais que vazio.

Vazio não é mais que forma.

Forma é exatamente vazio.

Vazio é exatamente forma.

Sensação, conceituação, diferenciação, conhecimento

Assim também o são.”

(Sutra do coração da grande sabedoria completa)



“A verdadeira alegria está no mistério”

(*The Good Place*, 2016)



“Deixe o mundo um pouco melhor do que encontrou”

(Robert Baden Powell)

RESUMO

A fonte principal analisada neste trabalho é a cantiga de número 125 das *Cantigas de Santa Maria*, intitulada *muit e maior o ben fazer*. Ela é compreendida através da metáfora visual do iceberg astromágico. Nesta analogia, o contexto histórico do caldeirão de culturas da Península Ibérica do século XIII, as nuances da disputa do poder espiritual e temporal, e a busca pela legitimidade cultural perante a polaridade complementar da fé e do saber, compõem o limiar do evidenciado flutuante e do oculto submerso. Esta separação divide o conjunto de produções do *scriptorium* ordenadas por Afonso X. A parte visível/acessível do iceberg é composta pelos documentos legislativos e burocráticos da coroa e as *Cantigas de Santa Maria*, a expressão lírica com maior difusão e alcance desses documentos. A ponta do iceberg seria a Cantiga 125. A parte invisível/restrita é composta pelo arcabouço de traduções, compilações e criações imagéticas do *corpus* documental astromágico, resultante de um entrelaçamento cultural de diversas tradições do saber no espaço e no tempo. Para contemplar os motivos dos elementos astromágicos presentes em uma obra poética cristã e a singularidade do conhecimento mágico salomônico e harrariano presentes nas iluminuras, perante as adversidades do contexto histórico, iremos explorar os investimentos do velho Afonso para assimilar e propagar os conhecimentos platônicos multiculturais, que por consequência geraram o amadurecimento da cultura do saber do mundo que a coroa de Castela teve influência. Este trabalho agrega a percepção do projeto político cultural centralizador de Afonso X de Castela e a fundamentação cosmológica do monarca, onde o conhecimento seria o melhor fundamento da fé, isto é, a fé na cultura do saber.

Palavras-chave: Astromagia; Cantiga de Santa Maria; Alegoria; Afonso X; Península Ibérica; Religião; Iluminuras; Tempo; Presença.

ABSTRACT

The main source analyzed in this work is the Cantiga 125 of the *Cantigas de Santa Maria*, named *muit e maior o ben fazer*. It is understood through the visual metaphor of an astromagical iceberg. In this analogy, the historical context of the cauldron of cultures of the 13th century Iberian Peninsula, the nuances of the dispute over spiritual and temporal power, and the search for cultural legitimacy in the face of the complementary polarity of faith and knowledge, make up the threshold of the floating evidence and of the submerged occult. This separation divides the set of productions of the *scriptorium* ordered by Afonso X. The visible/accessible part is comprised of the legislative and bureaucratic documents of the crown and the *Cantigas de Santa Maria*, a lyrical expression with greater diffusion and scope of these documents. The summit of this iceberg would be the Cantiga 125. The invisible/restrained part is comprised by the union of translations, compilations and images of the astromagic documentary *corpus*, resulting from a cultural interweaving of various traditions of knowledge of space and time. To contemplate the reasons of the astrological elements, present in a Christian poetic work and the singularity of the Solomonic and Harranian magical knowledge present in the illuminations, despite the adversities of the historical context, we will explore the investments of the old Afonso to assimilate and propagate the multicultural platonic knowledge, which consequently matured the culture of knowledge of the world that the kingdom of Castile had an influence over it. This work adds to the perception of the centralizing political-cultural project of Afonso X of Castile, and the cosmological foundation of the monarch, in which knowledge would be the best foundation of faith, i.e., the faith in the culture of knowledge.

Keywords: Astromagic; Song of Santa Maria; Allegory; Alfonso X; Iberian Peninsula; religion; illuminations; Time; Presence.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – <i>Códice Rico</i> , Fólio 177 <i>verso</i> , detalhe do pentagrama.....	89
Figura 2 – O Alfabeto Metafísico.....	94
Figura 3 – Selos de Marte.....	94
Figura 4 – Detalhe dos símbolos do círculo mágico da Cantiga 125.....	95
Figura 5 – <i>Libro de Ajedrez, Dados y Tablas</i> , fólio 15 <i>recto</i> , detalhe.	119
Figura 6 – <i>Códice Rico</i> , Fólio 177 <i>verso</i>	136
Figura 7 – <i>Códice Rico</i> , Fólio 178 <i>recto</i>	137

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Versos da Cantiga 125.....	132
---------------------------------------	-----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A.E.C. – Antes da Era Comum, ou antes de Cristo.

c. – *circa* (cerca de). Utilizado quando não sabemos precisamente a data de nascimento ou morte de uma pessoa.

CSM – Cantigas de Santa Maria, utilizado em referência ao website “Cantigas de Santa Maria for singers”, ver lista de referências.

E.C. – Era Comum, ou depois de Cristo.

fl. – *flourished* (florescido) utilizado principalmente quando conhecemos apenas o período de vida em um que personagem histórico desenvolveu trabalhos.

séc. – século.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO – O ICEBERG ASTROMÁGICO	15
1.1	O PROJETO CULTURAL DO SABER.....	21
1.2	A FILOSOFIA NEOPLATÔNICA	23
1.3	O SABER, UM LEQUE DE POSSIBILIDADES	26
1.4	O MUNDO IDEAL DE AFONSO	31
1.5	A MAGIA COMO EXPERIÊNCIA DE TEMPO	33
2	O VELHO AFONSO	39
2.1	1º, AS CAUSAS: AFONSO INFANTE E AS PRIMEIRAS TRADUÇÕES	40
2.2	2º, A FORMAÇÃO: AFONSO X E A CRIAÇÃO DE ESPAÇOS DO SABER	43
2.3	3º, AS CONDIÇÕES: O REI SÁBIO E A COMUNIDADE CIENTÍFICA DE ATUALIZAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DOS SABERES	45
2.4	4º, O AMADURECIMENTO: O VELHO AFONSO E AS COMPILAÇÕES FINAIS	47
2.5	O RETORNO	52
2.6	<i>FECHO DEL IMPERIO</i>	55
2.7	DESVENTURAS EM SÉRIE.....	58
2.8	A DISPUTA DO PODER ESPIRITUAL	63
3	O MAGO	72
3.1	SENSAÇÃO: A CANTIGA 125 <i>MUIT E MAIOR O BEN FAZER</i>	73
3.2	CONCEITUAÇÃO: A ALEGORIA MEDIEVAL	75
3.3	DIFERENCIAÇÃO: A ILUMINURA E O RITUAL.....	89
3.4	CONHECIMENTO: A CIÊNCIA DAS IMAGENS	104
4	CONCLUSÃO: A RAINHA	119
	REFERÊNCIAS	126
	ANEXO A – Versos da Cantiga 125	132
	ANEXO B – Iluminuras da Cantiga 125	136

1 INTRODUÇÃO – O ICEBERG ASTROMÁGICO

Começamos nossa jornada pela fonte histórica principal deste trabalho, a Cantiga 125 das *Cantigas de Santa Maria*, intitulada *Muit e Maior o Ben Fazer*.¹ Ela é composta por versos líricos, notações musicais e, além disso, iluminuras que presentificam a cosmovisão de quem as ordenou produzir e registrar desta maneira complexa em meio a um códice com mais de 400 cantigas dedicadas à Santa Maria.

Escolhemos esta Cantiga em específico, pois entendemos ela através da analogia de um iceberg: ela é uma pequena fração visível e sofisticada de um avançado sistema astromágico, desenvolvido às ordens do rei que administrou a Península Ibérica durante o século XIII – Afonso X de Castela (1221-1284). É a porção visível, pois está exposta através do principal veículo de propagação de um projeto que envolve política, cultura, poder, saber e fé. Este veículo é conhecido como as *Cantigas de Santa Maria* e foram desenvolvidas para serem performadas liricamente com intuito de alcançar o maior número de pessoas (KLEINE, 2005, p. 66), e que, através dos códices iluminados, agruparam a maior sofisticação de presença em imagens produzidas no *scriptorium*² do rei. O restante do iceberg, submerso, são todas as obras astromágicas traduzidas, compiladas, adaptadas e desenvolvidas através do maior movimento imagético a respeito desta temática até então na Europa (AVILÉS, 2006). Não estariam visíveis, pois o contexto histórico de disputa de poder temporal e espiritual contra a nobreza e o clero não favorecia que um rei cristão possuísse relação com estes tipos de saberes.

A Cantiga 125 possui em sua narrativa lírica um clérigo que é também praticante de necromancia³, demonstrando a linha tênue existente entre os usos e a moral destes conhecimentos. Suas iluminuras possuem a presença dos processos astromágicos através de um círculo mágico com um pentagrama. A sofisticação em questão de detalhes e informações compostas nesta iluminura é singular quando comparada às demais iluminuras produzidas para outras obras astromágicas que tratam diretamente a respeito da temática de invocações por meios de círculos mágicos.

¹ O texto das cantigas que utilizaremos na análise desta dissertação foi retirado do website criado por Andrew Casson “*Cantigas de Santa Maria for singers*”, conferir lista de referências. Nas referências utilizaremos “CSM” e o número da Cantiga, ex.: (CSM 125). É importante apontar que o texto fornecido pelo site é baseado nas edições das Cantigas feitas por Walter Mettmann, as quais não obtivemos acesso.

² O termo *scriptorium* refere-se ao lugar onde se trabalha o copista medieval, seja individual ou coletivamente. No caso do *scriptorium* de Afonso X, ele não era fixo, assim como a corte e a chancelaria, viajava junto ao rei através dos reinos. Nele eram produzidos textos jurídicos, historiográficos, científicos, e as obras poéticas do rei (KLEINE, 2005, p. 49).

³ Necromancia é considerado um saber capaz de invocar espíritos maléficos (ALFONSO X, 1989).

A nossa problemática consiste em entender por que elementos de astromagia estão presentes em uma obra religiosa, cristã, católica e literária como as *Cantigas de Santa Maria*. Nossa hipótese central é que os interesses políticos do monarca Afonso X, de Castela, estão integrados a sua percepção de cultura e sociedade, onde o conhecimento é o melhor fundamento da fé. Isto é, o conjunto das produções de seu *scriptorium* também é uma expressão da sua fé na cultura do saber. O seu projeto cultural do saber⁴ é difundido através do veículo principal de disseminação de ideias, as *Cantigas de Santa Maria*, na qual se encontra a nossa fonte principal de análise, a ponta do iceberg, a Cantiga 125 *Muit e Maior o Ben Fazer*.

A fonte possui uma diferenciação entre os versos líricos e as suas iluminuras, o que nos exige estudá-las por duas frentes, para que possamos contemplar a totalidade das influências de sua presença. Os versos líricos nos contam uma narrativa que abarca os limites da presença sagrada e profana através da jornada de um ser capaz de transitar entre estes planos que altera a sua realidade a partir do seu saber e da sua fé. Um dos nossos objetivos consiste em entender como esta narrativa pode corresponder à complexidade da cultura do saber afonsina, em um contexto de disputas internas e externas, a respeito do poder temporal e espiritual na Península Ibérica.

Através das iluminuras, é possível identificar o clérigo e necromante da Cantiga 125 utilizando-se de um pentagrama e de elementos que demonstram como efetuar um ritual de evocação e de proteção de seres maléficos. A descrição e detalhamento presentes nas iluminuras não estão nos versos líricos, o que nos leva a uma hipótese secundária, a qual pretendemos apenas tangenciar, de que o propósito das iluminuras das *Cantigas de Santa Maria* faz parte de um talismã mágico composto pela filosofia neoplatônica e conhecimentos emanacionistas com o objetivo de canalizar a ordem do universo no macrocosmo para o reino no microcosmo. Sendo assim, os saberes abordados nas duas hipóteses contemplam a cosmovisão deste rei e possuem presença em todo o *corpus* de produções de seu *scriptorium*.⁵

O início do século XIII foi demarcado pelos processos de finalização significativos da retomada administrativa cristã sob os mouros referentes aos territórios da Península Ibérica, após mais de 500 anos de presença árabe na região. O rei que comandou as expedições finais desta retomada, e que é associado ao seu sucesso, foi Fernando III, o Santo (1201-1252). Através de diversas operações militares, que deram à coroa de Castela a maior parte dos territórios muçulmanos do sul da península. Deixando assim, a difícil tarefa de organizar os

⁴ O conceito de “projeto cultural do saber” é desenvolvido no item 1.1 desta dissertação.

⁵ Esta hipótese secundária foi levantada durante a construção do projeto. Entretanto acreditamos que ela seja inviável de se provar no capítulo 2. Ainda existem dificuldades para se definir como será o segundo capítulo, portanto as referências que seguem a leitura que englobam esta hipótese podem ser substituídas futuramente.

reinos em uma unidade para seu herdeiro (SOKOLOWSKI, 2015, p. 111). As relações étnico-religiosas do reinado de Fernando III serviram de modelo para seu filho. Apesar de ser considerado um rei conquistador cujo objetivo foi a submissão do islã peninsular, Fernando III manteve em seu reino uma prática de tolerância⁶ com aqueles que não compartilhavam da mesma fé que a sua. Dentre os muçulmanos, se eles se submetessem a uma série de relações restritivas e pagassem os impostos necessários para a prática da sua fé, eles poderiam manter seus usos, costumes e permanecer no território que há séculos suas gerações se enraizaram. Dentre os judeus, por não terem uma política autônoma ou por não serem encarados como uma ameaça militar, eram considerados como os demais súditos da coroa, com restrições, mas tinham a possibilidade de desenvolver papéis de extrema importância em diferentes esferas do conhecimento, devido à familiaridade das matrizes semíticas (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 14).⁷ Entretanto, a fé neste universo ibérico não era composta somente pelas crenças monoteístas abraâmicas. Através do mundo islâmico, obteve-se acesso às influências politeístas do oriente antigo que, por sua vez, possuíam ligações com a Índia e o mundo greco-romano. Assim, influências compostas por saberes astrais de diferentes culturas no tempo e no espaço confluíram na Península Ibérica e se adaptaram à realidade e à necessidade desta sociedade plural em formação (AVILÉS, 2010).

Fernando III herdou as coroas de Castela e Leão, que foram estrategicamente articuladas para ele durante a vida de sua mãe, Berengária, a Grande (1180-1246). Sua mãe também foi responsável por lhe proporcionar o seu casamento com Beatriz da Suábia (1205-1235), quarta filha de Felipe de Suábia (1177-1208), que era filho de Frederico I, Barba Vermelha (c. 1123-1190). Portanto, Beatriz era prima do último imperador do Sacro Império Romano Germânico, Frederico II (1194-1250). A mãe de Beatriz, a princesa Irene, era irmã do imperador de Bizâncio, Aleixo IV (c. 1182-1204). Sendo assim, Fernando III se casou com alguém que possuía conexões genealógicas com as duas dinastias cristãs mais importantes, tanto no Ocidente quanto no Oriente. Desta união nasceu Afonso X, em Toledo no dia 23 de novembro de 1221 (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 41-42).

⁶ Entendemos o conceito de tolerância neste trabalho como uma proposta de convivência que estabeleça condições de coexistência pautadas dentro de uma hierarquia social. Em que não cristãos deveriam ser integrados ao reino sob condições específicas e normatizadas através de regulamentações jurídicas (SILVEIRA, 2009, p. 42-58).

⁷ Trabalhamos com dois autores de sobrenome Martínez: H. Salvador Martínez, autor da biografia de Afonso X, de 2003, que nas referências no decorrer do texto estará “MARTÍNEZ, S.”; e Carlos de Ayala Martínez, autor de um artigo de 2015, que será referido como “MARTÍNEZ, A.”

O legado que Afonso recebeu de seus pais vai além de conexões reais consanguíneas cuidadosamente selecionadas, incluiu a educação da qual ele pôde obter acesso, devido a esta união de mundos diferentes que mudaram Castela. O renascimento científico e cultural da corte de Frederico II, onde Beatriz havia sido educada em contato com sábios judeus e muçulmanos, influenciaram os ideais dos quais Afonso teve acesso em seu desenvolvimento como príncipe (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 47). Seu pai não pode estar presente constantemente na sua vida devido às suas obrigações como rei, mas teve cuidado de afastar ele da corte de Burgos durante a infância, para que pudesse crescer em um espaço livre e em meio a natureza, em Villademiro e Celada del Camino, comunidades provinciais da nobreza de Castela e Leão. Este afastamento proveu Afonso com uma educação cavaleiresca que Salvador Martínez (2003) define em sua biografia como “capaz de formar e fortalecer uma saúde física robusta e uma mentalidade serena”. Durante a juventude ele visitou por vezes a região da Galícia, onde teve a oportunidade de aprender a poesia e a música dos trovadores, escutando lendas populares sobre fé e magia, da qual teve acesso, além do idioma castelhano, ao idioma que se tornaria o oficial do reino, o galego-português, a mesma língua lírica adotada nas *Cantigas de Santa Maria* (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 27-29). Em meio a processos de tutela durante sua infância entre os distintos nomes de confiança de Fernando III, ao adquirir determinada idade, Afonso foi ganhando sua própria independência para viajar entre os reinos e, aos poucos, foram transferidas a ele responsabilidades administrativas por ordens de seu pai. A educação de Afonso foi encomendada por seu pai para que ele pudesse ter acesso a distintas áreas do conhecimento de forma laica. Isto é, ao invés de ser enviado a um monastério ou a uma universidade distante, tal qual eram os costumes para a educação de príncipes cristãos, sábios letrados de diferentes crenças foram empregados para compor a corte itinerante que acompanhava as expedições de Afonso durante a sua juventude. O que resultou, além de ser formado como um cavaleiro estrategista de guerra, em possuir uma formação humanista composta pelas sete artes liberais (gramática, lógica, retórica, aritmética, geometria, música e astronomia) (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 53-57).⁸

A presença de sua avó Berengária foi significativa na vida de Afonso. Ela foi responsável pela seleção de seu casamento com a princesa aragonesa Violante, filha de Jaime I de Aragão (1208-1276) e Violante da Hungria (c. 1215 – c. 1251). O casamento ocorreu em

⁸ As sete artes liberais para Afonso eram consideradas “livres” pois a liberdade é uma prerrogativa exigida para todos aqueles que querem ter acesso a virtude da sabedoria e desenvolver seus conhecimentos (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 56-57).

dezembro de 1249, em Valladolid, sem a presença de Fernando III que estava comandando o cerco à cidade de Sevilha, que estava prestes a ser conquistada. Alguns anos após a conquista, em 30 de maio de 1252, morria Fernando III em Sevilha. Mas, antes de partir ele conseguiu reunir todos seus filhos ao seu redor e declarou em sua despedida que:

lugo primeramente fizo açercar a sí a don Alfonso su fijo, et alçó la mano contra él, et santiguólo et diól su bendición, et desí a todos otros sus fijos [...] et fizol responder ‘amén’. Et dixol más: ‘fijo, rico de tierras et de muchos buenos vasallos, más que rey en la cristandat sea; punna en fazer bien et ser bueno, ca bien as con qué’ Et díxol más: ‘Ssennor te dexo de toda la tierra de la mar acá, que los moros del rey Rodrigo de Espanna ganado ouieron; et en tu señorío finca toda: la vna conquerida, la otra tributada. Sy la en este estado en que te la yo dexo la sopieres guardar, eres tan buen rey commo yo; et sy ganares por ti más, eres mejor que yo; et si desto menguas, non eres tan bueno commo yo (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 112).

O seu pai lhe deixou a extensão de terras ao sul da Península Ibérica, em parte conquistadas como Sevilha, e outras tributadas, em que os mouros continuaram administrando seus reinos, porém jurando vassalagem à coroa de Castela e pagando seus impostos, como o reino de Múrcia. Ao final, lhe diz que “se neste estado em que eu te deixo as terras você souber manter, será tão bom Rei como eu; se ganhar por você mais, será melhor do que eu; agora se você perder, não será um rei tão bom quanto eu”. É possível imaginar o impacto que estas palavras poderiam causar em Afonso e em sua jornada. Porém, o registro delas podem contextualizar parte das motivações a respeito das tentativas frustradas de dar continuidade de um projeto expansionista que fora idealizado por Fernando III e sua avó Berengária, para que a Espanha retornasse aos dias de glória do antigo Império Visigodo, dos quais se consideravam descendentes (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 111-113).

Em 2 de Junho de 1252 Afonso X assumia a coroa de Castela com o domínio dos reinos de Castela, Leão, Toledo, Galizia, Córdoba, Jaén, Sevilha, Múrcia e o Algarve (KLEINE, 2005, p. 36). Fernando III deixou para seu filho a difícil tarefa de governar esta diversidade de territórios de forma unificada. Além disto, deixou para Afonso as tarefas de continuação da conquista dos territórios do norte da África, projeto do qual não teve tempo em vida de iniciar e a retomada das cruzadas cristãs (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 112). Berengária, a avó de Afonso, deixou duas importantes heranças, a partir dos matrimônios selecionados, ao decorrer da sua vida e das influências nas alianças por casamento de seu filho e de seu neto. Notavelmente, são: a) via o casamento de Afonso com Violante, manteve-se bons vínculos e grande influência com coroa vizinha de Aragão; e b) através do casamento de Fernando com Beatriz, permaneceu-se uma pretensão genealógica materna de poder reivindicar o título de “Rei dos Romanos” perante

as conexões consanguíneas com o último imperador do Sacro Império Romano Germânico, que poderiam estender os domínios para as regiões atuais da Itália e Alemanha (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 156). Porém, não são as promessas de territórios a serem adquiridos ou então a vasta extensão Ibérica da qual estava nas mãos de Afonso que constituíram a maior riqueza que ele herdou e que seria capaz de transformá-la em seu grande triunfo. Veremos que as suas tentativas de expandir os domínios da coroa de Castela falharam, tanto nas cruzadas ao norte da África, quanto na disputa para se tornar “Rei dos Romanos”, mas que a sua principal vitória seria em manter unido a pluralidade cultural existente no reino compostos por cristãos, judeus e muçulmanos, que viviam em um cenário de saberes, influências e ressignificações de diversas culturas politeístas. Sendo, inclusive, a Península Ibérica a porta de entrada, tradução, e disseminação destes conhecimentos para toda a Europa.

Quando Afonso sobe ao trono pode-se dizer que seu reino foi um “caldeirão de culturas”, e durante seu reinado ele fará todo o possível para manter e fundir essas culturas em todos os campos, de conhecimento e de convivência. As artes plásticas integram-se nas miniaturas das Cantigas; nas ciências, emprega colaboradores das três religiões; no direito, ele atrai os melhores juristas europeus para seu tribunal e, também, legisla sobre fontes de todos os tipos: bíblicas, seculares, patrísticas e contemporâneas. (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 14, tradução nossa).⁹

Salvador Martínez aborda, em sua biografia sobre Afonso X, a perspectiva de que para governar este reino, formado por um “caldeirão de culturas”, foram empregados colaboradores das três religiões monoteístas e que, para compor as legislações que iriam administrar este cenário complexo, todos os tipos de fontes foram utilizados, das bíblicas até as profanas. Durante o processo da conquista de Múrcia, Afonso, ainda infante, teve contato maior com o mundo cultural do islã e, segundo o autor, é neste período que provavelmente Afonso cruzou com o potencial dos saberes destes novos súditos. Para Salvador Martínez, a exploração das possibilidades destes conhecimentos dará forma à grande riqueza de seu projeto político. Sendo assim, Afonso X subiu ao trono com a pretensão de atingir as expectativas depositadas nele através de seus antepassados, mas também com a vontade de colocar em marcha uma verdadeira revolução cultural, pela qual ele será conhecido como Rei Sábio (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 83-97).

⁹ Texto original: Cuando Alfonso sube al trono se puede decir que su reino era un “crisol de culturas”, y durante su reinado hará todo lo posible por mantener y fusionar aquellas culturas en todos los campos, del saber y la convivencia. Se integran las bellas artes en las miniaturas de las Cantigas; en las ciencias, emplea colaboradores de las tres religiones; en el derecho, atrae a su corte los mejores juristas europeos y legisla asimismo sobre las fuentes de toda índole: bíblicas, profanas, patrísticas y contemporáneas (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 14).

1.1 O PROJETO CULTURAL DO SABER

Marina Kleine define que Afonso X edificou em vida uma constelação de ícones sobre si em suas múltiplas obras produzidas as suas ordens, que o associavam ao ideal de Rei Sábio. Para a autora, os esforços de produção do rei se centralizavam em três aspectos: a) criar um sistema jurídico unificado, sendo desenvolvido por especialistas em direito romano; b) a implementação do castelhano como língua oficial do reino para facilitar a comunicação entre as diferentes esferas da sociedade e a conexão entre os diferentes reinos; c) a retomada do patrimônio intelectual da qual ele acreditava ser responsável em recuperar, isso é, traduzir e tornar acessível os saberes antigos perdidos pelos visigodos durante as ocupações mouras. Para isto o *scriptorium* afonsino e a sua chancelaria eram instituições unificadas que acompanhavam a corte itinerante do rei, sendo responsáveis pelas produções de textos jurídicos, historiográficos, científicos¹⁰ e a obra poética do Rei Sábio (KLEINE, 2005, p. 45-50). Isto é, para compreender o fenômeno que ocorria no *scriptorium*, é necessário analisá-los de forma integrada, onde os múltiplos conhecimentos trabalhados confluíam e se apresentavam de formas distintas, dependendo de qual era a obra e que tipo de público que teria acesso. Ao se referir a este fenômeno, Kleine o denominou de “projeto político cultural e centralizador”.

O rei se faz presente em todos os textos oriundos de seu *scriptorium*, em alguns com maior grau de envolvimento, em outros aparecendo pelo menos no prólogo, como idealizador da obra. É natural que se reflita a respeito da forma pela qual se dá a representação real nesses textos, isto é, sobre como Afonso X é retratado. O que se pode inferir a partir disso diz respeito à possível intencionalidade dessa representação, caracterizando o que poderia ser chamado de caráter propagandístico em relação ao próprio poder monárquico. Porém, se isso de fato se verifica, então se deve supor que havia um público-alvo mínimo para essas obras, de forma que as imagens reais difundidas exercessem o efeito esperado (KLEINE, 2005, p. 57).

As obras jurídicas foram as que a população mais obteve acesso, devido ao maior número de cópias distribuídas pelo reino, com intuito de melhorar aplicabilidade das leis. As crônicas históricas, por possuírem indícios de marcas de oralidade possuem também uma possibilidade maior de acesso, já que grande parte das pessoas durante o medievo eram iletradas. Já o maior potencial de amplitude de difusão advém das *Cantigas de Santa Maria*, pois a transmissão da poesia, marcada pela musicalidade, constituem a forma mais expressiva

¹⁰ Quando utilizamos o termo “científico”, nos referimos ao conceito que abrange as sete artes liberais dos quais Afonso específica em suas legislações e que serão abordadas ao decorrer do trabalho, evitando, assim, o conceito de ciência cartesiana formulado durante o período moderno.

de disseminação dos amplos conhecimentos produzidos no *scriptorium* afonsino, demarcando o que Klaine afirma ser o caráter propagandístico do próprio poder monárquico (KLEINE, 2005, p. 57-60).

A partir do interesse do rei em buscar sua legitimidade sobre a complexidade cultural e religiosa, e do intuito de manter a unidade entre povos de diversas crenças, foram feitos grandes investimentos para tradução de obras árabes e judaicas para o castelhano, estudos sobre diferentes religiões que compunham o desenvolvimento cultural e avanços para a disseminação do que virá a ser o projeto afonsino de reino – o que denominamos neste trabalho de um “projeto cultural do saber”. Dentre os diversos saberes obtidos pelas traduções de múltiplas obras, os conhecimentos de cultos planetários e astrais foram reconhecidos pelo monarca, considerando a magia astral como parte dos sete saberes sagrados (AVILÉS, 2006). Essas traduções e compilações das obras científicas possuíam um alcance distinto, sendo as iluminuras da Cantiga 125 parte de um grande movimento imagético de produções do *scriptorium* para os saberes assimilados da magia astral.

Alejandro Garcia Avilés (2010), em seu artigo *Imagen y Ritual*, traz de forma aprofundada o caminho que os cultos planetários do mundo antigo percorreram até chegarem na corte de Afonso X e adquirirem forma visual nas produções do *scriptorium*. Os egípcios, através da escola de Alexandria, preservaram conhecimentos helenísticos herdados através de fontes denominadas por Avilés de *Papiros Gregos de Magia*, sendo parte destes conhecimentos os rituais de animação de imagens sagradas através de cultos planetários. A técnica consistia em identificar a posição do movimento variável dos planetas sob determinado alinhamento a configuração fixa das constelações dentro dos ciclos anuais. Isto é, o ritual, ao obedecer ao momento astrológico apropriado, seria capaz de canalizar a essência da divindade desejada para incorporá-la na imagem produzida – o que o autor se refere como “práticas animistas”. Harã, uma cidade dentro dos domínios islâmicos (no atual sudeste da Turquia), se tornou um reduto destes conhecimentos, com cultos e templos aos planetas. Foi capaz de resistir em meio ao monoteísmo muçulmano sem serem acusados de paganismo por seu politeísmo, devido ao seu isolamento geográfico e à uma estratégia de interpretação do alcorão que os dava a liberdade e legitimidade como sábios distantes das escrituras sagradas. Com o passar do tempo, os sábios de Harã, através de uma forma estratégica e de resistência, foram diminuindo as escalas de seus cultos animistas, das dimensões amplas em templos e estátuas para objetos pessoais e personificados como amuletos e anéis. Os textos árabes que possuíam estes saberes animistas chegaram à Península Ibérica através das rotas de comércio com o mundo muçulmano e foram

traduzidas no *scriptorium*, sendo transformadas em imagens nas compilações afonsinas destes conhecimentos (AVILÉS, 2010, p. 23-27).

A fé expressa através de processos de resistência tornam-se uma constante quanto mais nos aprofundamos em meio a este cenário plural de culturas em configuração. Primeiro, devido ao entrelaçamento cultural¹¹ entre crenças monoteístas e politeístas e, segundo, por conta da colisão entre as crenças abraâmicas e suas disputas internas e externas em busca de hegemonia. Porém, existe um fio condutor que permeia estas culturas distintas, conectando os seus saberes e os seus usos, a filosofia neoplatônica.

1.2 A FILOSOFIA NEOPLATÔNICA

O que é Deus? Como foi feita a criação? Qual a essência da Sua criação? As discussões que permeavam estas questões circularam a Europa, o Oriente médio, e o norte da África durante o medievo, um grande território povoado por diferentes culturas e etnias. Através destas questões, no seu artigo *Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval: un enfoque politológico*, Carlos Escudé discorre sobre a formação de uma “unidade civilizatória multicultural”. Assim, compreende-se que o monoteísmo se divide entre si sob diversas ramificações dentro de suas respectivas religiões. Porém, estão sob a constante elaboração do pensamento filosófico dos mesmos paradigmas que permeiam a crença em um Deus único e indivisível, o que tornam semelhantes os judeus, cristãos e muçulmanos. A antiguidade profana através das doutrinas de Aristóteles e dos neoplatônicos possuíam no medievo uma influência central sobre o pensamento monoteísta acerca do divino (ESCUDE, 2011, p. 7).

Cada sábio monoteísta tirou de fontes antigas o que seu raciocínio e inclinação pessoal o aconselhavam, com uma surpreendente margem de liberdade, sem que a medida de sua dívida com esses sistemas pagãos fosse determinada por seu credo religioso, exceto no que se refere ao monoteísmo, comum aos três credos (ESCUDE, 2011, p. 3, tradução nossa).¹²

Os sistemas “pagãos” que Escudé se refere vêm de fontes greco-romanas recuperadas principalmente por persas e árabes. São saberes que trazem a perspectiva de compreensão do

¹¹ Conceito de entrelaçamento cultural será desenvolvido na página 36.

¹² Texto original: Cada sabio monoteísta tomaba de las fuentes antiguas lo que su raciocinio e inclinación personal le aconsejaban, con un margen sorprendente de libertad, sin que la medida de su deuda con esos sistemas paganos estuviera determinada por su credo religioso, excepto en lo que refiere al monoteísmo común a los tres credos (ESCUDE, 2011, p. 3).

funcionamento do universo como Uno, uma única essência. Os sistemas metafísicos platônicos que buscavam compreender as relações entre o mundo inteligível perfeito e o mundo sensível da matéria e da forma imperfeitos, foram correlacionados às necessidades de compreender a essência do que seria este Deus único e indivisível e de sua criação múltipla, perante a matéria e a forma. Assim, as teorias neoplatônicas de compreensão das movimentações entre o Uno e o plano real circularam o mediterrâneo e serviram de apoio aos pensamentos dos filósofos monoteístas para descrever e detalhar o funcionamento da criação divina, sobretudo, sobre como um Deus único e perfeito pode criar seres múltiplos e imperfeitos. Um destes sistemas, o emanacionismo, foi descrito por Plotino de Alexandria (205-270 A.E.C.), um dos precursores do neoplatonismo da antiguidade tardia (ESCUDE, 2011, p. 2-5).

Na processão, a emanção é um momento descendente, e é seguida de uma conversão daquilo que foi emanado em direção de sua origem, num momento ascendente. Aquilo que emana do Uno volta-se para o Uno, e produz-se o Intelecto; de modo similar, uma vez que o Intelecto alcança sua perfeição, emana algo de si que, ao converter-se para o Intelecto, produz a Alma (LUPI; GOLLNICK, 2008, p. 14).

A teoria emanacionista de Plotino, descrito por Lupi e Gollnik, consiste em entender que o Uno emana sua essência e criação de forma espontânea, portanto não possui caráter de vontade (LUPI; GOLLNICK, 2008, p. 27). Para transcrever o que os autores acima explicam sobre o processo de movimentação do Uno, buscamos exemplificá-lo através de uma analogia. Imagine o movimento constante das ondas do mar direcionadas a areia da praia. Neste processo, o oceano é equivalente a totalidade do Uno e as ondas são frações do mar que possuem formas distintas e quantidades variadas. Nesta analogia, as ondas consecutivas são equivalentes à multiplicidade da matéria e possuem a mesma essência da totalidade do oceano, a água.

As emanções formam camadas em que uma é consequência da outra, ao atingirem o ponto sob as quais são direcionadas, estas ondas retornam para o Uno. O produto deste movimento é a formação do Intelecto. Este *logos* também adquire um movimento similar de emanção e estas camadas, ao retornarem para o Intelecto, produzem a Alma que, por sua vez, possuem o mesmo movimento, em que o produto é a forma e a matéria. Sendo assim, o Uno é absoluto e contrasta com a multiplicidade do Intelecto que, por sua vez, se contrasta com a multiplicidade extrema da Alma, da forma e da matéria. Isto estabelece uma hierarquia em que Intelecto e Alma mundo procedem do Uno (LUPI; GOLLNICK, 2008, p. 27-28).

Das grandes ondas em alto mar, até as marolas que recuam na areia, todas elas fazem parte de um mesmo movimento de ida e retorno, em que uma é consequente da outra e, por

mais que cada onda possua sua própria forma, todas elas são compostas pela mesma essência, a água. Visualizamos através desta analogia que o Intelecto é como se fosse a primeira onda formada em alto mar de maneira espontânea, e que esta onda se fragmenta em direção à praia formando ondas menores consecutivas como a alma, a forma e a matéria. Assim, o oceano equivalente ao Uno contempla a totalidade de todas as ondas e seu movimento interrupto de ida ao ponto máximo de fragmentação e retorno ao absoluto do mar.

A partir de compilações de teorias neoplatônicas, como a emanacionista de Plotino, os filósofos monoteístas adaptaram e aperfeiçoaram estes conceitos a sistemas que pudessem descrever e exemplificar. Não só o funcionamento da criação divina e a fragmentação da sua essência até chegar ao plano real da materialidade, mas também a construção de métodos para que se possam acessar estas camadas superiores do Intelecto, com finalidades de canalizar estas capacidades para diferentes propósitos. Sendo assim, métodos que conectavam o microcosmo, composto pelas diferentes expressões da forma e da matéria, com o macrocosmo, composto pela abrangência do Uno perfeito e a sua essência.

Para o filósofo árabe Alfarábi, ou Abu Nasr Al-Farabi (c. 879 – c. 950), considerado o precursor do neoplatonismo islâmico, e para o persa Avicena, ou Ibn Sina (980-1037), confluíram ao definir que Deus é a primeira causa, um Uno simples, cuja sua essência flui de forma contínua como uma emanção, esta que produz o Intelecto sob dez esferas, e que cada uma delas possui um anjo correspondente encarregado de colocar em movimento a interação entre elas. As esferas do Intelecto são correlacionadas aos astros, compostas partindo da terra ao céu exterior, que precede as estrelas fixas que, por sua vez, são seguidas por Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua. “As dez inteligências puras que emanam do Uno, juntamente com os anjos que acionam as esferas ptolomaicas, constituem uma esfera intermediária entre o homem e Deus que corresponde ao mundo das realidades arquetípicas imaginadas pelos místicos (e por Platão).” (ESCUDE, 2011, p. 27). Estas esferas foram denominadas como *Sefirot* e tornaram parte dos conhecimentos presentes em textos da cabala judaica.

Retomando o contexto da corte afonsina no século XIII, como explicamos anteriormente, as produções imagéticas passavam por processos ritualísticos mágicos que eram elaborados a partir do momento astrológico específico, com intuito de invocar anjos que faziam o intermédio entre o micro e o macrocosmo, para canalização de determinados aspectos do intelecto e da essência divina desejada. Dentre as diversas produções do *scriptorium*, estes conhecimentos estão presentes em um tratado no *Livro Razielis*, que consiste em uma compilação de saberes da cabala e da evocação de anjos.

Alfonso X queria compilar uma enciclopédia de magia astral que contivesse os tratados mais conspícuos sobre rituais de invocação de anjos para cerimônias mágicas. Para isso, os estudiosos de seu *scriptorium* recorreram à mais rica tradição literária e cultural no que diz respeito à invocação de nomes angelicais, da religião judaica, professado por muitos dos colaboradores do Rei Sábio. Na literatura hebraica, eles encontraram vários tratados de Cabala práticos associados a Raziel, o anjo que deu a Adão – ou a Noé – O ‘Livro dos Segredos de Deus’ inscrito em uma safira que cairia nas mãos do Rei Salomão, o Rei Sábio por excelência, que seria traduzido do caldeu para o hebraico. Em sua investigação da sabedoria, Alfonso X queria que fossem compiladas especulações sobre o conteúdo desse livro oculto, que os cabalistas hebreus atribuíam a Salomão, que por sua vez o teria dividido em sete livros, que são aqueles que Alfonso afirma reproduzir (AVILÉS, 1997, p. 37, tradução nossa).¹³

Avilés (1997) explica, em seu artigo *Alfonso X y El Liber Razielis*, a importância dada por Afonso X em adquirir conhecimentos das hierarquias angélicas para a evocação da essência do Uno em rituais astrais, das quais encontrou nos principais textos de angeologia judaica associados ao anjo Raziel, que tinham como intuito sacramentar os saberes astromágicos para dissociá-los da imagem pejorativa que a magia astral possuía por ser atribuída, também, à evocação de espíritos maus ou demônios, conhecida como necromancia. Além disso, aproximar a imagem de Rei Sábio de Afonso X à sabedoria do Rei Salomão, o Rei Sábio por excelência das escrituras sagradas que os cabalistas atribuíram a revelação deste tipo de conhecimento.

1.3 O SABER, UM LEQUE DE POSSIBILIDADES

Apresentamos neste trabalho o conceito de unidade civilizatória multicultural de Escudé com o intuito de abrir o leque de possibilidades para o saber laico e suas rotas dentro da Península Ibérica do século XIII. Entretanto, vale ressaltar que existem ressalvas ao utilizar esta perspectiva para a análise desta sociedade, para não cair em um erro de alteridade histórica. Pois, ainda que o saber tenha sido capaz de atravessar fronteiras sociais, desde que inserido em um contexto específico no qual pôde ser assimilado e utilizado dentro deste projeto Afonsino de gestão de matrizes culturais diferentes, isto não é sinônimo de uma unidade passiva, pacífica

¹³ Texto original: Alfonso X quiso compilar una enciclopedia de magia astral que contuviera los más conspicuos tratados sobre la invocación ritual a los ángeles para las ceremonias mágicas. Para ello los eruditos de su *scriptorium* recurrieron a la tradición literaria y cultural más rica en cuanto se refiere a la invocación de los nombres angélicos, la de la religión judía, que profesaban muchos de los colaboradores del Rey Sabio. En la literatura hebrea hallaron varios tratados de Cábala práctica asociados a Raziel, el ángel que entregó a Adán – o bien a Noé – un ‘Libro de los secretos de Dios’ inscrito en un zafiro que llegaría a manos del rey Salomón, el Rey Sabio por excelencia, que lo haría traducir del caldeo al hebreo. En su investigación de la sabiduría, Alfonso X quiso que se compilaran las especulaciones sobre el contenido de este libro de oculto saber que los cabalistas hebreos atribuyeron a Salomón, quien lo habría dividido a su vez en siete libros que son los que Alfonso dice reproducir (AVILÉS, 1997, p. 37).

e inclusiva. As demarcações do “outro” e os níveis de submissão que estas culturas perpassaram para resistir e permanecer nos territórios dos quais há gerações estavam enraizados aparecem em toda a extensão das produções *scriptorium*: desde o mundo ideal de Afonso abordado nas Cantigas até a necessidade de aplicação deste mundo nas obras legislativas.

Repletas de construções socioculturais, as Cantigas de Santa Maria mostram através de suas canções de milagre e de louvor, um universo considerado como ideal pelo monarca, utilizando-se de histórias que pretendiam edificar e sancionar um comportamento social e religioso que seria considerado desejável dentro do reinado afonsino. Quando o texto se utiliza de ações reprováveis e/ou histórias que envolvem outros povos que a princípio poderiam ser considerados externos à noção de cristandade, as Cantigas de Santa Maria, acabam por delinear o comportamento ideal do habitante peninsular através de uma dinâmica próxima dos exempla, edificando os cristãos através da oposição a grupos marginalizados (MARIANI, 2019, p. 35).

Ricardo Mariani, em seu trabalho *Mouros e Judeus nas Cantigas de Santa Maria: Inclusão, Marginalização e Exclusão no Projeto Político Cultural Afonsino*, levanta uma estrutura metodológica que analisa a dicotomia entre inclusão e pertencimento dentro da obra poética de Afonso X. Assim, ele evidência os processos do contexto de apropriação dos conhecimentos das matrizes culturais diversas da Península Ibérica em contraponto à necessidade de demarcação da superioridade cristã. Na visão do autor, as *Cantigas de Santa Maria* possuem indícios das intenções de estipular um elo entre Afonso X e os súditos de Castela. Isto é, ele reconhece que o projeto cultural do saber tem como objetivo alcançar os diferentes povos do reino formando uma identidade cultural ibérica. Porém, a relação hierárquica da fé e dos costumes são evidenciados nas Cantigas pela diferenciação moral de Judeus, Mouros e pagãos, no qual Mariani apresenta três categorias que definem estes processos: inclusão, marginalização e exclusão.

Apesar da estratificação social demarcada entre os povos monoteístas, a Península Ibérica não só possuía as causas para formação de espaços de saber laico através da coexistência destas tradições. Entretanto, Afonso X investiu em condições para que ocorresse, além da assimilação, o amadurecimento desta cultura do saber.

No reinado afonsino, traduziu-se muito, e o castelhano tornou-se grande intermediário junto ao saber árabe e adquiriu hegemonia peninsular ao contar com traduções e obras de alta qualidade e proporções. Em um sentido maior, o *scriptorium* régio afonsino funcionou como grande intermediário entre os saberes ocidentais e orientais, relativizando o caráter periférico da Península Ibérica e conformando a construção de uma hispanidade cristã influenciada pelos antigos, os judeus e o sapiencialismo árabe-islâmico. Houve, então, a consolidação de uma política linguística afonsina e hispânica? Qual foi o legado dessa cultura escrita? (FONTES, 2017, p. 20)

Leonardo Augusto Silva Fontes, em sua tese *Que ffuese ffecho por escrpto para ssiempre: o scriptorium régio e a cultura da escrita no reinado de Afonso X*, elabora com maestria, em um caráter enciclopédico, um levantamento abrangente das obras afonsinas, indicando os possíveis colaboradores, as finalidades das obras e os entrelaçamentos culturais que compõem a gama de influências presentes em cada tipo de escrita. Para o autor, a escrita afonsina foi a principal fonte de legitimação do poder régio, perspectiva que conflui com a análise de grande parte dos pesquisadores que abordam esta temática no cenário historiográfico tanto nacional quanto europeu. Kleine, em *El Rey Que es Femosura de Espanna: Imagens do Poder Real Na Obra de Afonso X, O Sábio (1221-1284)*, cria um aporte argumentativo ao entender que as múltiplas imagens reais em suas obras formam uma constelação de ícones do próprio poder real, assim, demarca o caráter propagandístico que se altera perante a cada tipo de escrita, dependendo do seu alcance e acesso, sendo as Cantigas o apogeu desta capacidade massiva de comunicação. Tanto Kleine como Fontes corroboram ao analisar o projeto de reino de Afonso como um projeto político e cultural. Mas, assim como a tradição de historiadores espanhóis, como os já citados Salvador Martinez (2003) e Villanueva (2004), partem da ótica de que o *scriptorium* é uma extensão da prática política centralizadora do poder. E é aqui que entra a nossa contribuição ao analisar as obras e o contexto científico fomentado por Afonso X. Nós entendemos que o projeto Afonsino não é somente uma estrutura de poder, mas é de fato uma expressão da sua cosmovisão. É a fé na cultura do saber.

Lilia Teresa Torres Cursino de Moura, em *Práticas de comunicação científica: um estudo exploratório a partir da Escola de Tradutores de Toledo nos séculos XII a XIII*, apresenta em sua tese como ocorreu o caminho do conhecimento helenístico da filosofia natural, perpassando pela Península Ibérica no século XIII, e suas contribuições para a formatação da ciência moderna do século XVII. O argumento central da autora baseia-se na comunicação como ponto principal para esta virada epistemológica, e no papel de Afonso X em seus investimentos na escola de tradutores de Toledo e na formação das universidades ibéricas, que formataram perante o idioma castelhano, uma linguagem que, por ser utilizada como finalidade das traduções, ao decorrer do processo se adaptou como um idioma capaz de abranger os diferentes conceitos assimilados pelas matrizes culturais ibéricas. Desta forma, o castelhano é o idioma que viabilizou o início de uma comunidade científica pautada na troca de saberes entre os múltiplos grupos de pesquisa financiados e direcionados às áreas de interesse de Afonso X (MOURA, 2013, p. 107-117).

A política linguística afonsina, o legado da cultura da escrita e a formação de redes de comunicação científicas foram todas consequências dos investimentos a longo prazo dos interesses do rei na própria cultura do saber e, muito provavelmente, não foi em vida que Afonso pôde contemplar o retorno destes esforços. Isto é, os desdobramentos de se investir em uma estrutura complexa de ensino e educação impulsionam as gerações seguintes a se utilizarem do conhecimento aprendido nestes espaços e colocarem em prática para promover transformações sociais do contexto que estão inseridas.

Aline Dias da Silveira apresenta a hipótese de que as traduções astromágicas feitas no *scriptorium* possuem aplicabilidade no estabelecimento da ordem (cosmos) do reino. Propondo que é necessário unir a percepção cosmológica de Afonso X e sua compreensão política e social. O exercício de análise da autora vem ao cruzar informações da obra astromágica *Picatrix* com as obras legislativas como o *Setenário* e *As Siete Partidas*, levantando os princípios neoplatônicos presentes em ambas (SILVEIRA, 2019a, p. 186). Rastrear os conhecimentos neoplatônicos e as influências helenísticas nas obras afonsinas perpassam por trabalhos como *A Classificação dos Seres no Lapidário de Afonso X, O Sábio* de Carlinda Maria Fischer Mattos (2008); e *Um olhar para o céu e para as pedras: conhecimento científico no Lapidário de Afonso X de Castela – Teoria e prática médica (século XIII)* de Diana Raquel Silva Rabelo (2019), onde ambas descrevem as influências ptolomaicas, vindas através do árabe Alquindi, ou Abu Yusuf Al-Kindi (c. 801 – c. 873), que formataram o céu astronômico e suas esferas. Afonso X utilizou-se destas ideias para a elaboração das *Tablas Afonsinas*, famosas por atualizarem com precisão cálculos das trajetórias dos astros e que foram utilizadas posteriormente por gerações.

Na Idade Média, a Astronomia atuava em um campo mais teórico e era definida como a ciência que estudava os corpos celestes e seus movimentos; a Astrologia atuava num campo prático e era definida como o saber que analisava as influências que tais corpos celestes exerciam no mundo terrestre sobre os seres na natureza, sobretudo no homem. Assim, a Astrologia se preocupava em identificar a influência dos astros no mundo terrestre. Essa identificação era alcançada por meio de uma série de cálculos e interpretações das posições dos astros e, por conseguinte, do conjunto de figuras que suas posições formavam no céu. Em síntese, ainda que tanto a Astronomia quanto a Astrologia se referissem ao estudo das leis e movimentos dos astros, a última o fazia com a finalidade de calcular e interpretar tais movimentos e posições astrais e, especialmente, com vistas a prever o futuro, ou seja, desvelar o destino dos homens e, por conseguinte, criar possibilidades de intervenção (RABELO, 2019, p. 83).

A astrologia e a astronomia são as áreas de interesse de maior destaque de Afonso X, dentre as produções científicas de seu *scriptorium* é possível dividir a conclusão das obras em

duas fases. A primeira, logo no início do seu reinado, compostas pelos livros *Picatrix*, *Libro Raziel* e *Lapidário*. A segunda, mais para o final de sua vida, demarcada por compilações destes conhecimentos somados ao que foi desenvolvido a partir das estruturas que foram criadas durante o reinado: as *Tablas Afonsinas* e o *Libro de Astromagia*. Um de nossos argumentos é de que as obras traduzidas no início contemplam os conhecimentos neoplatônicos e a teoria emanacionista que farão parte da cosmovisão de Afonso e, que estes saberes possuem presença em todo o *corpus* de produções do *scriptorium*.

O *Libro de astromagia* é uma vasta compilação de astromagia zodiacal e planetária, patrocinada por Alfonso X, no fim dos anos [12]70, tirando partido das obras que ele mesmo já havia mandado traduzir anteriormente – e que já citamos: *Picatrix*, *Liber Razielis*, *Libro de las formas y de las ymagenes* –, além de outra possível fonte, uma obra de Abū Ma’shar al-Balkhī (787-886), ou Albumasar para os latinos, importante pensador muçulmano oriundo do Afeganistão (MATTOS, 2008, p. 240).

Ao concluir esta revisão bibliográfica a respeito da temática do saber laico na Península Ibérica do século XIII, abrimos um leque de possibilidades que conecta o mundo ideal de Afonso X, exposto nas Cantigas, com a necessidade de aplicação deste mundo nas obras legislativas. Pautado no argumento que consiste em entender que o emanacionismo e a filosofia neoplatônica são um conjunto de crenças que visam o entendimento do funcionamento do universo e estabelecem uma ordem do macrocosmo, do qual a cosmovisão de Afonso X expressa através do conjunto de obras do *scriptorium*, visando a conexão da mesma ordem no microcosmo do reino. Sendo assim, contemplamos a ideia de analisar o *scriptorium* como ferramenta de legitimação do poder real, mas também entendemos que toda a estrutura de investimentos em educação para o desenvolvimento desta cultura do saber é também uma expressão da sua fé.

Para realizar esta análise, selecionamos duas fontes do *scriptorium*, além da Cantiga 125, para concentrar nossos esforços. Uma delas é o *Libro de astromagia*, por se tratar de uma de suas compilações finais que englobam a cosmovisão astromágica construída durante todo o reinado do Rei Sábio. A segunda é o *Setenário*, por se tratar de uma obra legislativa que também foi concluída no final do reinado de Afonso X, e a que possui com mais clareza os indícios astromágicos.

1.4 O MUNDO IDEAL DE AFONSO

Retomando para a nossa analogia inicial do iceberg astromágico, a Cantiga 125 é uma pequena fração visível e sofisticada de um sistema astromágico desenvolvido pelo projeto cultural do saber de Afonso X. É a porção visível, pois está exposta através do principal veículo de propagação da cultura, que consiste a obra poética musical do rei as *Cantigas de Santa Maria*, que além dos versos líricos, possuem códices iluminados que consistem na maior sofisticação de presença em imagens produzidas no *scriptorium*. Agora que já entendemos as proporções do que seriam o restante submerso deste iceberg, que englobam todas as obras científicas e astromágicas traduzidas, compiladas, adaptadas e desenvolvidas através do maior movimento imagético a respeito desta temática até então na Europa, iremos descrever melhor o que é esta parte visível, que compõem além das obras legislativas e as influências neoplatônicas como foi citado acima, principalmente, o conjunto cancionero de Afonso X e, por último, a Cantiga 125.

As *Cantigas de Santa Maria* têm em sua totalidade 420 composições musicais e 2400 iluminuras. A obra é considerada o maior conjunto cancionero mariano em todo o período medieval, e também o repertório musical mais importante da Europa, no que se refere a lírica poética medieval. No total, são quatro manuscritos produzidos em períodos diferentes da trajetória de Afonso X. Isto é, as Cantigas narram também, além dos milagres populares de Santa Maria, parte da jornada de Afonso e a história de seu reino, sendo assim o número de Cantigas vai aumentando gradativamente e os manuscritos vão sendo aperfeiçoados ao decorrer da história até chegar no manuscrito final, com maior complexidade em número e em iluminuras (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 237).

O primeiro dos manuscritos é conhecido como *Códice Toledano*, da catedral de Toledo, hoje está localizado na Biblioteca Nacional de España, em Madrid, escrito em letra francesa do século XIII, contém os primeiros 100 poemas da coleção e não possui iluminuras. O segundo, é conhecido como *Códice dos Músicos*, ou *Códice dos Príncipes*, que é um dos códices do Monastério de El Escorial, nas proximidades de Madri, é denominado desta forma por possuir suas iluminuras focadas sobre os músicos e os instrumentos musicais.¹⁴ É o único exemplar completo das Cantigas que possui 401 Cantigas e 41 iluminuras e que possuem as notações musicais para as suas execuções. O terceiro códice também está na Biblioteca de El Escorial, é

¹⁴ Disponível em: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/rbme/item/11338>. Acesso em: 20 jul. 2022.

conhecido como *Códice Rico*, que está incompleto.¹⁵ Porém, é considerado o mais importante, devido a sua riqueza de detalhes perante as iluminuras. São ao todo 210 fólhos, contendo originalmente 200 Cantigas e 1257 iluminuras, é neste códice que se encontram as iluminuras da Cantiga 125. O quarto códice está localizado na Biblioteca Nacional de Florença, conhecido como códice de Florença, composto de 131 fólhos, contendo 104 Cantigas, estando incompleto devido a perdas de diversos fólhos e iluminuras inacabadas (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 238-239).

Existe uma numerologia dentro das *Cantigas de Santa Maria* que especificam um pouco a respeito sobre suas abordagens. As Cantigas que são múltiplas de dez, que desde a antiguidade é considerado um número perfeito, são as Cantigas de louvor à Santa Maria, seguem narrativas que predominam os milagres da Virgem e o caráter teológico das capacidades mediadoras da Santa e suas graças. As Cantigas que são múltiplas de 100 e que encerram as coleções (200, 300, 400) estão dedicadas às súplicas pessoais de Afonso X à Santa. Outras presenças simbólicas estão relacionadas ao número cinco. Nos códices de histórias iluminadas as Cantigas são compostas por seis iluminuras, exceto nas Cantigas múltiplas de cinco em que são incluídas doze iluminuras. Uma das hipóteses elaboradas por Martinez é que o número cinco está associado ao número de letras que compõem a escrita de Maria (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 302). O que nos faz retornar para a nossa fonte primária, a Cantiga 125. Ela é uma dessas compostas por dois fólhos com doze iluminuras descritivas, sendo assim faz parte de um grupo seletor por Afonso e que tem destaque perante as demais.

A Cantiga 125, *Muit e maior o ben fazer*, traz em sua narrativa lírica a história de um clérigo praticante de magia ou necromancia, que ao se apaixonar por uma jovem, e ter o amor negado, parte para o uso da magia, conseguindo invocar demônios que o auxiliaram a conquistar o amor de sua amada e a se casar com ela. Por mais que a princípio o clérigo tenha atendido as suas expectativas iniciais de suprir o seu desejo por meio de manipulação de demônios, existe na história um revés moral, em que a jovem donzela fica doente e louca. Assim, tanto o clérigo quanto a jovem, que haviam esquecido de fazer suas orações diárias à Santa Maria, se veem arrependidos de seus atos e rogam o perdão da mãe divina. O desfecho da narrativa vem por intermédio do milagre concedido por Santa Maria que consegue libertar o clérigo de sua obstinação do mal e de livrar a donzela das influências dos demônios, cancelando o casamento e, em troca do milagre, direcionando-os a instituições religiosas que têm como preceito o celibato.¹⁶

¹⁵ Disponível em: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/rbme/item/11337>. Acesso em: 20 jul. 2022.

¹⁶ Tradução e resumo livre dos versos da Cantiga 125. Disponível: em <http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/125/40>. Acesso em: 20 jul. 2022.

Entre a narrativa lírica e as iluminuras existe um elemento que não está descrito nos versos poéticos e que somente aqueles que tivessem acesso ao códice iluminado poderiam presenciar. Em duas das iluminuras se apresentam detalhadamente a ritualística utilizada para a evocação, composta pelo livro, a redoma em que o clérigo ameaça os demônios de aprisioná-los caso eles não o obedeçam e um círculo mágico em forma de pentagrama com vários símbolos mágicos que protegem o clérigo dos demônios. Para compreender a singularidade que é a Cantiga 125 em meio às demais Cantigas, partimos dela para responder à problemática deste trabalho, que permeia compreender a conexão existente entre os conhecimentos astromágicos e os seus usos por Afonso X, entender como se manifesta a fé e a busca pelo saber inseridas na cosmovisão de Afonso para com o seu reino. Isto nos leva à construção teórica metodológica de análise que entende a narrativa mítica do clérigo tanto a finalidade do círculo mágico nas iluminuras quanto uma experiência de tempo.

1.5 A MAGIA COMO EXPERIÊNCIA DE TEMPO

Para se narrar a História é necessário utilizar metáforas que envolvam a soma de concepções de tempo e espaço. Para explicar esta premissa, Reinhart Koselleck utiliza do que ele chama ser “A heterogenia dos fins” com a seguinte frase: “quando se rompe um horizonte de expectativa cria-se uma experiência nova”. Esta sentença define o ponto máximo de tensão entre as meta-categorias temporais que o autor cria, denominados de “Espaço de experiência”, a metáfora que exemplifica o presente do qual se acumulam em camadas de todas as experiências vividas do indivíduo, da sociedade e das instituições. Deste ponto no espaço do presente se projetam a categoria “horizonte de expectativa”, a metáfora da linha no horizonte que se pode ver, mas não se pode tocar, representando a noção de futuro (KOSELLECK, 2006, p. 311). O conceito da heterogenia dos fins é importante para este trabalho, pois é através dele que buscamos entender que a Cantiga 125 é uma narrativa de tenções temporais que possuem a finalidade da criação de uma nova experiência.

Diversas sociedades possuem suas particularidades com a maneira que estas categorias se tencionam produzindo, a partir do contexto, a forma em que se experimenta coletivamente a experiência de tempo. Neste sentido, a depender dos acontecimentos, esta experiência de tempo se altera, o que François Hartog denomina de regimes de historicidade. Para o autor, a forma que determinados episódios históricos afetam uma sociedade pode resultar em uma crise da

experiência do tempo, esses períodos de transição demarcam os contrastes das demandas sociais e das representações dos sistemas de orientação de tempo e espaço (HARTOG, 2013, p. 13-28).

Nesta perspectiva, a ideologia do progresso é um marco na história utilizado para distinguir e demarcar uma transição global de experiência de tempo para o período moderno. Para Koselleck, esta transição na Europa do medievo para modernidade pode ser explicada através da experiência de tempo coletiva cristã, que era pautada no comprometimento do horizonte de expectativas perante a profecia do fim dos tempos do apocalipse, em que o progresso foi fundamental para a formatação de um novo horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2006, p. 315-316). Nós contestamos esta perspectiva neste trabalho, pois as tipologias “pré” e “moderno” são categorias que demarcam por contraste uma hierarquia das sociedades, a partir da aproximação com a assimilação incerta do que seria esta noção de “progresso” (SMAIL; SHRYOCK, 2013, p. 736).

Para evitar o conceito de modernidade historiográfica que provincializa o passado, a partir de perspectivas coloniais e eurocêntricas, é importante evitar os usos de terminologias como “sociedades pré-modernas” ou “sociedades arcaicas”. Em decorrência desta questão epistemológica, iremos utilizar os conceitos apresentados por Hans Ulrich Gumbrecht em sua obra *Produção de Presença*, sendo elas: as categorias “cultura de presença” e “cultura de sentido”. Elas se distinguem perante a forma em que o ser lida não só no âmbito individual, mas de percepções amplas do coletivo em que o ser está inserido, referente às relações entre tempo e espaço. O cuidado da análise ao partir da cultura ao invés da sociedade, estabelece uma estratégia para evitar a questão de que dentro de uma mesma temporalidade culturas diferentes podem não serem contemporâneas e, ainda assim, pertencerem a uma mesma sociedade (GUMBRECHT, 2010).

As culturas de sentido seriam aquelas que estão na constante atribuição de sentido e significado de suas ações perante o tempo e o espaço. Em uma cultura de sentido, o tempo é a dimensão primordial para que o ser humano possa estabelecer as alterações necessárias no meio em que vive. O tempo se torna um fenômeno quantitativo, em que cada segundo é contabilizado como potencial útil para um maior aproveitamento das capacidades que se tem disponíveis, a fim de buscar uma constante expansão das capacidades para contemplar o maior número de ações em um mesmo intervalo de tempo. Para Gumbrecht, o motor que dá sentido para esta constante expansão é a ideologia do progresso, a crença de que o ser humano possui o poder de alteração da realidade a partir da sua vontade (GUMBRECHT, 2010, p. 107-112).

As culturas de presença possuem características de estarem na busca constante da inserção do ser em uma cosmologia e sua compreensão. Em culturas de presença as definições da cosmologia correspondem ao fenômeno que determina as transformações do espaço de uma forma que está alheia a vontade do ser. Sendo assim, o espaço é a dimensão primordial para que o ser humano possa estabelecer as relações sociais e de orientação no tempo. Isto é, o ser, ao buscar compreender as transições do espaço, constrói narrativas que atribuem sentido e significado ao funcionamento do tempo. Portanto, as narrativas dão forma ao que chamamos de cosmologia, e é através das cosmologias que é possível identificar os saberes e racionalidades destas culturas (GUMBRECHT, 2009, p. 107-112).

Mircea Eliade, em sua obra *O Mito do eterno retorno*, traz diversos exemplos de diferentes culturas pelo mundo, das quais ele chama de “arcaicas”. O autor acredita que a forma que estas culturas apresentam suas concepções fundamentais da realidade podem ser considerados como sistemas metafísicos expressos em suas cosmologias. Para isto, ele estipula um tripé da metafísica destas culturas, analisados a partir do mito, o rito, e o símbolo (ELIADE, 1969, p. 17). A definição de metafísica para Gumbrecht é: “Quando me refiro à metafísica, busco ativar o sentido literal da palavra como algo ‘além do meramente físico’” (GUMBRECHT, 2009, p. 12). Entretanto, para o autor metafísica é um conceito que cabe apenas em culturas de sentido, que necessitam racionalizar e classificar efeitos das quais em culturas de presença só podem ser experienciadas. Para Gumbrecht, nestas culturas, o ser, ao interagir com o espaço, possui uma comunicação com os elementos que o afetam por movimentos de maior ou menor proximidade e de maior ou menor intensidade. Isto é, qualquer forma de interação entre o ser e os objetos que o cercam obedece a variações em uma escala que não necessariamente se limitam apenas ao contato físico da superfície das coisas. O autor irá nomear este fenômeno de “efeito de produção de presença”. As coisas possuem presenças que se alteram perante a narrativa de realidade que o ser atribui a elas, e as variações de como esta presença é produzida dependem de uma forma quantitativa sob a qual esta coisa é celebrada, o que podemos chamar de rito. Desta forma, propomos em nossa metodologia deixar o conceito de metafísica discordante entre os autores de lado, e assim, conectar a noção de “efeito de produção de presença” de Gumbrecht, somando os pontos de análise das “sociedades arcaicas” de Eliade: sendo o mito a narrativa; o rito as celebrações quantitativas das coisas; e o símbolo a expressão conceitual, não de um sistema metafísico, mas do efeito de produção de presença.

O terceiro fator das “ontologias arcaicas” de Eliade diz respeito aos gestos rituais e profanos que atribuem sentido ao repetir os atos que foram praticados originalmente pelas

divindades, através das narrativas e dos mitos. Os sacrifícios são emulações do instante mítico do princípio. Assim, na execução do ritual, o tempo profano é suspenso e as repetições dos arquétipos divinos projetam o ser para o instante mítico nos quais foram revelados. A repetição do ato cosmogônico bane o tempo e o que é indesejado, ao restaurar o tempo, restaura-se a fertilidade e a criação. A necessidade de regressar ao instante inicial mítico está atrelada à possibilidade do ser de se regenerar as adversidades da cosmologia. (ELIADE, 1969, p. 50, 67-68 e 91). Para Gumbrecht, em uma cultura de sentido, o ser pode alterar a realidade a partir da sua vontade, dependendo do tempo para aplicar as suas ações. Já em uma cultura de presença, o ser está inserido em uma cosmologia, da qual ele acompanha os movimentos do tempo através das alterações do espaço. Para que algo possa se modificar além da transição natural do espaço, o ser recorre aos rituais e à magia, suspendendo o tempo para que a sua vontade possa ser atendida (GUMBRECHT, 2010, p. 109).

Analisamos neste trabalho um movimento chamado de *Transaltio Studiorium*. Isto é, os caminhos do saber que perpassam desde a antiguidade até o medievo do século XIII, no qual Silveira utiliza o conceito de “transculturalidade” ou “entrelaçamentos culturais” para descrever este fenômeno que conecta sociedades e culturas através do tempo e do espaço (SILVEIRA, 2016, p. 196-197). Em específico, dentro da gama de saberes transculturais temos enfoque na temática mágica. Com intuito de criar um exercício de alteridade histórica para descrever e compreender a relevância da experiência mágica neste contexto histórico, tornou-se inevitável relacionar estes saberes com as alterações e percepções de experiência de tempo destas culturas. Entretanto, ao falarmos de ciência e de saberes, foi difícil não articular a compreensão destes conceitos atrelados às percepções contemporâneas da visão cientificista do período moderno e, por seguinte, da “ideologia do progresso”. Ao abordarmos a Península Ibérica do Século XIII, nos deparamos com outro paradigma de compreensão de tempo e a sua relação entre saber e fé.

Para dar conta deste paradigma e construir o nosso método de análise iremos retomar a “heterogenia dos fins” de Koselleck. Confluímos com Koselleck e com Hartog, ao perceber que existe uma alteração da percepção de tempo que demarcam um contraste entre os regimes históricos que antecedem o período moderno. Porém, discordamos que a “ideologia do progresso” seja o aspecto central desta diferença. Confluímos com Gumbrecht, ao entender que em culturas de presença existe uma pré-disposição de compreensão e inserção do ser nas cosmologias. E para entender estas cosmologias iremos utilizar os três aspectos das ontologias de Eliade como análise, sendo elas: as simbologias, as ritualísticas, e as mitologias que compõem os preceitos de presença destas culturas. Entretanto, não iremos restringir a nossa

analisar os conceitos contemporâneos, partiremos dos conceitos do próprio Afonso X, que no *Setenário* apresenta sua própria concepção da arte intitulada “metafísica”. É através da conceituação do próprio monarca que poderemos compreender a sua cosmovisão de Reino, o seu conceito de ciência e a sua relação entre saber e fé.

Gumbrecht afirma que, em uma cultura de sentido, a ciência e a ideologia do progresso deram ao ser a capacidade de alterar a realidade a partir da sua vontade. Ao mesmo tempo, o autor apresenta que, em uma cultura de presença, o ser recorre à magia para as alterações da realidade em que está inserido e que estão além da cosmologia. Existe aqui um aspecto contraditório, se tirarmos o progresso desta equação, iremos entender que não existe uma passividade do ser em uma cultura de presença em detrimento da ordem cosmológica. Para o medieval, a magia e o milagre são as potências transformadoras da realidade e podem ser acessadas por qualquer um que tenha ao seu alcance o saber e a fé; tal qual para uma cultura de sentido a ciência é o potencial transformador da realidade. Para nós o que distingue estas culturas não é o progresso e sim a presença. O sentimento de escalas de proximidade das coisas que estão além do material, e o saber profano desta “unidade civilizatória multicultural” que analisamos – que neste trabalho iremos optar por chamar de “caldeirão de culturas” –, experencia constantemente por se conectarem com suas cosmologias e, por conseguinte, ao espaço ao seu redor. Conexão esta que as culturas de sentido por estarem aprisionadas nas medições de tempo em detrimento do vínculo com o espaço acabaram por se fragmentar. Neste sentido, este trabalho faz parte de um movimento de compreensão destas cosmologias para valorizar as racionalidades destas culturas que estão além do paradigma do “moderno” (SMAIL; SHRYOCK, 2013, p. 709).

A frase “quando se rompe um horizonte de expectativa cria-se uma experiência nova” é considerada por Koselleck o ponto de tensão máxima entre espaço de experiência e horizonte de expectativas. A Cantiga 125 das *Cantigas de Santa Maria* possui em sua narrativa lírica a quebra da expectativa do clérigo e necromante que utilizou da magia para alterar a cosmologia e que, ao sofrer o revés de suas ações imorais, também recebeu o milagre da Virgem que o colocou no caminho do bem ao remover a sua obstinação do mal. Os versos nos contam uma história de presença sagrada e profana que possuem, em suma, a vontade de um ser que altera a sua realidade a partir do seu saber e da sua fé. Já o pentagrama das iluminuras possui uma presença talismânica. É um símbolo neoplatônico que possui efeito de escalas de proximidade para quem o contempla. A nossa hipótese secundária, da qual iremos tangenciar somente, é que as iluminuras das Cantigas fazem parte de um talismã mágico para Afonso X. O que se encaixa

com o levantamento a respeito da pretensão de Afonso utilizar da filosofia neoplatônica para trazer a ordem do universo do macrocosmo para seu reino no microcosmo. A magia lírica da Cantiga e a magia das suas iluminuras são esta tensão temporal entre expectativa e realidade. Portanto, iremos investigar no decorrer desta dissertação como elas se integram no projeto cultural do saber de Afonso X.

Capítulo I – O Velho Afonso: neste capítulo iremos nos aprofundar na fase da vida de Afonso X em que ocorreram o maior número de finalizações das traduções e compilações de seu *scriptorium*, incluindo o fechamento das produções das *Cantigas de Santa Maria*. No subcapítulo “O Retorno” iremos partir do momento histórico quando Afonso adoece após retornar do Sacro Império Romano-Germânico, depois de uma tentativa frustrada de se eleger ao título de Rei dos Romanos, pois durante a sua recuperação o rei pôde se dedicar às produções intelectuais. No subcapítulo “Fecho del Imperio” iremos detalhar aspectos principais do pleito ao título de Rei dos Romanos e a relação de Afonso X com o papado. No subcapítulo “Desventuras em série” abordaremos o contexto conturbado dos reinos de Espanha, decorridos do período de ausência de Afonso e os problemas sucessórios ocorridos devido à morte de seu primogênito. No subcapítulo “A disputa do poder Espiritual” temos o intuito de abordar o contexto religioso de disputa entre o projeto político cultural do saber afonsino e a reação do clero secular, dentro e fora da Península Ibérica.

Capítulo II – O Mago: Neste capítulo iremos analisar a Cantiga 125 e a profundidade do iceberg astromágico do qual englobam os conhecimentos e preceitos metafísicos do *corpus* de produções do *scriptorium* afonsino. No subcapítulo “Sensação” somos apresentados à narrativa da Cantiga 125 de forma linear, na qual transformamos os versos da poesia lírica em prosa, para melhor contextualização da leitura que seguirá a análise. No subcapítulo “Conceituação” iremos fundamentar a análise dos versos da Cantiga perante a nossa metodologia de análise “a magia como experiência de tempo”, com intuito de explorar o contexto histórico que dá peso aos significados ocultos da alegoria que compõe a dualidade do clérigo e necromante. No subcapítulo “Diferenciação” a análise consiste nos aspectos únicos que não estão presentes na poesia lírica e que a iluminura descritiva da fonte é capaz de revelar, perante o ritual de evocação do clérigo em meio a um círculo mágico em forma de pentagrama. No subcapítulo “Conhecimento” iremos abordar os conceitos do próprio Afonso X que delimitam a sua cosmovisão, cosmologia e a definição das ciências das imagens.

Agora que o meu/minha caro/a leitor/a sabe onde está situado/a, e também aonde ele/a irá chegar ao final de sua leitura, gostaria de desejar uma boa jornada.

2 O VELHO AFONSO

Antes de adentrar na cosmovisão astromágica do Rei Sábio em sua expressão lírica e jurídica, começamos nossa jornada a partir do contexto histórico, para entendermos com qual Afonso iremos trabalhar. No sentido de compreender que em cada fase de sua vida a escrita do *scriptorium* reagiu às causas político-sociais e culturais pelas quais a Península Ibérica perpassou e que Afonso X enfrentou, referente a sua saúde física, criando condições para que as produções se aperfeiçoassem gradativamente, saindo do estágio inicial de traduções para chegar nas atualizações de dados e compilações de conhecimentos. A criação da forma de escrita e a estética do *corpus* documental evoluiu e se apresenta de uma maneira diferente perante o Infante de Castela, o rei Afonso X, o Rei Sábio e, para nós que selecionamos três fontes de análise concluídas no final de sua vida (as *Cantigas de Santa Maria*, o *Libro de Astromagia* e o *Setenário*), o velho Afonso.

O nosso objetivo neste capítulo é, não ater o foco às compreensões psicológicas do rei, mas observar que entre esta trajetória existem dois pontos que se tencionam, tal qual o refrão da Cantiga 125. De um lado, os problemas com as diferentes esferas internas e externas da disputa pelo poder espiritual e suas representatividades cristãs, seja contra o papado e o pleito para o título de Rei dos Romanos, ou contra os bispados e o clero local, através da interferência pelos processos de centralização política. Do outro lado os investimentos nas estruturas necessárias para formação da cultura do saber, na qual o saber laico e o domínio cultural agravam a tensão. Chegando ao final do capítulo teremos a construção necessária para que no próximo capítulo, o item 3, possamos entender que o protagonista da Cantiga 125, o clérigo e necromante, é o reflexo da disputa da legitimação cultural, perante os usos e as práticas da fé e do saber.

Vimos que existia uma estratificação social demarcada entre os povos monoteístas dentro de uma estrutura hierárquica de poder, apesar do pensamento filosófico a respeito do divino superar fronteiras permeando uma unidade deste caldeirão cultural. A coexistência destas tradições viabilizou o processo de integração multicultural através dos séculos. Sendo assim, a Península Ibérica não só possuía as **causas** para a **formação** de espaços de saber laico, mas Afonso X investiu em **condições** para que ocorresse, além da assimilação e do desenvolvimento de conhecimentos distintos, a **atualização** dos saberes, que refletiu no **amadurecimento** desta cultura do saber.

Portanto, nossa análise agora consiste em entender a ponte entre as causas e condições do saber laico, de como as fases de amadurecimento de Afonso X correlacionam com o amadurecimento da cultura do saber através da filosofia neoplatônica.

2.1 1º, AS CAUSAS: AFONSO INFANTE E AS PRIMEIRAS TRADUÇÕES

A tradição das traduções e a formulação da comunicação científica entre culturas percorreu civilizações no decorrer da história, tendo pontos de concentração em determinadas regiões onde ocorreu o desenvolvimento dos saberes e é, de acordo com cada contexto de ascensão e declínio dos impérios, dispersado até surgir a possibilidade de formar uma nova aglutinação em que o cenário das trocas de conhecimentos fosse favorável novamente. Iremos elencar a seguir alguns pontos de conexões nas rotas do saber, com intuito de visualizar de maneira geral os entrelaçamentos culturais movimentados através das migrações.

São encontrados indícios da comunicação científica no Egito, passando para Mesopotâmia antiga, em um intervalo de tempo estimado entre 3.000 A.E.C. até 500 E.C. Por volta do século VI A.E.C, a partir destas conexões, os saberes se difundem para a Grécia, que por seguinte, chegam à Alexandria no século III E.C. e dois séculos depois espalham-se até Constantinopla e Roma. Com o desenvolvimento do Islã, a tradição de comunicação científica é levada a Bagdá no século VIII, onde se formou um polo de traduções. Devido à presença árabe na Península Ibérica, formou-se em Toledo, na Espanha, a partir do século XI, outro polo de tradutores formados por judeus, cristãos e muçulmanos que, apesar das diferenças, serviram reis e califas perante seus interesses (MOURA, 2013, p. 45-46). As trocas culturais do conhecimento na Idade Média e suas práticas fomentaram a comunicação científica. Neste sentido, a comunidade formada dentro da Península Ibérica no decorrer do século XIII possui em seu espaço de experiência a cultura do saber acumulado em camadas resultante de um processo transcultural que antecede a demarcação científicista do século XVII com os primeiros periódicos científicos. Portanto, quando nos referimos à ciência, estamos abordando esta tradição milenar do saber e que, durante o reinado de Afonso X, perpassa por um período de maturação devido aos seus investimentos em uma estrutura de tradução e aperfeiçoamento de obras árabes selecionadas, que se inicia antes mesmo de ele ser coroado.

Ainda como infante, em 1243, Afonso ordenou o início da tradução do *Lapidário*, uma obra que consiste em estabelecer conexões entre minerais e matérias que possuem relações com os astros e suas propriedades físicas e terapêuticas. Isto é, além de ser um tratado astromágico,

é também um tratado de medicina. Também neste ano se concluiu a campanha de protetorado de Murcia, que Salvador Martínez afirma ter sido a mesma época em que Afonso despertou o interesse pela cultura islâmica e seus conhecimentos (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 83 e 588).

Após ser coroado, em 1253, Afonso ordena o início da tradução *Del libro conpilado de los Juicios de las estrellas*, que consiste em um tratado de astrologia que relaciona as constelações zodiacais e as influências dos planetas sobre as pessoas (RAGEL, 1954). Os anos seguintes empregaram a Afonso a dedicação e os esforços para a estruturação de Sevilla e a movimentação de integração das obras legislativas e suas aplicabilidades dentro dos reinos (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 312 e 588). Em 1256, são concluídos: *El Libro Raziel*; *El Libro de la ochava esfera*, que futuramente irá fazer parte *Del Libro de Saber e Astrologia*; e a tradução do *Gāyat al-hakīm*, sob o nome latino de *Picatrix*. Este último é dividido em quatro livros, os dois primeiros têm como objetivo descrever o princípio neoplatônico da emanção, descrevendo as relações de interação do universo entre o micro e o macrocosmo. As duas últimas partes visam a aplicação destas leis de interação pautadas em práticas mágicas capazes de catalisar a emanção dos corpos celestes, projetando-as perante um propósito sob imagens. Esta conexão entre os corpos supralunares, ou os planetas, e os corpos sublunares, ou terrestres, projetados em imagens, formula a prática talismânica que é denominada por Afonso de ciências das imagens (SILVEIRA, 2019b, p. 611).

Antes ainda da tomada de Sevilla, o próprio infante havia conquistado Múrcia (1241) – episódio célebre, em que Alfonso demonstra o quanto, ainda com 20 anos, estava familiarizado com a guerra e com as questões fundamentais de seu reino. Mas, além dessas questões, o episódio nos revela o quanto Alfonso já estava embebido de toda uma cultura rica e sofisticada como a dos árabes: durante a conquista daquela cidade, o infante conhece o filósofo Muhammad el Ricoti; impressionado com seu saber, manda construir uma escola, para que nela o sábio possa ensinar a mouros, cristãos e judeus (MATTOS, 2008, p. 18).

Demarcamos esta primeira fase das traduções afonsinas entre os anos de 1243 e 1256. A conquista de Múrcia aparenta ter sido o momento crucial em que a cultura árabe passa a tornar presente nos investimentos de Afonso X, para que ocorresse a assimilação destes saberes distintos de seu interesse. Desta fase, três obras astromágicas são importantes, e através delas se apresentam dois tipos de magias: a harraniana, ou talismânica, e a salomônica. A magia talismânica é associada à cidade de Harã, que foi o reduto dos conhecimentos planetários dentro do mundo islã e que, como descrevemos, devido à processos de resistência, tiveram seus cultos reduzidos em escalas de templos até chegarem a imagens portáteis. O *Lapidário* e o *Picatrix* são

obras que se encaixam nestes conjuntos de saberes que herdaram essas técnicas e conjuros para atrair os poderes dos corpos celestes, através de imagens mágicas gravadas em pedras, anéis e outros objetos (AVILÉS, 1997, p. 23). Portanto, são necessários conhecimentos a respeito da classificação dos minerais e suas propriedades físicas e terapêuticas, em partes advindas de uma tradição filosófica aristotélica – o que dificulta é distingui-los da tradição platônica, pois vários textos foram atribuídos erroneamente a Aristóteles, porém, não iremos aprofundar esta questão aqui. Além disso, também é importante o conhecimento das práticas litúrgicas para conseguir canalizar o necessário do poder dos astros, através de invocações dos anjos que são os mediadores das esferas celestes. O que configura o segundo tipo de magia, a salomônica, são os conhecimentos das hierarquias angélicas que foram reveladas ao Rei Salomão através do anjo Raziel, sendo estes conhecimentos presentes na obra traduzida *Libro Razielis*.

A importância que o conhecimento preciso das hierarquias angélicas adquiridas para sua invocação em cerimônias mágicas talismânicas o converteram a um aspecto fundamental no contexto de um projeto de recopilação do acervo astromágico arcano como o de Alfonso X [...]. Afonso estava assim comprometido com a busca dos principais textos da angelologia judaica, que se revelaram aqueles que haviam sido associados a Raziel (AVILÉS, 1997, p. 26, tradução nossa).¹⁷

Acreditava-se que para um conjuro acontecer com êxito seria importante invocar corretamente os anjos necessários, pois seria desastroso acionar as esferas celestes indesejadas com o propósito de captação das virtudes divinas. Inclusive, há a crença de que os anjos eram responsáveis pela proteção dos demônios nestas jornadas astrais (AVILÉS, 1997, p. 27). Avilés afirma que “o sincretismo mágico-religioso do livro de Raziel exerceu um poderoso magnetismo para os espanhóis no final da Idade Média” (AVILÉS, 1997, p. 39). O autor faz um levantamento apontando a influência de textos atribuídos aos conhecimentos do anjo Raziel circulando pela Europa, apontando determinada popularidade durante os séculos XII e XIII. No prólogo desta obra destaca-se que, assim como Salomão, Afonso X foi capaz de compilar sete tratados do anjo Raziel. Portanto, o *Libro Razielis* é esta obra que viabiliza a transposição dos conhecimentos astromágicos de tradição árabe para a tradição hebraica, sendo o emanacionismo neoplatônico o sistema que conflui a conexão destas duas tradições mágicas. Do árabe para o hebraico, pois a magia talismânica ou harraniana passa a ser melhor aceita no contexto litúrgico

¹⁷ Texto original: La importancia que adquiriría el conocimiento preciso de las jerarquías angélicas para su invocación en las ceremonias de magia talismánica lo convertían en un aspecto fundamental en el contexto de un proyecto de recopilación del acervo astromágico arcano como el de Alfonso X [...]. Alfonso se vio así comprometido en la búsqueda de los principales textos de la angelología judía, que resultaron ser aquellos que se venían asociando con Raziel (AVILÉS, 1997, p. 26).

quando associada a legitimidade da sabedoria do rei mitológico cristão, Salomão. Desta forma, Afonso utiliza da popularidade entre os cabalistas destes textos, para legitimar os investimentos no saber laico, através de associações ao Rei Sábio das escrituras sagradas, Salomão.

No geral, o livro de Raziel recolhe tradições astrológicas antigas que chegaram ao Ocidente justamente por terras hispânicas a partir de influências semíticas, alexandrinas, mesopotâmicas, egípcias, gregas e hindus – combinando o estudo dos astros às práticas mágicas e às invocações dos anjos (FONTES, 2017, p. 235).

O *Picatrix*, o *Lapidário*, e o *Libro Raziel* são obras que somadas carregam tradições científicas transculturais de diferentes temporalidades, sendo a filosofia neoplatônica o fio condutor que permeia as técnicas destes conhecimentos que interligam o micro e o macrocosmo. Veremos posteriormente que estas obras serão anexadas em compilações futuras no final da vida de Afonso. Mas que, para aperfeiçoar estes conhecimentos e integrá-los de forma laica foi necessário investir na construção e estruturação de espaços laicos, a fim de despertar o interesse e atrair as pessoas necessárias para trabalhar nesta empreitada cultural do saber.

2.2 2º, A FORMAÇÃO: AFONSO X E A CRIAÇÃO DE ESPAÇOS DO SABER

Quando Afonso assumiu a coroa possuía em mãos a “escola catedralícia de Compostela”, que por tradição e resistência restringia suas áreas de conhecimento aos saberes clericais tradicionais, e a “Universidad de Palencia”, que havia encerrado suas atividades em 1246. Sendo assim, em 8 de maio de 1254, Afonso X estende os estudos clericais de Palencia para a “Escuela de Salamanca”, somando a adoção de um agrupado de cátedras que elevariam o título da escola para “Universidad de Salamanca”. Este esforço expandiu a instituição, passando a abranger os estudos jurídicos e os favorecendo perante os estudos clericais, em detrimento da diferença do número de cátedras (VILLANUEVA, 2004, p. 163-165). Com este movimento, Afonso configura uma estrutura de estudos e desenvolvimento focados na área jurídica da qual ele necessitava para implementação de suas legislações centralizadoras baseadas nos direitos canônico e romano.

Em 28 de dezembro do mesmo ano, Afonso fundou outra universidade em Sevilha, na presença dos governantes de Granada, de Múrcia e de Niebla, os “Estudios gerais de latino y árabe”. Esta foi uma universidade trilingue em que as áreas ensinadas deveriam ser gramática, lógica, retórica, aritmética, geometria, astrologia (não astronomia) e direito, e deveriam ser

estudadas nos idiomas árabe, latim e castelhano (SILVEIRA, 2019b, p. 620). Martinez declara, de maneira idealizada, que Sevilha se converteu na “Atenas de Afonso”, pois, segundo o autor, é ali que a assimilação dos conhecimentos das culturas peninsulares ganha espaço, em meio a cultura teológica eclesiástica tradicional, e constituem um novo humanismo que admite o saber não cristão (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 100). Tal processo não é uma regra para toda a península e nem um esforço direcionado unicamente por Afonso X. Existia em Toledo, anteriormente a sua conquista por Afonso VIII (1155-1214), uma tradição das traduções e dos estudos árabes que vinham desde meados do século XII.

O mercado das traduções tornou Toledo o empório do comércio científico e filosófico do oriente, possuindo as estruturas locais de tradutores e de trabalhadores com os conhecimentos árabes das técnicas avançadas de todas as etapas das produções da tecnologia livro (VILLANUEVA, 2004, p. 183 e 188). Villanueva descreve que a “Escuela de Traductores de Toledo” é a expressão do ideal mais alto da cultura profana e sua tradição, para ele “Se os espanhóis tiveram que ir a Paris para aprender teologia e a Bolonha para estudar direito, toda a Europa veio a Toledo para começar nas ciências da natureza.” (VILLANUEVA, 2004, p. 75-77, tradução nossa).¹⁸ Para Fontes, é através dos investimentos de Afonso X neste cenário já existente das traduções na Península Ibérica que houve uma consolidação da política linguística afonsina e hispânica, cujo legado da cultura escrita é desenvolvido na tese de doutorado do autor. O que conflui com a tese de doutorado de Moura que condiciona o uso do conceito de “comunidade científica” perante a estratificação social para sua aplicação ao analisarmos a escola de tradutores de Toledo. Ainda assim, estipulam-se em duas fases de existência deste cenário em Toledo, a partir das contribuições linguísticas deste convívio.

É dentro desses conceitos, embora ainda não estruturados como uma ciência, mas como uma prática, que os tradutores da Escola de Toledo estabeleceram as bases para a formação da língua castelhana. Este grupo de tradutores que se compunha de árabes, judeus e cristãos que se excederam na qualidade de suas traduções, deu origem a uma nova prosa, em língua vulgar, com suas características linguísticas e estilísticas e colocaram a Espanha no topo da Europa e proveram uma nova modalidade para a expressão escrita da ciência, que não o Grego e o Latim (MOURA, 2013, p. 86).

Para Moura, a escola de tradutores de Toledo possui uma primeira fase entre os anos de 1130 e 1187, em que as traduções ocorriam do árabe para o latim. Nesta etapa foram produzidos livros disseminados através de mosteiros e escolas de aprendizagem na Espanha

¹⁸ Texto original: Sí los españoles habían de ir a París para aprender teología y a Bolonia para estudiar leyes, toda Europa venía em cambio a Toledo para iniciarse em las ciencias de la naturaleza

e pela Europa onde se estudava o latim. O segundo período seria demarcado entre 1252 e 1277, em que as traduções ocorreram do árabe para o castelhano. O que o autor destaca é que o castelhano era uma língua que não possuía uma tradição científica para abordar a complexidade do vocabulário e de termos inexistentes até então, e que neste processo de assimilação Judeus e Mouros, que possuíam domínio das línguas de matrizes semíticas (árabe e hebraico), foram importantes para proporcionar nesta migração de termos para o castelhano. Assim, grande abundância de palavras árabes e adaptações terminológicas enriqueceram o idioma local ao decorrer dos anos para que houvesse, entre estas culturas, o elemento necessário para formação de uma comunidade científica.

Outro aspecto interessante apontado por Millás Valicrossa (1999) refere-se ao fato que as línguas semíticas (árabe e hebraico), têm grande facilidade para formar palavras abstratas e sendo o original em língua semítica, a adaptação proporcionou uma grande abundância de palavras de origem árabe na migração para o castelhano (MOURA, 2013, p. 87).

Entre este mundo de traduções, mesmo que que em um primeiro momento as traduções ocorressem do árabe para o latim, o castelhano no decorrer do tempo, se aprimorou e se adaptou para ser uma língua intercessora de maior acesso e velocidade entre os grupos semitas, que tinham domínio do árabe e do hebreu, e os clérigos, com domínio do latim. Assim, por assimilar múltiplos conhecimentos, o castelhano se tornou a língua necessária para a expressão de um pensamento matemático-científico (VILLANUEVA, 2004, p. 74-75). Este fenômeno é resultante de grandes influências nas causas do porquê o castelhano faz parte fundamental na integração entre os reinos dentro do projeto cultural do saber afonsino, além do mais, o idioma viabilizou, através da necessidade, o surgimento de redes de comunicação científica e grupos de pesquisa laicos.

2.3 3º, AS CONDIÇÕES: O REI SÁBIO E A COMUNIDADE CIENTÍFICA DE ATUALIZAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DOS SABERES

Entre a primeira fase das obras astronômicas e astrológicas afonsinas, que vai desde 1243, como infante em Múrcia e a ordem da produção do *Lapidário*, até 1256, o ano da conclusão de livros como *El Libro Razielis* e o *Picatrix*, e a segunda fase, existe um hiato nas finalizações de obras. Pois a atenção de Afonso se voltou para maiores preocupações que exigiram muito de seus esforços, tais quais: a rebelião mudéjar em Andaluzia em 1264; a independência de Algarve

em 1267; o levante dos nobres castelhanos que começaram a apresentar resistência à centralização jurídica de Afonso, que foi comandado por seu irmão Felipe (1231-1274), que durou entre os anos de 1269 e 1272; e as movimentações diplomáticas para a campanha de pleito a reivindicação do título de “Rei dos Romanos” (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 590-592).

Mesmo durante este hiato, não significa que o desenvolvimento das obras ficou parado. Um episódio que demarca a continuação da ampliação das estruturas do *corpus* afonsino do saber foi em maio de 1260, em Sevilha, no aniversário de oito anos de morte do rei Fernando III. Ali se reuniu o rei muçulmano de Granada, acompanhado de seus homens e infantaria, e uma comissão enviada pelo Sultão Mameluco do Egito, Baybars, ou Baibars Bunduqdari (c. 1223-1277)¹⁹, que enviou diversos presentes e, dentre eles, um grupo de astrólogos árabes, que permaneceram em Sevilha após o evento. Em 25 de agosto do mesmo ano, Afonso pediu a devolução de uma antiga mesquita, que havia sido doada à igreja há oito anos, para que os físicos de Allende pudessem ali ensinar o seu grande saber (MONTÁVEZ, 1962, p. 344, 347 e 351). Nesse sentido, Silveira levanta a possibilidade de que estes astrólogos fizeram parte importante no desenvolvimento dos trabalhos das traduções afonsinas como os *Libros del saber de astrologia* que culminariam na composição das atualizações de dados das famosas *Tabuas Afonsinas* (SILVEIRA, 2019b, p. 606-607).

Os *libros del saber de astrologia* são o resultado da compilação de 16 tratados sistematizadores dos conhecimentos astrológicos somados à descrição das esferas celestes e informações sobre os instrumentos astronômicos existentes. Divididos em três partes, cada uma sob uma determinada especificidade, como: o *Libro de las figuras de las estrellas fijas del octavo cielo*, que formata as concepções filosóficas a respeito do céu astronômico adotado por Afonso pautado nos conhecimentos de Ptolomeu; o *Libro de los estrumentos et de las huebras*, que funciona como um manual para construção e uso de treze instrumentos astronômicos diferentes; e a terceira parte, as *Tablas alfonsies*, que é composta por tabelas de cálculo sobre a movimentação dos astros, baseadas nas coordenadas de Toledo, sendo o trabalho científico de maior relevância da empreitada cultural afonsina, devido à precisão e de seu uso ser remanescente em diversas obras até atualizações do século XVII (FONTES, 2017, p. 246-247).

A realização destas *Tablas alfonsies*, segundo o manuscrito de Antequera, provocou a reunião de mais de 50 astrônomos procedentes de diversas partes dos reinos hispânicos, como Toledo, Sevilha e Córdoba, além daqueles de Gasconha e Paris, entre outros lugares da Europa. Sua elaboração levou quase 30 anos de trabalho contínuo, entre 1250 e 1279 (FONTES, 2017, p. 247, grifo do autor).

¹⁹ O sultão al-Muzaffar Saif ad-Dīn Quṭuz é chamado na fonte de Alvandexaver, predecessor de Baibars I.

Os cálculos matemáticos de mapeamento do movimento das estrelas e dos planetas tiveram como base os estudos elaborados pelo astrônomo Azarquiel, ou Abū Ishāq Ibrāhīm al-Zarqālī (1029–1100), de Córdoba. Através das ordens de Afonso, os cálculos foram atualizados, decorrente de observações tendo como ponto de referência o meridiano da cidade de Toledo, estimados perante dados coletados durante todo o seu reinado, aproximadamente entre 1263 e 1272. Segundo Villanueva “Dom Afonso fez um esforço para ter o relógio mais avançado para a tecnologia de seu tempo, não era para marcar o tempo, mas para prever com a máxima precisão o movimento dos corpos celestes” (tradução nossa).²⁰ Isto é, para o Rei Sábio eram necessárias as informações precisas das movimentações dos astros. Podemos compreender a utilidade destes saberes quando aplicados através dos vastos conhecimentos que ele mesmo mandou traduzir a respeito de invocações astromágicas (VILLANUEVA, 2004, p. 91 a 196).

2.4 4º, O AMADURECIMENTO: O VELHO AFONSO E AS COMPILAÇÕES FINAIS

A segunda fase de conclusões das produções afonsinas ocorreu entre os anos de 1276 e 1279, que coincidem com períodos extensos dos quais Afonso X se encontrava recluso para tratar de doenças que enfrentava. Devido à condição frágil de sua saúde, o velho Afonso não podia se descolar pelos reinos como estava habituado, não era mais possível a tomar a dianteira e resolver pessoalmente os problemas – os episódios adversos citados acima, que promoveram este hiato entre sua dedicação as produções escritas. Portanto, é neste momento em que estava imobilizado que se concentram o seu maior número de finalizações das suas traduções e compilações. Em 1276 são finalizados os dezesseis tratados astrológicos que formam os *Libros del Saber de Astrologia* e em 1279 é concluído *El Libro de las formas et de las imagines*. Estas duas produções caracterizam o movimento de caráter enciclopédico de aperfeiçoamento e compilações do *scriptorium* afonsino. Pois, como já abordamos, são obras que agrupam em sua composição diversos textos e saberes coletados e traduzidos desde o início do reinado de Afonso, somado a toda produção de novos saberes e atualizações de dados dos cálculos astronômicos observados e corrigidos pelo trabalho cooperativo da comunidade científica fomentada pelo Rei Sábio. Existe ainda uma terceira fase de conclusões das obras afonsinas

²⁰ Texto original: Don Alfonso se esforzaba por disponer del reloj más avanzado para la tecnología de su tempo no era para marcar el tempo, sino para prever con la máxima exactitud el movimiento de los cuerpos celestes (VILLANUEVA, 2004).

que ocorreu já ao final de sua vida, após conseguir vencer a rebelião causada por seu filho, Don Sancho IV (1258-1295), em que é concluído a terceira coleção das *Cantigas de Santa Maria*, em 1282, compostas por iluminuras e 427 composições. No ano seguinte, são finalizados *El Libro de Astromagia*, onde se reúnem diversos aspectos do conhecimento astromágico produzidos até então, e o *El Libro de Axedrez Dados y Tablas*, uma obra repleta de iluminuras que apresentam o caráter de conexão mágica entre a realidade micro dos jogos de tabuleiro com a realidade macro de seu reino (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 312-313).

Agora que elencamos as fases de vida de Afonso X às fases de conclusões e produções das obras do *scriptorium*, retomamos ao nosso ponto de análise que consistia em entender a ponte entre as causas e condições do saber laico, de como o amadurecimento de Afonso se correlaciona com o amadurecimento da cultura do saber. Vimos que as trocas culturais do conhecimento na Idade Média e suas práticas fomentaram a comunicação científica na Península Ibérica, como o exemplo do mercado de traduções estabelecido em Toledo. O Afonso Infante ao entrar em contato maior com a cultura árabe, através das suas expedições em Múrcia, muito provavelmente a presença dos saberes orientais se tornaram presentes em seus investimentos, partindo da sincronia das primeiras traduções ordenadas por ele, sendo elas o *Picatrix*, o *lapidário* e o *Libro Razielis*.

Através desta primeira fase de traduções, concluídas entre 1243 e 1256, identificamos dois tipos de correntes de saber mágico, sendo o *Lapidário* e o *Picatrix*, demarcados pelo tipo de magia talismânica descendente dos cultos planetários harranianos; e o *Libro Razielis*, demarcado pela magia salomônica, descendente dos cultos da cabala judaica baseados nas invocações de anjos intercessores entre o micro e o macrocosmo. Assim, a junção destas obras nos traz uma expressão da filosofia neoplatônica capaz de transpor os conhecimentos astromágicos de tradição hebraica para tradição árabe, ainda que atrelados a revelação da expressão da fé afonsina cristã, isto é, sua cosmovisão.

Já coroado, Afonso X foi capaz de investir na criação de espaços do saber como a universidade trilingue em Sevilha e o fomento de uma comunidade científica que integrou sábios de diversas religiões, incentivados pelo Rei Sábio, que, como resultado de trinta anos de observações, foram capazes de atualizar os cálculos astronômicos ptolomaicos de Azerquiel para o meridiano de Toledo. A partir deste hiato, os conhecimentos traduzidos foram unidos na primeira fase aos saberes atualizados pela ampliação da estrutura do *corpus* afonsino do saber e, entre os anos de 1276 e 1279, uma segunda fase de conclusões de obras se apresenta, que

demarca o carácter enciclopédico das compilações afonsinas, tendo como principal resultado as *Tablas Alfonsies*, que compõem o maior instrumento de rastreamento dos movimentos dos corpos celestes utilizados até o século XVII. Toda esta expansão da cultura do saber no decorrer de seu reinado contemplam as condições necessárias para uma terceira fase de conclusões das produções do *scriptorium*, que vai de 1282 até o fim de sua vida, em 1284. Aqui se encontram as finalizações das obras que analisamos neste trabalho, as *Cantigas de Santa Maria*, o *Setenário* e o *Libro de Astromagia*.

Diante desta última fase, acreditamos que o velho Afonso deixou impresso, de uma forma mais abrangente, a mensagem do seu legado que está além do que está explícito em seus testamentos. Isto é, sua cosmovisão. As obras desta fase devido ao seu carácter enciclopédico e às demarcações das situações políticas extremas do final de seu reinado, estipulam uma composição do seu testemunho final das tensões que o acompanharam durante toda a sua jornada, expressas pela sua crença em que o saber é o melhor fundamento da fé, que conectam as diversas esferas da realidade entre o micro e o macrocosmo. Portanto, a ponte entre as causas e condições do saber laico que analisamos é a manifestação da filosofia neoplatônica, que se fez presente desde início das produções afonsinas e influenciou não só a jornada de Afonso, como todo o *corpus* documental do seu *scriptorium*, promovendo através desta tradição transcultural, o amadurecimento da cultura do saber na Península Ibérica.

O Livro de Formas e Imagens, junto com outros como o Picatrix, o Liber Razielis ou o Magna introductio na Astrologia de Abulmasar, foram reutilizados no final dos anos 70 na própria corte de Afonso para a elaboração de um tratado sobre astromagia zodiacal e planetária dos quais seis livros são preservados: Livro do Paranátellonta, Livro dos Decanos, Livro da Lua, Livro das imagens dos doze signos, Livro de Marte e Livro de Mercúrio. Esta obra foi denominada Astromagia ou Livro de astromagia nos tempos modernos, pois na realidade é um manuscrito incompleto cujo título original é desconhecido. Está preservado na Biblioteca do Vaticano, entre os manuscritos latinos da coleção da Rainha Cristina da Suécia. O historiador da arte alemão Aby Warburg o redescobriu em 1911. Segundo Alejandro García Avilés, as ilustrações deste manuscrito oferecem o repertório mais completo de imagens de cerimônias mágicas da Idade Média (SÁNCHEZ, 2011, p. 244, tradução nossa).²¹

²¹ Texto original: El Libro de las formas et de las imágenes, junto con otras como el Picatrix, el Liber Razielis o la Magna introductio in Astrologia de Abulmasar, fueron reutilizadas a finales de los años 70 en la propia corte alfonsí para la elaboración de un tratado de Astromagia zodiacal y planetaria del que se conservan seis libros: Libro de los paranatellonta, Libro de los decanos, Libro de la Luna, Libro de las imágenes de los doce signos, Libro de Marte y Libro de Mercurio. A esta obra se le ha denominado Astromagia o Libro de astromagia en época moderna, puesto que en realidad se trata de un manuscrito incompleto cuyo título original se desconoce. Se conserva en la Biblioteca Vaticana, entre los manuscritos latinos procedentes de la colección de la Reina Cristina de Suecia. El historiador del arte alemán Aby Warburg lo redescubrió en 1911. Según Alejandro García Avilés, en las ilustraciones de este manuscrito se ofrece el más completo repertorio de imágenes de ceremonias mágicas de la Edad Media (SÁNCHEZ, 2011, p. 244).

Ana R. González Sánchez, em sua tese de doutorado *Tradición y Fortuna de Los Libros de Astromagia del scriptorium Alfonsí*, detalha com precisão as diversas tradições mágicas que coexistiram no espaço de experiência da Península Ibérica expressas através das produções afonsinas no século XIII. Uma das bases argumentativas da autora é elencar os três livros de produções astromágicas traduzidos no início do reinado de Afonso X, destacados neste capítulo, o *Picatrix*, o *Lapidário* e o *Libro Razielis*; e como estes conhecimentos se desdobram no que denominamos aqui de segunda e terceira fase de traduções do *scriptorium*. O agrupamento de informações nas compilações finais afonsinas e os indícios de suas reminiscências advindas das primeiras traduções foram levantadas por Avilés ao detalhar que a versão castelhana do *Libro Razielis* foi perdida, sobrando apenas a relação de autoria de Afonso conservada no sumário como promotor da obra e que, para analisar estes conhecimentos, foi necessário encontrar os vestígios que foram reutilizados no *Libro de astromagia* e o *Libro de las formas et de las ymágenes* (AVILÉS, 1997, p. 31).

Mattos, em sua tese que consiste na análise do *Lapidário*, afirma que parte dos conhecimentos do *Picatrix* se encontram no primeiro tratado do *Lapidário* e, por conseguinte, os mesmos conhecimentos se apresentam no *Libro de Atromagia*, sendo esta composição uma resultante do caráter compilatório e enciclopédico do *scriptorium* afonsino (MATTOS, 2008, p. 235). Ana Domínguez Rodríguez (2007) em seu artigo *Astrología y mitología em los manuscritos ilustrados de Alfonso X El Sabio*, constrói uma linha argumentativa comparativa entre as iconografias cartográficas do céu ptolomaico, divididos em esferas planetárias utilizadas nas múltiplas obras afonsinas. Dentre elas, a autora destaca que parte destas iluminuras se apresentam inicialmente no *Lapidário* e, por conseguinte, no *El Libro de las figuras de las estrellas fijas del octavo cielo*, que faz parte dos *Libros del Saber de Astrología* e, por último, no *Libro de astromagia*.

Silveira, em seu artigo *Política e magia em Castela (século XIII): um fenômeno transcultural*, estipula uma análise comparativa entre o *Picatrix*, uma obra astromágica do início do reinado, e o *Setenário*, uma obra da qual a autora defende de que foi produzida nos dois últimos anos do reinado. A autora demonstra o aspecto transcultural da racionalidade neoplatônica ao elencar pontos de correspondência entre o micro e o macrocosmo, através da forma em que a cosmovisão afonsina é expressa nestas obras, para construir uma narrativa de legitimidade da sua autoridade perante o reino. Isto é, de como ele aplicou os conhecimentos

assimilados no início de sua jornada como rei, ao construir a sua imagem e testemunho do seu legado ao final do seu reinado.

[...] (no) *Setenario*, é demonstrado de que maneira o emanacionismo neoplatônico, a astronomia, a astrologia e a fé cristã são fundidos e reinterpretados por Afonso. A correspondência do numeral sete com as letras, as leis e as sete esferas planetárias apontam para a forte presença de tradutores e comentadores judeus, dos quais alguns podem estar relacionados com o ambiente da tradição cabalística ibérica, como o chefe do grupo de tradutores, o judeu Yehudah ben Moshe ha-Kohen. Para além desse fato, Afonso ordena a tradução de obras da mística judaica, como o *Sefer Raziel ha-malak* (*Liber razielis*). Nesse ponto, encontramos mais uma encruzilhada de entrelaçamentos culturais que indicam para a influência das traduções dos livros de astromagia árabes na tradição cabalística da Espanha. Esse é um fenômeno transcultural que demonstra que a busca e o movimento do saber transcendem fronteiras e identidades religiosas e regionais (SILVEIRA, 2019b, p. 618, grifos da autora).

Uma das hipóteses levantadas por Silveira é que a perspectiva neoplatônica emanacionista é um sistema que descreve a ordem no cosmos do universo. Partindo deste saber, Afonso X possuía um interesse político nas traduções astromágicas em sua corte e o intuito de direcionar as capacidades do intelecto sob o objetivo de estabelecer a ordem no cosmos do reino (SILVEIRA, 2015, p. 186). Esta seria uma forma de entender a presença do neoplatonismo dentro das obras legislativas e que corrobora com a opinião em comum dos autores que utilizamos neste trabalho, Vilanueva (2004), Salvador Martínez (2003), Kleine (2005) e Avilés (2019), ao dizerem que para entender o *scriptorium* Afonsino é necessário analisar as suas obras em conjunto, pois, indiferente de serem legislativas, históricas, científicas ou poéticas, todas elas fazem parte de uma construção de legitimação do poder real, que se propaga através de seu projeto cultural do saber. É sobre a forma que se propaga este projeto cultural do saber que está a fonte primária analisada neste trabalho, a Cantiga 125 das *Cantigas de Santa Maria*. E é pautado nos trabalhos de análises comparativas que selecionamos *El libro de Astromagia* e o *Setenário* para analisarmos no próximo capítulo, intitulado “O mago”, para compor a nossa investigação a respeito da astromagia presente neste iceberg em que consiste a Cantiga 125 e que juntos formam o testemunho da cosmovisão afonsina e o legado da cultura do saber.

Agora que entendemos como a escrita e a estética do *corpus* documental afonsino evoluiu e se apresentou de maneiras diferentes perante o Infante de Castela; o Afonso X; o Rei sábio; e o velho Afonso. O objetivo que segue a leitura é observar o auge da tensão entre os pontos que estão presentes no refrão da Cantiga 125. Para que por fim, possamos entender a relação de que o protagonista da Cantiga 125, o clérigo e necromante, é o reflexo dessa disputa entre forças que buscam legitimidade perante os usos e práticas da fé e do saber.

2.5 O RETORNO

Montpellier, antigo território da coroa aragonesa, 1256. A partir dos meses de junho e julho, durante o verão, irá se iniciar uma jornada na vida de Afonso X que irá se estender até o auge do inverno, em dezembro. No decorrer do tempo, enquanto se mergulha no frio que dói a alma, o corpo e a mente, o Rei Sábio terá de enfrentar uma leva de notícias caóticas vindas de suas terras, que parecem mais distantes do que nunca, pois a sua condição física não lhe permitia um regresso tal qual a urgência dos fatos exigia a sua presença.

Você já teve a experiência de sentir o frio da febre na semana mais fria do ano? Se já, é difícil esquentar o corpo em condições normais quando se está com febre, pior é o infortúnio quando isto ocorre ao mesmo tempo em que os piores dias do ano batem à porta. O que o faz perguntar para si mesmo: “onde está a sorte que não anda ao meu lado? Tem como piorar?” São dias como estes que somos apresentados a desventuras em série, em que as forças que residem dentro de nós entram em conflito. Parte delas querem ter a disposição para poder continuar atendendo às demandas de nossas obrigações, enquanto o que nos resta é aguardar a restauração da integridade física para retornar à ativa. Pois, ao lado da cama, vemos acumular as responsabilidades que ficaram para trás e que cedo ou tarde teremos que enfrentar. Se você já passou por esta fase da vida em que dava conta dos maiores projetos e tudo o que você não podia era parar quando repentinamente o seu corpo o suspende, você sabe que, além de enfrentar uma convalescência, também precisou enfrentar os seus próprios pensamentos, e de alguma forma realinhá-los, contando os dias para sair do casulo da reclusão para poder alçar voo novamente. A resultante desse período pode ir além da transformação do corpo restaurado: uma mente também transformada. Partindo do valor que se dá as suas prioridades, percebemos que o gosto da vitória dos maiores projetos talvez não se compare ao sentir o gosto novamente da integridade e satisfação dos pequenos prazeres da vida.

Os dias e meses que se seguiram em Montpellier se transformaram uma rotina distinta do velho Afonso nos próximos anos, mesmo após conseguir juntar forças para poder retomar a viagem de retorno para casa, composta por diversas paradas e períodos de reclusão, ainda com o objetivo de restabelecer a integridade física. Porém, junto com o frio que bate à porta, e com uma série de complicações da saúde que emergem de seu corpo, más notícias de seus distantes reinos chegam aos poucos, tornando esta viagem de retorno muito mais amarga. O objetivo da viagem inicial em terras distantes por si só já era uma missão dada por fracassada. Na cidade

de Beaucaire, na França, Afonso se encontrou com o papa Gregório X (1210-1276), a fim de tentar reverter uma decisão já tomada pelo pontífice de lhe negar o título de Rei dos Romanos. A negociação, que durou três meses, pôde se considerar falha no quesito de que obrigou o Rei Sábio a abdicar o título do qual passou toda a extensão de seu reinado tentando obter. Entretanto, Afonso sabia das poucas probabilidades que estavam ao seu lado para poder reverter a situação, também das condições das quais deixou seus reinos antes de partir, e que este episódio denominado como “ida ao Império” não foi totalmente em vão, pois o rei da Espanha saiu de lá com o apoio financeiro desejado para poder dar conta de vez com os problemas causados ao sul da península, que consistiam em uma guerra santa interna. Guerra esta que, durante a sua ausência, teve como consequência, direta e indireta, as mortes de distintos nomes de familiares do Rei Sábio, que chegaram ao seu conhecimento quando o velho Afonso caiu em doença no seu caminho para casa, na cidade de Montpellier – incluindo a morte de seu primogênito, Fernando de La Cerda (1255-1275).

Recluso, sem poder se deslocar, cercado por sua corte itinerante e seu *scriptorium*, enfrentando as doenças do corpo e lidando com as chegadas de notícias devastadoras, como o ataque ao sul, a morte de entes queridos e o levante dos nobres que reacendia devido a questões sucessórias, que tornaram parte da rotina de movimentações lentas do rei. Em meio a tanto caos ele foi capaz de criar e escrever sobre o cosmos, dedicando seu tempo aos estudos e conclusões de obras científicas, em meio a encontros com a morte e com Santa Maria.

Após o desfecho do encontro com o papa Gregório X, poucos registros documentais descrevem com precisão o destino e as obrigações da comitiva real pelos cinco meses seguintes. Todavia, dentre as *Cantigas de Santa Maria*, existem duas que descrevem as desventuras em série de Afonso X, com um cunho de caráter autobiográfico dos eventos do qual Salvador Martínez denominou de “década negra” (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 271). São as Cantiga 209 e 235. Estas cantigas se tornam importantes, pois elas descrevem em determinada ordem cronológica as dificuldades enfrentadas por Afonso, não só referente a sua saúde, mas também aos problemas do reino perante o levante da nobreza, tendo como conclusão o relato do milagre recebido através de Santa Maria que, além de lhe trazer à vida do mundo dos mortos, também levou ao mundo dos mortos seus inimigos.

Como agradecer ben-feito / é cousa que muito val,
assí quen nono agradece / faz falssidad’ e gran mal (CSM 235).²²

²² Refrão da Cantiga 235. Disponível em: <http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/235>. Acesso em: 20 jul. 2022.

O refrão da Cantiga 235, *Como agradecer ben-feito e cousa que muito val*, possui um duplo sentido. Além de ensinar o espectador como se deve agradecer uma bem feitoria que lhe foi feita da qual se deve prestar reconhecimento de muito valor, também ensina que aqueles que não sabem prestar o agradecimento devido são formados por falsidade e a ingratidão lhe reserva ao fim um grande mal. A cantiga é cantada em primeira pessoa, o que por consenso dos que analisam as cantigas afirmam grande probabilidade de autoria própria de Afonso X.

E daquest' un gran miragre / vos direi desta razôn, (CSM 235).²³

O mesmo argumento é utilizado por Salvador Martínez (2003) e Richard P. Kinkade (1992), em seu artigo *Afonso X, cantiga 235, and the Events of 1269-1278*. Ambos apontam que esta cantiga, que de início aparenta descrever como Afonso agradece à Santa Maria por lhe conceder a cura quando foi julgado como morto, também apresenta conexões com os eventos que sucedem a crise dos nobres que se revoltaram contra Afonso durante o retorno de Montpellier. As estrofes também demarcam mais diretamente o fim de alguns nobres dos quais Afonso ordenou a morte, e que nas iluminuras desta cantiga aparecem sendo queimados em fogueiras. Nos focamos, então, a nossa análise da moral por trás do refrão.

Parece que Afonso utiliza-se da sua demonstração de gratidão à Santa Maria pelas graças concedidas a ele perante a sua cura, de modo que ele se encaixa na situação da primeira parte do refrão: uma pessoa de bom senso capaz de reconhecer a benfeitoria colocada diante dele e que, através desta cantiga, demonstra o valor e sua capacidade de agradecer. Já os nobres que morrem no meio da cantiga servem como exemplo e se encaixam na segunda situação do refrão, como pessoas de caráter falso, incapazes de reconhecer os benfeitos concedidos a eles pelo rei, e que no fim de sua história reside um grande mal. Para entendermos melhor o contexto dos eventos sincrônicos descritos até aqui, partiremos o nosso foco para o contexto histórico da disputa pelo título de Rei dos Romanos e, por conseguinte, entender as complicações adversas enfrentadas por Afonso em seu retorno.

²³ Primeiro verso da primeira estrofe da Cantiga 235.

2.6 FECHO DEL IMPERIO

Entre os anos de 1256 e 1276 podem se demarcar o início das pretensões e o fim absoluto das negociações para qual Afonso X se dispôs a tentar obter o título de Rei dos Romanos. Contrário de grande parte das coroas europeias cuja sucessão ao trono era decorrente de ligações consanguíneas sucessórias, este cargo político, que representaria a gestão de territórios equivalentes hoje a partes da Alemanha e Itália, denominado de Sacro Império Romano-Germânico, era efetuado a partir de eleições. Este posto administrativo também se diferenciava do absolutismo das coroas europeias, decorrente das complicações da partilha da autonomia de gestão perante disputas de poder fragmentados advindas da própria sede apostólica, localizada em Roma, e da figura papal e suas influências em toda a cristandade europeia. Isto é, os interesses que pautam esse título transpõem a questão de dominação direta de territórios como uma política expansiva, mas principalmente do poder de influência adquirida a partir do que o próprio nome sugere, a restauração da dominação de uma sombra do que já foi o antigo Império Romano.

O renascimento deste império foi dado através do monarca franco, Carlo Magno (c. 747-814), sendo o último a ocupar o cargo, até ele estar vago para o pleito do qual Afonso participaria, seria Frederico II, da dinastia dos Staufer. Por mais que a decisão para este cargo fosse efetuada a partir de uma eleição, Afonso tanto foi convocado para participar da disputa, como utilizava como base central de seu argumento de reivindicação do título por ser o único a ter descendência direta por parte consanguínea ligada à sua mãe Beatriz da Suábia que, assim como Frederico II, descendiam de Frederico I, Barba Vermelha.

O ano de 1256 foi o ano em que Afonso X conseguiu o importante feito de se intitular “Imperador da Espanha”, a partir do acordo com o reino de Navarra que prestava vassalagem à coroa de Castela, através de um vínculo com o rei de Aragão, e seu sogro, Jaime I (1208-1276). Somado a isto, recebeu uma embaixada da cidade italiana de Pisa que tinha como objetivo o incentivar a apresentar uma candidatura ao Sacro Império Romano-Germânico que estava vago desde 1250, com a morte de Frederico II. De lá, esta comitiva saiu com as pretensões garantidas do pleito por parte do Rei de Castela e também com um corpo de exército de 500 cavaleiros com propósito de auxiliá-los em problemas internos decorrentes deste tempo vago, relacionado à administração sucessória perante levantes nas cidades de Florença e Genova (BARUQUE, 2005, p. 243-246).

Podemos demarcar, já neste episódio, o tom das negociações que irão se estender até o final deste pleito. Afonso X enviou recursos, apoios estratégicos e rendas, que por vezes lhe

faziam falta dentro de seu próprio reino, para poder garantir o título do qual acreditava ser herdeiro. Dependendo de quem detinha o poder na sede apostólica e das suas necessidades, aceitavam com maior ou menor intensidade as posições afonsinas dentro de seu próprio reino em relação ao clero local, enquanto o cargo permanecera vago por 25 longos anos de negociações de interesses.

Se considerarmos o problema imperial de outra perspectiva, é possível pensar que Afonso X, o Sábio, planejava construir algo semelhante a um império mediterrâneo, de onde seria possível retomar, no devido tempo, nada menos que a cruzada para resgatar os lugares sagrados do poder dos infiéis? O historiador norte-americano Joseph O. Callaghan, em uma obra notável e recente sobre o rei em questão, escreveu o seguinte: Afonso “pensava que dominar o Mediterrâneo ocidental facilitaria a realização de seu projeto de recuperar o Norte da África como parte do legado Visigodo. Desta forma, sua aspiração à hegemonia da Espanha, sua projetada cruzada pela África e a busca pelo título imperial foram mutuamente unidas”. Mudando de assunto, não podemos esquecer que o proeminente historiador italiano Robert S. López não só estabeleceu um estreito paralelo entre o único imperador germânico Frederico II e o monarca castelhano-leonês Afonso X, o Sábio, mas também afirma que este último foi, sem uma dúvida, alguns, nada menos do que um indiscutível precursor do humanismo, uma corrente intelectual que, como se sabe, triunfaria plenamente na Europa do fim dos tempos medievais. Em suma, Robert S. López chegou a afirmar que “Federico e Afonso tinham em comum a curiosidade insaciável do ‘homem universal’; mas Federico se comportou como um diletante ... enquanto Alfonso se esforçou para ser um especialista em todas as direções de suas preocupações” (BARUQUE, 2005, p. 248-249, tradução nossa).²⁴

Em seu artigo, *Alfonso X y el Imperio*, Julio Valdeón Baroque (2005) levanta toda a problemática que gira em torno da candidatura do Rei Sábio a este título, tendo como base argumentativa uma comparação historiográfica dos motivos os quais impulsionaram Afonso a dedicar tanto tempo e energia para este projeto. Em um primeiro momento, ele destaca que a pretensão afonsina expansionista não estava necessariamente ligada à dominação dos territórios ao norte da Espanha. Como explicamos, este título tem como consequência a partilha administrativa com o poder representativo da cristandade e suas dissidências. Mas que na

²⁴ Texto original: Si planteamos la problemática imperial desde otra perspectiva, ¿cabe pensar que Alfonso X el Sabio pensaba construir algo parecido a un imperio mediterráneo, desde donde sería posible reanudar, en su momento oportuno, nada menos que la cruzada para rescatar los Santos Lugares del poder de los infieles? El historiador norteamericano Joseph O. Callaghan, en una destacada y reciente obra sobre el rey que nos ocupa, ha escrito lo siguiente: Alfonso “pensaba que, dominando el Mediterráneo occidental, se facilitaría la consecución de su proyecto de recobrar el norte de África como parte del legado visigodo. De esta forma su aspiración a la hegemonía de España, su proyectada cruzada a África y la busca del título imperial estaban mutuamente unidos”. Cambiando de tema no podemos olvidar que el destacado historiador italiano Robert S. López no sólo ha establecido un estrecho paralelismo entre el singular emperador germánico Federico II y el monarca castellano-leonés Alfonso X el Sabio, sino que afirma que este último fue, sin duda alguna, nada menos que un indudable precursor del humanismo, corriente intelectual que, como es sabido, triunfaría de forma plena en la Europa de finales de los tiempos medievales. En definitiva, Robert S. López ha llegado a manifestar que “Federico y Alfonso tuvieron en común la insaciable curiosidad del ‘hombre universal’; pero Federico se comportó como un diletante ... mientras que Alfonso se esforzó por ser un experto en todas las direcciones de sus inquietudes” (BARUQUE, 2005, p. 248-249).

realidade fazia parte de uma forma de poder dominar estrategicamente o mediterrâneo a ponto de confluir diversos interesses para finalmente poder efetuar as cruzadas em direção do norte da África. O título de Rei dos Romanos é, na verdade, consequência de uma política expansionista que consistia na reintegração do que foi o antigo império visigodo e, por fim, na restauração da hegemonia espanhola. Pois, como iremos ver pela frente, a dominação ibérica por parte de Afonso X pode se considerar de longe estável. Por mais que acordos de vassalagem com os reinos mouros fossem estabelecidos, por diversas vezes eles retomavam processos de resistência que consistiam em guerras de disputas por domínios e fronteiras ao sul peninsular que se estenderam até o fim de sua vida. Dominar o norte da África não era apenas uma expansão do poder espiritual da cristandade, mas também de garantir estabilidade dentro da Península Ibérica.

Outro ponto importante levantado é a Imagem de influência da qual Afonso carregava consigo de exemplo, a partir da corte de Frederico II. O humanismo presente na educação de sua mãe, como explicamos na introdução, fez parte das influências que consistiram a sua própria educação. Podemos dizer que para construir a sua própria constelação de imagens reais que o presentificam o como sábio, Afonso teve como influência não só figuras mitológicas como a do Rei Salomão, mas também pessoas como os reis da dinastia dos Staufer, e de seu sogro Jaime I.

O pleito para o cargo foi decidido através de eleições que ocorreram no ano de 1257. Em janeiro, Afonso X perdeu para Ricardo da Cornualha (1209-1272), da Inglaterra. Entretanto, em abril do mesmo ano as eleições foram refeitas e Afonso X saiu vencedor. A partir deste empate ou empasse mal resolvido, ficou para que o papa da cristandade, Alexandre IV (1199-1261) legitimar quem deveria ocupar o cargo. O que não ocorreu, pois parecia estar muito ocupado com o reinado da Sicília do qual era rei, e que não pode tomar esta decisão antes de falecer. Em 1259 Afonso convocou, na cidade de Toledo, a cortes dos reinos de Castela e Leão, para obter subsídio ao *fecho del Imperio*, porém desde este momento, já se apresentou uma resistência por parte dos representantes das cidades e vilas que não compartilhavam da mesma visão estratégica do Rei Sábio e pouco viam vantagens nos retornos que este feito poderia fazer economicamente perante o quanto seria necessário investir. Entre 1261 e 1264 ocorreu o papado de Urbano IV (1195-1264) que também não foi capaz de colocar fim a esta empreitada. Entre 1265 e 1268 seguiu o papado do francês Clemente IV (1190-1268) que não favorecia muito Afonso X, devido à inimizade por parte de sua linhagem em relação aos Staufer (BARUQUE, 2005, p. 250).

O desfecho desta disputa entre os candidatos eleitos de 1257 não ocorrerá por decisão de nenhum pontífice, mas sim pela morte de Ricardo da Cornualha, em 1272. Sendo assim,

Afonso pôde contemplar uma breve vantagem já que era, por fim, o único candidato remanescente. Entretanto, neste período, dentro da Península Ibérica, o monarca enfrentava problemas com a nobreza que haviam se rebelado contra ele, sendo seu próprio irmão, Felipe de Castela, o líder do movimento. No mesmo ano foram convocadas as cortes, que consistiam no plano da “ida ao império” a fim de garantir o título e, também, de tentar organizar um acordo entre as forças que se dispunham contra o rei, decorrente, em grande parte dos motivos, da centralização política e a má gestão dos recursos devido a problemas inflacionários. Porém, no mesmo ano, o papado vigente era de Gregório X, que durou de 1271 a 1276, e que, por fim, decidiu negar os direitos do trono imperial ao reino de Castela. E, em setembro de 1273, elegeu Rodolfo IV de Habsburgo (1218-1291). Perante a esta situação, Afonso X solicitou uma entrevista com o pontífice, que teve que esperar até 1275 para ocorrer devido a dois motivos: apaziguar os ânimos das rebeliões nobres, e se recuperar da doença que irá lhe assombrar pela próxima década (BARUQUE, 2005, p. 249-255).

2.7 DESVENTURAS EM SÉRIE

Em dezembro de 1269, Afonso X foi buscar conselhos com seu sogro, Jaime I, a respeito de como prosseguir perante a rebelião de nobres que enfrentava em seu reino, o acompanhando durante sua viagem de retorno a Aragão. Estima-se que um acidente ocorreu neste percurso e acabou retirando o rei de circulação, que teve que ficar recluso em Burgos entre fevereiro e junho de 1270. Os registros contam que, através da solicitação dos serviços do médico pessoal de Jaime I, Afonso sofreu um coice de um cavalo no rosto, o que evoluiu para uma sinusite crônica devido a obstruções das vias nasais, através do processo de desenvolvimento de um carcinoma das células do maxilar (KINKADE, 1992, p. 290). Muito provavelmente, foram as consequências deste incidente que colocarão a saúde do Rei Sábio em cheque por diversas vezes e que irá acompanhá-lo até o fim de sua vida, quando nos seus últimos anos de existência chega a perder um olho devido à pressão no crânio, recorrente de diversas inflamações na região (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 306-310).

Em fevereiro de 1271, Afonso chega em Múrcia, onde irá residir pelos próximos 16 meses. O objetivo aparente era dar conta das políticas de convivência entre mouros e cristãos e suas nuances administrativas. A partir de sua ausência em Castela, fortaleceu o complô dos nobres que eram compostos por nomes das mais distintas casas de influência espanhola, como também do príncipe Felipe e o príncipe Fadrique (1223-1277), ambos irmãos do rei. Kinkade

conta que este posicionamento de Afonso ao sul era estratégico por dois motivos: o primeiro, não causar um conflito direto com os nobres, o que poderia causar consequências negativas perante o pleito para o Império, relacionado a uma imagem de descontrole de sua própria coroa; segundo, pois ali ele foi capaz de fortalecer os vínculos de aliança com os governantes de Málaga e Guadix, os impedindo de se aliarem tanto com a nobreza, quanto com sultão de Granada, Abu Yusuf, do qual era uma ameaça constante a estabilidade dos reinos mouros ao sul da península (KINKADE, 1992, p. 291).

Estas ameaças constantes que estavam prestes a entrar em ebulição, foram gerenciadas por Afonso nos anos seguintes, entre 1272 e 1273. Neste meio tempo, Ricardo da Cornualha havia morrido e o Papa Gregório X convocou, para maio de 1274, um concílio na cidade de Lyon, na França, para solucionar de vez a questão do trono do Império. O que ocorreu é que, novamente, Afonso X não pode estar presente para se defender. Neste meio tempo, ele teve que convocar novamente uma corte para poder negociar com os nobres e que de início era de sua intenção conduzir. Porém, durante um encontro com seu sogro, na cidade de Requena, ele caiu em doença, não podendo atender às demandas pessoalmente. Sendo assim, Jaime I o representou durante o concílio de Lyon, que saiu de lá com a notícia de que havia sido eleito Imperador, Rodolfo de Habsburgo; e sua esposa, Violante, o representou durante as cortes em Córdoba (KINKADE, 1992, p. 297). Este cenário de negociações com os nobres se estendeu e, dentro do possível, Afonso X tentou fazer o máximo de concessões para que pudesse, em maio de 1275, estar na cidade de Beaucaire, na chamada “ida ao império”, na fatídica reunião da qual o rei despendeu de todos os seus esforços tanto para poder chegar até terras estrangeiras, lutando contra os sintomas de doenças que o afligiam, quanto nas estratégias de negociações com as diversas frentes que possibilitavam uma ameaça ao seu reino, para que pudesse fazer esta viagem e de que seus inimigos não se aproveitassem de sua ausência.

Durante os três meses de negociação com o Papa, Afonso é informado que Abu Yusuf, ou Abu Yusuf Yaqub ibn Abd al-Haqq (c.1212-1286), emir de Marrocos iniciou uma invasão ao sul da península. Foi durante o seu retorno, quando que ele caiu em doença, na cidade de Montpellier, por volta do mês de agosto, recebeu a notícia de que, quando seu primogênito estava a caminho de enfrentar os inimigos muçulmanos ao sul, Fernando de La Cerda faleceu. Nos meses seguintes, somaram-se a lista de baixas informadas a Afonso que sua filha mais nova Leonor (1256-1275) e seu irmão mais novo, príncipe Manuel (1234-1283) também faleceram. Sendo que em outubro, durante a batalha de Martos, em Jaén, o arcebispo de Toledo Sancho, (1244-1275),

do qual Afonso contou como seu braço direito dentro das representações internas da cristandade e, também seu irmão, foi capturado, e no dia 21 foi decapitado (KINKADE, 1992, p. 304-305).

A fuga dos insurgentes para o reino de Granada e os esforços subsequentes de Fernando e da Rainha Violante para resolver a questão enquanto instavam Afonso, sem sucesso, a entrar nas negociações, não devem ser entendidos simplesmente como um fracasso da parte de Afonso em lidar com a rebelião. Com a ajuda da Cantiga 235, percebemos que Afonso quase morreu durante sua visita a Requena com Jaime I, em agosto de 1273. Da mesma forma, a incapacidade do rei de comparecer ao Concílio de Lyon ou de se encontrar pessoalmente com Gregório X para resolver a questão do Sacro Império Romano[-Germânico] antes do verão de 1275 é certamente uma questão não só da sua posição política incerta, mas também da sua fragilidade física, que o encontrou “jazendo mui doente” durante toda a campanha dirigida contra ele por Filipe III – desde o verão de 1276 à fatídica primavera de 1277, quando ordenou as execuções de Fadrique e Simon Ruiz de los Cameros. A terrível dor produzida pelo tumor inchado não deixava tempo para reflexão e meditação silenciosa sobre os problemas do reino; em vez disso, deu origem a um comportamento cada vez mais irracional. Nessas circunstâncias, não é de surpreender que o rei agora procurasse uma válvula de escape para suas energias criativas na busca privada da ciência e da pesquisa, onde sua doença e aparência física eram menos obstáculos do que no julgamento público dos assuntos de Estado. O intervalo que vai de seu acidente em 1269 até o final de sua vida, em abril de 1284, corresponde ao período de maior atividade acadêmica de Alfonso (KINKADE, 1992, p. 323, tradução nossa).²⁵

Salvador Martínez (2003) concorda com Kinkade ao descrever que o itinerário de retorno de Afonso X de Montpellier foi através dos Pirineus e, em seguida, Lerida e Aragão, até chegar, em 10 de dezembro de 1275, em Alcalá de Henares (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 228). Durante este regresso lento, decorrido de suas enfermidades, seu filho Sancho (1257-1295) foi capaz de conter o avanço da invasão muçulmana que havia chegado as portas de Sevilha, onde foi capaz de criar um bloqueio naval do qual cortou os suprimentos das tropas de Yusuf e que o emir de Marrocos foi obrigado a retornar junto de suas tropas para Granada (KINKADE, 1992, p. 308). É neste inverno sombrio que se configura o cenário de implicações que irão se arrastar até o fim da vida do Rei Sábio.

²⁵ Texto original: The flight of the insurgents to the kingdom of Granada and the ensuing efforts by Fernando and Queen Violante to resolve the matter while urging Alfonso, without success, to enter the negotiations himself are not to be understood simply as a failure on Alfonso's part to cope with the rebellion. With the help of Cantiga 235 we realize that Alfonso very nearly died during his visit in Requena with Jaime I in August 1273. Similarly, the king's inability to attend the Council of Lyons or to meet personally with Gregory X to resolve the question of the Holy Roman Empire before the summer of 1275 is most assuredly a matter not only of his uncertain political position but also of his fragile physical condition, one which found him “jazendo mui doente” during the entire campaign directed against him by Philip III — from the summer of 1276 to the fateful spring of 1277, when he ordered the executions of Fadrique and Simon Ruiz de los Cameros. The terrible pain produced by the swelling tumor left no time for quiet reflection and meditation on the problems of the realm; rather it gave rise to increasingly irrational behavior. In these circumstances it is not at all surprising that the king would now seek an outlet for his creative energies in the private pursuit of science and research, where his ailment and physical appearance were less of an obstacle than in the public prosecution of the affairs of state. The interval dating from his accident in 1269 to the end of his life in April 1284 closely corresponds to the period of Alfonso's greatest scholarly activity (KINKADE, 1992, p. 323).

Seu filho, Sancho, ganhou um grande destaque por substituir seu pai e dar conta de grandes eventos, o que designam a ele por parte da nobreza anseios para que se torne o herdeiro da coroa. Ao mesmo tempo, uma crise sucessória se instalou por complicações causadas pelo próprio Afonso que, nas *Siete partidas*, definiu que o direito deveria ser passado para o primogênito, no caso, Fernando de La Cerda, que havia morrido antes de assumir a coroa. Teoricamente seus filhos deveriam ser os próximos na linha sucessória. Entretanto, a mãe dos filhos de La Cerda, Branca da França (1253-1323), era irmã do rei francês, Filipe III (1245-1285), isso possibilitaria vincular o futuro da Espanha com a França. Condições que não eram favoráveis nem para nobreza de Castela e nem para o Rei Sábio, que se via em um dilema: atender às leis que ele mesmo criou e estar de acordo com as forças políticas da França e de Aragão, que tinham interesse em manter a linha sucessória; ou atender a nobreza e seu filho Sancho, que o substituíria enquanto estava doente em diversas frentes e garantir a independência do futuro da Espanha (DIAS, 1998, p. 1350-1351). Este empasse teria como consequência o que ocorreu durante o verão de 1276, em que a França enviou tropas para invadir a Península Ibérica com intuito de garantir o direito dos infantes de La Cerda. O que a Cantiga 235 conta, é que estas tropas enfrentaram grandes chuvas e a batalha nunca aconteceu:

[...] contra el o Rei francês
se moveu con mui gran gente; | mas depois foi mais cortês
ca Déus desfaz séu feito, | com' agua desfaz o sal. (CSM 235).²⁶

A implicação desta ameaça foi que o príncipe Fadrique, que comandava tropas ao norte, deveria ter ido à fronteira defender e que não o fez, pois isto fazia parte do complô para enfraquecer o reinado do Rei Sábio. Este, ao saber da posição do seu irmão, o sentenciou à fogueira por crime de sodomia, de acordo com a cantiga, mas muito provavelmente foi para servir de exemplo para os insurgentes. O que não tornaria a sua imagem melhor com a nobreza, pois Sancho alegava que seu pai mandou sentenciar o irmão Fadrique sem motivo justificável, e o próprio Infante foi quem teve que executar a sentença. No mesmo verão de 1276, Afonso perdeu seu conselheiro e sogro Jaime I, que também falecera, colocando em crise sucessória a coroa de Aragão (KINKADE, 1992, p. 310-312).

As recaídas recorrentes das doenças de Afonso X irão se estender até a primavera de 1278. Durante a Páscoa, em Valladolid, que a Cantiga 235 descreve ser o renascimento de

²⁶ Estrofe XIII da Cantiga 235.

Afonso, tal qual cristo renasce na mesma época. Os versos contam ser esse o grande milagre de Santa Maria, concedido a Afonso, de retornar do mundo dos mortos e, ainda assim, vingar todos aqueles que o atentaram contra sua fé. Em contrapartida, os anos que seguem tem como consequência a fuga da Rainha Violante com os netos La Cerda para Aragão, pois temia o futuro da integridade dos infantes e mais um levante da nobreza, desta vez, comandado por seu filho Sancho que tentou tomar o poder de seu pai, acusando-o de insanidade e incapacidade de governar por ser um leproso. Apesar do insulto à saúde frágil de seu pai, o rei, mesmo cerrado dentro de castelos para se recuperar de convalescências, Afonso foi capaz de movimentar peças diplomaticamente de todas as frentes possíveis (os mouros ao sul, a França ao norte, os nobres e o clero internamente) e ainda sim manter sua hegemonia.

Salvador Martínez afirma que a diplomacia da escrita foi sua maior arma em meio ao caos, e neste trabalho acrescentamos dizer que a escrita também foi sua maneira de criar o cosmo e equilibrar a ordem. Isto porque este período de desventuras em série foi também o período no qual Afonso X teve maior capacidades de produção, através de seu *scriptorium*. Grande parte das obras que descrevemos até aqui coincidem os seus anos de conclusão com os anos em que o velho Afonso estava impossibilitado de se movimentar, sendo assim, capaz de acompanhar e supervisionar os processos de finalização das obras ordenadas por ele.

Sem querer excluir a possível influência de doenças físicas na psique do Rei Sábio e em que medida seu desequilíbrio mental poderia ter influenciado certas decisões, parece-me apropriado, seguindo a glosa mencionada das *Metamorfoses*, destacar aqui como a doença e a dor levaram-no em certos momentos a sair da vida pública para se curar de suas doenças e, ao mesmo tempo, se refugiar na solidão, onde pudesse se dedicar mais livremente à pesquisa e à composição de suas obras. Não há dúvida de que a composição de muitas de suas obras mais importantes deve estar associada a certos períodos da vida do Rei Sábio em que não há indicação de atividade externa no campo militar ou político e com o fato de que em tais períodos Afonso estava convalescendo (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 235, grifo do autor).²⁷

O velho Afonso escreve em um tempo em que se encontra isolado por suas doenças, abandonado por sua família e sozinho no que se refere as suas alianças políticas. Carrega consigo

²⁷ Texto original: Sin querer excluir el posible influjo de los males físicos en la psique del Rey Sabio y hasta qué punto su desequilibrio mental pudo influenciar determinadas decisiones, me parece oportuno, siguiendo la citada glosa de las *Metemorfosis*, poner de relieve aquí cómo la enfermedad y el dolor le llevaron en determinados momentos a partarse de la vida pública para sanar de sus enfermedades y al mismo tiempo buscar refugio en la soledad, donde podía más libremente dedicarse a la investigación y composición de sus obras. No cabe la menor duda de que debe asociarse la composición de muchas de sus obras más importantes con ciertos períodos de la vida del Rey Sabio en los que no hay indicios de actividad exterior en el campo militar o político y con el hecho de que en dichos períodos Alfonso estaba convaleciente (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 235, grifo do autor).

a derrota dos maiores projetos: o do pleito por um título disputado por duas décadas e que lhe foi negado ao final, e da viagem de ida ao império, que por anos sua presença nas negociações foi postergada. Além do mais, quando a viagem finalmente ocorreu, parece ter sido um grande erro, pois o mundo que deixou para trás, após o seu retorno tanto do império, quanto da morte, se mostrou completamente diferente. Dissemos no início do capítulo que ao passar por períodos de doença redefinimos o valor que damos as nossas prioridades, e que o gosto da vitória dos maiores projetos talvez não se compare com sentir novamente o gosto da integridade e satisfação dos pequenos prazeres da vida. Salvador Martínez (2003) utiliza o conceito de metamorfose para descrever este período da vida de Afonso X, e Kinkade (1992) aborda este processo como “encontro a uma saída para suas energias criativas na busca privada da ciência e da pesquisa”.

Para nós, a dedicação ao desenvolvimento da cultura do saber é a satisfação de um dos prazeres da vida do velho Afonso, pois é através do seu legado cultural, que abarca o seu testemunho da fé, que transcende os seus testamentos políticos. O que nos faz retornar à Cantiga 125 e a dualidade do seu refrão entre a fé e o saber. Vimos até aqui a complicada relação com o papado e a disputa externa da fé cristã, iremos abordar adiante as nuances da disputa do poder espiritual interna nos reinos e nos bispados. Por fim, a partir do contexto histórico, procuramos compreender que as estruturas laicas de saber que agravam estas tensões de disputa pelo domínio cultural são a dualidade que formam a fé afonsina, e que o protagonista da Cantiga clérigo e necromante e o desfecho de sua história, é o reflexo alegórico da cosmovisão afonsina e a pluralidade dos reinos da Espanha.

2.8 A DISPUTA DO PODER ESPIRITUAL

Carlos de Ayala Martínez (2015), em seu artigo *La política eclesiástica de Alfonso X. El rey y sus obispos* aprofunda sua análise a respeito das relações do Rei Sábio com as estruturas das instituições clericais dentro da Península Ibérica. Em suma, o autor aborda a problemática referente de que a Igreja e os bispados possuíam uma determinada autonomia sob sua própria jurisdição e, também, grande influência perante as comunidades acerca das regiões onde estavam instaladas. Entretanto, esta tradição se viu ameaçada e reduzida no decorrer de todo o reinado de Afonso X, pois seu projeto político centralizador, como já explicamos, também é um projeto cultural. Além de interferir no poder jurídico local, implementando um sistema de leis romanas legisladas pelo próprio monarca, tirando a autonomia do sistema antecessor de foros locais, o rei fez o possível para interferir no poder de influência que a Igreja possuía dentro

de seu reino. Assim, ele adotou estratégias que, por consequências, reforçavam a vassalagem dos bispados à figura real e, indiretamente, enfraquecia a hegemonia das instituições clericais, incentivando por vezes a descentralização do poder espiritual. Esta postura refletiu positivamente o que Ayala Martínez afirmou como: “os bispos, com exceções pessoais e circunstanciais, tendiam a ser muito mais compreensivos com seu rei do que os diferentes papas que se sucederam na Cátedra de São Pedro” (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 45, tradução nossa).²⁸

A manifestação de uma intenção programática que o rei queria deixar clara desde o início de seu governo, a da submissão instrumentalizada da Igreja. E é que a proteção dela era uma expressão legitimadora de um domínio efetivo por parte da monarquia, de forma que quando o rei afirmava que *o poder temporal e espiritual, que vem de Deus, está combinado em um*, deveria ser estendeu que aquele 'um' não era outro senão a autoridade da própria coroa (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 52, grifo do autor, tradução nossa).²⁹

O mesmo autor conta que, desde o início do reinado, Afonso X adotou uma postura de cobrar uma série de medidas econômicas que interferiam diretamente na autonomia das dioceses. Primeiramente de permanecer cobrando um terço das rendas decimais coletadas, uma prática que já existia durante o reinado de seu pai, Fernando III, que se justificava para o financiamento da Guerra Santa, mas que durante a mediação de Afonso será o ponto mais crítico, pois constantemente ele irá se aproveitar desta fonte de recursos atribuindo legitimações diversas, causando inimizades ao decorrer do tempo. Segundo, o rei buscou de assumir toda a extensão de bens dos bispos após falecerem e que somente deixaria de reter as propriedades após a conclusão de novas eleições, o que é uma maneira de garantir total influência nos pleitos, a fim de garantir que somente candidatos simpatizantes ao reinado assumissem o posto. Terceiro, ele buscou o poder julgar as dívidas remanescentes da coroa precedente com a Igreja de Roma, podendo reavaliar o pagamento, ou então não pagar (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 45-46). O trecho retirado do *Foro Real*, uma das primeiras obras legislativas feitas por Afonso X diz que “o poder temporal e espiritual, que vem todo de Deus, se acorde em uno”. Isto é, o rei pode deter o poder temporal perante sua hegemonia de domínio dos reinos e a Igreja pode deter

²⁸ Texto original: Los obispos, salvo excepciones personales y circunstanciales, tendieron a ser bastante más comprensivos con su rey que los distintos papas que se sucedieron en la Cátedra de San Pedro (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 45).

²⁹ Texto original: Es más bien la manifestación de una intencionalidad programática que el rey deseaba dejar clara desde comienzo de su gobierno, la del sometimiento instrumentalizado de la Iglesia. Y es que la protección sobre ella era expresión legitimadora de un dominio efectivo por parte de la monarquía, de modo que cuando el rey afirmaba que *el poder temporal e el espiritual, que viene todo de Dios, se acuerde en uno*, debía entenderse que ese ‘uno’ no era otro que la propia autoridad de la corona (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 52, grifo do autor).

o poder espiritual perante a sua hegemonia da fé cristã, mas que ambos são presença divina que devem se tornar una. Ayala Martínez coloca que este uno deveria ser centralizado na própria autoridade da coroa, e que esta imagem real presentificando o uno do macrocosmo no microcosmo da Terra se tornará constante em uma constelação de ícones do poder real nas múltiplas obras de seu *scriptorium*.

No decorrer do reinado, Afonso X contou com cerca de 100 bispados, sendo que destes vinte dioceses já eram governadas antes de sua ascensão ao trono, sendo que nestas o rei preservou as eleições estipuladas anterior a sua administração. Das oitenta eleições que ocorreram durante sua gestão, Ayala Martínez estima, em seu artigo, que quarenta apresentaram interferências no pleito perante os interesses do Rei Sábio (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 56-57). Dentre estas figuras escolhidas pela coroa algumas delas possuem particularidades que demonstram o caráter descentralizador do poder espiritual.

Após a morte dramática do arcebispo de Toledo, Sancho, nas mãos dos mouros de Granada, Afonso selecionou para suceder o cargo de confiança, que pôde contar durante todo o seu reinado, Fernando Rodríguez de Covarrubias, que ficou no cargo entre os anos de 1276 e 1280 – um franciscano que foi leal ao rei até o fim de sua vida. Na diocese de Segóvia, entre os anos de 1260 e 1264, Martín foi outro franciscano que assumiu o bispado e que contou com a confiança do rei para fazer frente à revolta de Granada. Entre 1261 e 1286 Afonso pôde contar frente à diocese de Osma, Agustín Pérez, que em sua trajetória foi um dos procuradores do rei para o representar nas questões do *fecho del Imperio*. Na diocese de Ávila, entre 1263 e 1271, outro representante de Afonso nas questões diplomáticas da sede apostólica foi eleito, Domingo Suárez, que também era um franciscano e ao final de sua vida foi substituído por Ademar, um dominicano que servia às causas de Afonso X. Na diocese de Cádiz, Afonso contou com mais um franciscano de confiança, Juan Martínez, entre 1266 e 1278. Entre 1275 e 1284, na diocese de Oviedo, Frédolo assumiu o bispado e foi um dos muitos nomes que tinham em sua trajetória a representatividade nas negociações do *fecho del Imperio* e, durante sua gestão, defendeu Afonso contra a guerra civil implementada pelo Infante Sancho. No bispado de Astorga, entre 1266 e 1272, assumiu Herman *el Alemán*, um nome muito conhecido dentro da escola de tradutores de Toledo (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 59-71).

Selecionamos estes bispados em destaque referente as suas posições perante a política eclesiástica dentro da Península Ibérica, por serem representações do conhecimento, da diplomacia, acerca das disputas pelo *fecho del Imperio*, ou então por serem membros de ordens monásticas. É aqui que começamos a traçar uma relação do papel das ordens monásticas dentro

da disputa do poder espiritual cristão e, como as relações destas dissidências da figura central da Igreja de Roma no decorrer do reinado de Afonso X se apresentaram como aliadas e são utilizadas pelo monarca como uma estratégia de descentralizar o poder espiritual.

Keyla Luciene Marques Quintas (2005), em sua de dissertação *Uma leitura das ordens monásticas nas cantigas de Santa Maria*, abordou a problemática a respeito do imaginário das ordens monásticas na Península Ibérica e como elas foram presentificadas dentro do conjunto cancionero do Rei Sábio. Em seu levantamento historiográfico, a autora pontua que o momento de ascensão destas ordens ocorre durante o século XIII e que do seu surgimento até a legitimação por parte do papado existe uma trajetória de percalços políticos. Pois parte das posturas adotadas por estas ordens vinham de posicionamentos dentro da fé cristã que faziam oposição a conduta clerical.

Esses conflitos dos poderes, temporal e espiritual, correspondem ao movimento reformista da Igreja iniciado no século XI. A chamada Reforma Gregoriana tinha o objetivo de romper com as influências laicas no seio da Igreja, principalmente a simonia, venda de cargos eclesiásticos, e o nicolaísmo, vida conjugal dos clérigos que acabava gerando dinastias episcopais. A regra cluniacense foi um dos instrumentos que difundiram o movimento reformista, lutando para que a eleição papal acontecesse através de um colégio cardinalício e não fosse determinada pela vontade temporal, principalmente pela nobreza de Roma e, especialmente, pelo imperador (QUINTAS, 2005, p. 26).

A Reforma Gregoriana teve como reflexo o surgimento da Ordem Cluny que se considerava livre da corrupção do clero secular e acreditava estar acima dos bispos. O início da ordem consistia em uma aristocracia secular que contava com o apoio do papado e possuía como característica central o isolamento monástico do qual os atribuíam a pureza necessária para desenvolver a fé cristã. A disseminação desta ordem durante o século XII com o aumento expressivo de mosteiros começou a ameaçar a hegemonia dos bispados. Porém, o objetivo desta ordem era reafirmar a essência sagrada da Igreja e a supremacia do poder espiritual sobre o temporal, mesmo sendo uma ordem dissidente, acaba por ser aceita perante os seus princípios confluírem com os interesses do papado. O rei Sancho III (1134-1158), durante os processos de dominação do sul da Península Ibérica, contou com a presença do papel dos monges franceses de Cluny que, através das peregrinações do caminho de Compostela, auxiliaram na repovoação cristã dos territórios que contavam ainda com uma presença dominante da fé semítica (QUINTAS, 2005, p. 25-27). Durante o século XII se populariza a Ordem Cister, que surgiu dentro dos mosteiros, porém, se destoa da preocupação estética e litúrgica da Ordem Cluny, reforçando a importância do caminho da austeridade e da pobreza voltada ao plantio e à relação

com a terra. Todavia, o propósito com o tempo iria se destoar e a ordem passou a ser uma grande proprietária de terras durante o século XIII.

Nos novos tempos, com a nova dinâmica social da virada do século XII para o XIII e com o aumento populacional e sua maior concentração nas aldeias, há uma demanda por uma espiritualidade nova. Espera-se que realmente se pratique a austeridade e a pobreza e que haja uma maior proximidade das pessoas com seus guias espirituais para que as assistam nos momentos de necessidade. E quem responde a esse chamado, inclusive ocupando a lacuna deixada pelo clero secular, não é mais nem Cluny, nem Cister, mas, sim, as novas Ordens Mendicantes (QUINTAS, 2005, p. 31).

O caráter reformista do clero secular iniciado pelas Ordens de Cluny e de Cister foram direcionados com o tempo para preencher o espaço entre os representantes da fé e a população. A abertura criada para o seu surgimento foi utilizada como prerrogativa de legitimação de outras ordens monásticas, conhecidas como medicantes. Isto é, a principal fonte de existência destas ordens não vinha do dízimo, e sim da esmola. Este novo modelo protagonizado por frades consistia em uma diferença em relação aos monges. Enquanto um percebia o caminho da pureza da fé associada ao isolamento, o outro consistia na ideia de irmandade entre os seres humanos. O que contrapõem o conceito de padre que pressupõem uma hierarquia, enquanto frade uma relação horizontal. As ordens medicantes que se popularizaram durante o século XIII viviam em meio à população, enquanto o clero se restringia aos laços da nobreza. As duas ordens medicantes principais são a ordem dos irmãos pregadores fundada pelo espanhol Domingos de Gusmão (c. 1170 – 1221), conhecidos hoje como a Ordem Dominicana, e a ordem dos irmãos menores, conhecidos hoje como a Ordem dos Franciscanos, fundada pelo italiano Francisco de Assis (c. 1181 – 1226) (QUINTAS, 2005, p. 32).

Em 1215, durante o Quarto Concílio de Latrão, foi proibido a formação de novas ordens religiosas que fossem pautadas em novas regras, sendo assim os dominicanos e franciscanos tiveram que estabelecer estratégias de filiações a preceitos antecessores da Igreja a fim de justificar a sua existência. A legitimação destas ordens ocorreu somente em 1274 durante o Concílio de Lyon – o mesmo que colocou fim à candidatura de Afonso X ao título de Rei dos Romanos, elegendo um Habsburgo. Nesta ocasião, foi autorizado a permanência de quatro ordens, sendo elas: os pregadores dominicanos; os irmãos menores franciscanos; os carmelitas irmãos da Virgem Maria do Monte Carmelo; e os eremitas de Santo Agostinho (QUINTAS, 2005, p. 32-33). Este episódio se faz importante em nossa análise, pois aqui vemos confluir o cenário de disputas do poder espiritual destas ordens perante seu reconhecimento papal, ao mesmo tempo em que Afonso X está disputando o mesmo reconhecimento, porém,

em detrimento do poder temporal atribuído ao posto de Rei dos Romanos. O que nos ajuda a exemplificar dois pontos: primeiro, o carácter popular que estas ordens atingiram durante o século XIII; e segundo, o quanto elas estavam presentes no cenário da fé dentro da Península Ibérica, coexistindo com a política afonsina.

Para Keyla Quintas (2005, p. 60), “as ordens monásticas surgidas na Idade Média Central vieram se contrapor as ordens já existentes”. Confluindo com essa contraposição e confirmando o apreço que Afonso X possuía pelas instituições monásticas, Quintas aborda em sua análise a Cantiga 299, que possui como tema a ordem religiosa criada pelo próprio Afonso X. A Ordem de Santa Maria de Espanha, conhecida como Ordem da Estrela, fundada em 1272, seguia os preceitos da Ordem de Cister e tinha como objetivo central a defesa da costa mediterrânica. Entretanto, foi extinta em 1281 após uma derrota contra o rei de Granada, quando todos os frades morreram em combate (QUINTAS, 2005, p. 55 e 57).

Como se sabe, em Beaucaire, em 1275, Alfonso X recebeu o “não” definitivo do papa às suas reivindicações imperiais. Obviamente o rei castelhano conhecia a vontade inquebrantável da Sé Apostólica sobre este ponto, que aliás já havia sido expressa pouco antes do deslocamento real com clareza cristalina, mas Alfonso X procurava algo mais em Beaucaire do que a recepção personalizada e direta. de uma recusa. E entre as coisas que procurava, uma das não menos importantes era obter uma autorização pontifícia legitimadora que lhe permitisse continuar a dispor livremente dos rendimentos eclesiásticos de seus domínios. A invasão Meriní da península, de 1275, coincidindo com a visita do rei à cúria papal em Beaucaire, forneceu a justificativa “oportuna”. Gregório X, no final de julho daquele ano, ordenou que o décimo decretado pelo recente Conselho de Lyon para a Cruzada, pudesse ser recebido por seis anos por Alfonso X para enfrentar as *Crucis hostes sarraceni* que, vindos da África, haviam invadido seus reinos (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 85, grifo do autor, tradução nossa).³⁰

Retomamos agora o episódio da ida ao Império e o encontro de Afonso X com o papa Gregório X. Ayala Martínez, após detalhar as eleições episcopais das quais ocorreram durante a gestão do Rei Sábio e levantar as possíveis intervenções do monarca nos processos eleitorais, passa a abordar a dificuldade dos bispados em conseguirem se reunir e apresentar, de alguma forma, uma posição de defesa contra a postura adotada perante a coroa. Por mais que Afonso,

³⁰ Texto original: Como es sabido, en Beaucaire, en 1275, Alfonso X recibió el ‘no’ definitivo del papa a sus pretensiones imperiales. Obviamente el rey castellano conocía la inquebrantable voluntad de la Sede Apostólica en este punto, que por cierto ya había sido expresada poco antes del desplazamiento regio con meridiana claridad, pero Alfonso X buscaba en Beaucaire algo más que la recepción personalizada y en directo de una negativa. Y entre las cosas que buscaba, una de las no menos importantes era la obtención de una legitimadora autorización pontificia que le permitiera seguir disponiendo libremente de las rentas eclesiásticas de sus dominios. La invasión meriní de la Península de 1275, coincidente con la visita del rey a la curia papal en Beaucaire, proporcionó la ‘oportuna’ justificación. Gregorio X, a finales de julio de aquel año, dispuso que la décima decretada por el reciente Concilio de Lyon con destino a la cruzada, podría ser percibida durante seis años por Alfonso X para hacer frente a los *Crucis hostes sarraceni* que, procedentes de África, habían invadido sus reinos (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 85, grifo do autor).

por vezes, interveio em questões culturais que afrontavam a hegemonia cristã da fé por parte do clero, ou então insistiu diversas vezes em fazer o possível para garantir os resultados das eleições ao seu favor, ao final, a principal reclamação das dioceses consistia no empobrecimento do clero perante o recolhimento de parte das rendas das dízimas, destinadas a financiar os projetos diversos da monarquia (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 75-79).

Podemos aqui fazer uma associação do porquê Afonso por vezes promoveu a eleição de líderes de ordens medicantes para assumir os cargos de confiança nos bispados, ao levarmos em consideração que estas ordens não pontuam a sua subsistência perante o dízimo, mas sim as esmolas. Contar com esta premissa institucional da fé seria uma forma de garantir a influência para que não houvesse um levante sob a prática financeira que vinha sido estabelecida antes mesmo do infante assumir a coroa, isto é, recolher as rendas das dízimas possuindo legitimidade ou não, para os múltiplos fins reais. O autor pontua que Afonso contou com bulas papais como a de Clemente IV para legitimar o saque sistemático das terças das dízimas em nome da Guerra Santa ao sul da península. Entretanto, ao mesmo tempo em que a nobreza conseguiu organizar um levante contra a coroa, encabeçado pelo irmão do rei, Felipe, o clero, que era em grande parte composto por uma simbiose da própria nobreza, se aproveitou para reivindicar um conjunto de demandas que consistiam na restauração da tradição de autonomia dos bispados. Durante o período de concessões feitas por Afonso X, anterior a ida ao Império, parte destas medidas foram atendidas junto com as demandas da nobreza. Estas medidas faziam parte de um pacote de ações estratégicas das quais o Rei Sábio estipulou no período para estabelecer estabilidade devido a dois motivos: o pleito para o título de Rei dos Romanos estava prestes a ser determinado; ao mesmo tempo em que Afonso temia uma sublevação do Emir de Granada, portanto visava evitar ao máximo a união de múltiplas frentes de seus inimigos. O que foi totalmente justificada, pois se concretizou enquanto o rei passava pela sua famosa entrevista com o pontífice (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 80-85). Após descrevermos todos os sacrifícios que Afonso teve que fazer para poder finalmente se encontrar com Gregório X em território estrangeiro, é de se imaginar o porquê Afonso tomou esta iniciativa, mesmo tendo o resultado negativo do seu acesso ao título determinada no concílio de Lyon anos antes.

O papa também estava ciente da necessidade de obter o apoio de Afonso em quaisquer preparativos para embarcar em uma nova cruzada, e para esse fim, ele emitiu uma Bula papal em 24 de julho de 1274, condenando os estratagemas divisíveis dos nobres recalcitrantes, que por suas ações frustraram os esforços castelhanos para subjugar os infiéis enquanto convida a intervenção muçulmana no sul da Espanha. Ao mesmo tempo, Gregório fez a Alfonso uma oferta muito generosa: dividir com ele um décimo

de todas as receitas eclesiásticas durante seis anos, se o monarca castelhano desistisse de suas pretensões imperiais e dedicasse seus esforços a uma nova cruzada. O ponto no qual a obsessão de Afonso com a coroa imperial o impulsionou pode ser medido por sua recusa dessa proposição magnânima, embora ele não rejeitasse a ideia de uma cruzada (KINKADE, 1992, p. 300-301, tradução nossa).³¹

Kinkade concorda com Ayala Martínez (2015) ao afirmar que, estrategicamente Afonso X saiu do encontro com o papa Gregório X com a garantia de mais uma Bula papal que reforçava a participação da coroa nas rendas das dízimas por mais seis anos, para que o monarca assegurasse a Guerra Santa ao sul da Península Ibérica, em troca de renunciar a pretensão do título de Rei dos Romanos, que ele havia ganhado nas eleições mal definidas no início do reinado.

Ayala Martínez (2015) descreve que este retorno do encontro em Beaucaire agravou as relações das disputas pelo poder espiritual dentro da península. Os bispados estariam com suas pretensões financeiras em xeque pelo próprio papa, o que irá servir de estímulo para que o clero se una ao levante do Infante Sancho e da nobreza posteriormente, pois o próprio filho do rei utilizou como discurso que em sua gestão ele iria devolver a autonomia da Igreja local (MARTÍNEZ, A., 2015, p. 97). Baruque (2005, p. 255) afirmou que “com efeito, o chamado Império Germânico era um complexo mosaico de entidades políticas e eclesiásticas, todas elas com uma força notável” (tradução nossa).³² e que a pretensão de Afonso de realizar a possibilidade de conquistar este título era apenas mais uma peça neste mosaico de entidades disputando o poder. Para nós, da mesma forma que em um primeiro momento parece que o papado utilizou das intenções de Afonso para disputa do título de Rei dos Romanos, a fim de conseguir apoio para resolução dos problemas internos do império, o Rei Sábio também se utilizou deste pleito, que se estendeu por mais de duas décadas, para garantir o apoio papal no próprio domínio clerical dentro da Península Ibérica, nem que fosse na questão que considerava mais importante: de garantir a fonte de recursos financeiros. Afirmamos aqui que parte da postura de Afonso X foi de adotar uma estratégia de descentralização da fé cristã, elencando nomes de ordens medicantes aos bispados, mas também, acrescentamos em nosso argumento que qualquer iniciativa de trazer protagonismo a estas instituições cristãs, que por sua origem e

³¹ Texto original: The pope was also aware of the need to enlist Alfonso's support in any preparations to embark upon a new crusade, and to that end he issued a papal bull on 24 July 1274 condemning the divisive stratagems of the recalcitrant nobles, who by their actions had thwarted Castilian efforts to subdue the infidel while inviting Muslim intervention in the south of Spain. At the same time, Gregory made Alfonso a most generous offer: to share with him fully one-tenth of all ecclesiastical revenues for six years if the Castilian monarch would desist from his imperial pretensions and devote his efforts to a new crusade. The extent to which Alfonso's obsession with the imperial crown had driven him may be measured by his refusal of this most magnanimous proposition, though he did not reject the idea of a crusade (KINKADE, 1992, p. 300-301).

³² Texto original: En efecto, el llamado Imperio Germánico era un complejo mosaico de entidades políticas y eclesiásticas, todas ellas con una notable fuerza (BARUQUE, 2005, p. 255).

fundamento se opõem ao clero secular, é contar com um apoio no projeto político cultural do saber de um rei que visa se legitimar como cristão mesmo incentivando e investindo no ensino e pesquisa laico. Abordamos no início do capítulo que a viagem de retorno do Rei Sábio nos serviria para compreender o velho Afonso que escreveu neste período grande parte de suas obras das quais analisamos neste trabalho, vimos que esta viagem é o ponto máximo de tensões entre a disputa da fé tanto externa a respeito do título de Rei dos Romanos quanto interna perante as nuances da cristandade dentro da Península Ibérica.

Este levantamento do contexto histórico nos serviu para compreendermos o porquê a nossa fonte principal a Cantiga 125 é um iceberg astromágico, a parte submersa é a vasta extensão de obras científicas traduzidas sob o *scriptorium* ordenadas pelo Rei Sábio, sendo a Cantiga 125 a parte visível por integrar o conjunto do veículo sofisticado de propagação do conhecimento, as *Cantigas de Santa Maria*. O contexto histórico de disputa pelo poder temporal e espiritual nesta analogia é o limiar flutuante que separa a imagem do poder real visível da invisível. Das obras do *scriptorium* amplamente difundidas, das que foram produzidas mantidas sob restrito acesso. Para continuar a construção argumentativa que visa entender a dualidade que formam a fé afonsina, iremos abordar no próximo capítulo a fonte o *libro de Astromagia*, a fim de entender a ciência das imagens presentes nas iluminuras da Cantiga 125, para compor a nossa análise de que o protagonista, clérigo e necromante, que no desfecho de sua história se torna também um membro de uma ordem medicante, é a manifestação alegórica da cosmovisão afonsina e a presença da pluralidade dos reinos da Espanha.

3 O MAGO

E disse um mago a que dizem Balenuz: a limpeza, que é lavar o corpo, vestir roupas limpas e viver honestamente; o suffumerio com que é o cheiro bom; e ser honesto; todas essas coisas cobiçam os espíritos e querem habitar nesses lugares. E a virtude das imagens parece e inteiramente em manifestação (ALFONSO X, 1992, p. 146, tradução nossa).³³

Agora que conseguimos visualizar o contexto histórico que separa o visível do submerso do nosso iceberg astromágico e entender as nuances da jornada do velho Afonso que impactaram significativamente o fim da sua vida e, por consequência, refletiram na forma de expressão da escrita de seu *scriptorium*. Partiremos a nossa jornada para o desfecho que pauta a resolução da nossa problemática, de entender por que elementos de astromagia estão presentes na obra poética cristã, que poderia traduzir o mundo ideal de Afonso X. Para, por fim, argumentar a nossa hipótese central de que os interesses políticos do monarca são integrados a sua percepção cosmológica.

A nossa análise que se segue esta leitura é pautada em entender a conexão entre a expressão lírica do Rei Sábio e a jurídica, pois é neste paralelo que se encontra o argumento de que o conjunto das produções de seu *scriptorium* também é uma expressão da sua fé na cultura do saber. Para chegar a nossa tese título deste trabalho, iremos compreender a cosmovisão astromágica do Rei Sábio a partir da ponta do iceberg, a Cantiga 125 das *Cantigas de Santa Maria, Muit e maior o Ben Fazer*. É através dela que iremos expandir os estudos das fontes primárias que contemplam o testemunho final de Afonso, que está além de seus testamentos, e que abarcam a sua percepção de cultura e sociedade, onde o conhecimento é o melhor fundamento da fé.

O nosso objetivo neste capítulo é entender, a partir das tensões da legitimidade sobre os usos e práticas da fé e do saber presentes na Cantiga 125, que o protagonista clérigo e necromante é uma alegoria para a experiência de tempo, reflexo da cosmovisão afonsina e da pluralidade dos reinos da Espanha. O que envolve todas as nuances de disputas do poder temporal e espiritual, e que iremos conectá-las aos episódios que trouxemos no capítulo anterior perante a jornada do velho Afonso.

³³ Texto original: E dixo un mago a que dizién Balenuz: La limpiadumbre, que es lavamiento del cuerpo e limpias vestidutas e vivir honestamiente; e el suffumerio con que es el bueno odor; e logar honesto; todas estas cosas cobdician los espíritos e quieren morar en estos logares. E la virtud de las imágenes parescen y enteramiente e manifestamiente (ALFONSO X, 1992, p. 146).

Lembrando que a fonte possui uma diferenciação entre os versos líricos e as suas iluminuras, para estudá-las iremos analisá-las por duas frentes: a primeira, explorar a sensação lírica dos versos que contemplam a narrativa que abarca os limites da presença sagrada e profana, através da jornada de um ser capaz de transitar entre estes planos que altera a sua realidade a partir do seu saber e da sua fé; a segunda, aprofundar as ciências das imagens que são expostas através da diferenciação da fonte que contempla o ritual de evocação presente nas iluminuras, para que possamos tangenciar a nossa hipótese secundária, de que o propósito das iluminuras nas *Cantigas de Santa Maria* fazem parte de um talismã mágico composto pela filosofia neoplatônica e conhecimentos emanacionistas, com o objetivo de canalizar a ordem do universo no macrocosmo para o reino no microcosmo.

O que segue a leitura agora é a experiência narrativa completa da ponta do nosso iceberg astromágico, em que transformamos os versos da cantiga em prosa, a fim de explorar a sensação lírica da jornada do clérigo de Auvergne, através de uma narrativa linear. Para que após, possamos analisar em profundidade os trechos da cantiga perante a nossa metodologia.

3.1 SENSAÇÃO: A CANTIGA 125 *MUIT E MAIOR O BEN FAZER*

Muito maior é a bênção da Virgem Maria que o poder do demônio e a obstinação do mau. E assim sendo, vos contarei um belíssimo milagre, obra de Santa Maria, para um clérigo de Auvergne, que procurava louvá-la pelos inúmeros benefícios que pratica a Santa, e rezava então todos os dias, às horas da Virgem Maria. O clérigo era mordomo do bispo da daquela cidade em que morava, e havia ali uma donzela, maravilhosamente linda, segundo eu ouvi, que servia com todo coração à Virgem Mãe de Deus. E sempre lhe rogava que lhe mostrasse de que maneira poderia estar protegida do demônio, e a Virgem, por essa razão, lhe apareceu e lhe disse: “Dize ‘Ave Maria’ e põe em Mim a tua vontade e hei de proteger-te contra atos insanos”. A donzela fez como lhe foi dito e agiu com essa razão, mas o clérigo, com tanta força de coração a queria, que, de todas as maneiras tentou convencê-la, mas nada pode conseguir, porque ela não queria ouvi-lo. Por isto, o clérigo ficou muito contrafeito, e, pelo poder que possuía, fez com que se reunissem os diabos e lhes disse: “Ide, e fazei com que eu possua a donzela esta mesma noite; caso contrário, eu vos encerrarei a todos em uma redoma”.

Quando se deram conta da situação, agiram sem mais delongas e logo retornaram ao clérigo, que lhes disse: “Então, que tal vos parece a situação?” Disseram: “Mal, porque ela está muito bem guardada pela Virgem.” O clérigo lhes desconjuro novamente, de tal maneira, que

voltaram a ela, e um deles tanto fez que conseguiu que ela se esquecesse da oração da Virgem, e o demônio voltou ao clérigo com alegria, dizendo: “O que nos mandastes fazer, foi muito bem cumprido por mim, e hoje não será muito difícil conseguir que a tenhais.” E o clérigo disse: “Volta lá, amigo meu, e faz com que eu a possua, porque que senão logo serás morto.” O demônio voltou rapidamente e, em seguida, fez com que ela adoecesse e na doença atormentou-a e a fez sofrer, de tal maneira que seu pai e sua mãe teriam preferido vê-la morta; mas o clérigo logo a tiraria das mãos do demônio, e então ele pareceu-lhe tão formoso que ela quase enlouquece de amor por ele; já que o demônio, cheio de maldade, de tal maneira a excitou, que ela disse ao seu pai que se casaria em seguida com aquele clérigo, e pediu-lhe a sua mãe que imediatamente enviasse alguém que o trouxesse, e que chamassem um capelão que lhes tomasse os votos do matrimônio; caso contrário, que soubessem que, com toda certeza, com suas próprias mãos e ante eles, ela se mataria. No dia seguinte, logo de manhã, fizeram vir o clérigo, e ele, de bom grado, veio e lhes pediu a filha em casamento e lhes prometeu que, sem falta, lhe daria como dote a grande riqueza que possuía.

Os esposos foram unidos rapidamente, segundo eu soube, e no outro dia, pela manhã, casaram-se, mas o que vos posso dizer? Porque o que havia sido feito pelo demônio, a Mãe do maior e glorioso Rei do céu, logo o desfaria. E para desfazer o feito, vede, pois, o que Ela fez. O clérigo, que sempre havia rezado em todas as horas da Ave Maria, naquela ocasião esqueceu-se da “nona hora”; mas a Rainha de grande reputação, fez com que ele fosse à igreja, como costumava ir e, quando estava rezando, apareceu-lhe a Mãe de Deus e lhe disse: “O que fazes aqui? Porque agora já não es um dos meus vassallos nem de meu Filho, posto que andas entre Seus inimigos, os diabos, que te fizeram empreender esta patifaria e com esta serva minha esperas casar-te, que já está ela no leito conjugal toda coberta de ricos tecidos. Isto não será para este ano, nem para este mês; deixa esta loucura e volta ao clero, e eu farei com que venha o bispo agora mesmo por ti, e deves dizer-lhe logo isto que eu te disse, e ele te aconselhará adequadamente sobre o que deves fazer para não perder tua alma; e se não, Deus se vingará de ti, por quanto quiseste a companhia do demônio.” Foi-se então a Virgem Santa ter com a donzela ali onde dormia e disse-lhe: “Má, como ousas dormir, tu que estás em poder do demônio, e meu filho Jesus e eu devemos esquecer-te imediatamente, louca, má e insana?” A donzela responde-lhe: “Senhora, o que desejardes eu o farei de boa vontade; mas como deixarei a este de quem sou mulher?” Disse a Virgem: “É necessário que o deixes e que te metas em um convento de freiras.” A seguir, a noiva despertou-se chorando, e o que havia visto, contou-lhes ao pai e à mãe; e depois lhes pediu que rapidamente a enviassem a um mosteiro, porque havia

ouvido a Virgem dizer que não era do seu agrado que se casasse. E o bispo logo chegou e o noivo lhe disse: “Louco devo estar, já que quis casar-me, mas o demônio, que sempre costuma fazer mal aos que ama, foi quem me enganou, e o que realmente me convém é ser um monge em uma abadia.”

Desta maneira puseram-se de acordo os noivos, como diz a escritura, e o bispo, que se chamava Dom Félix, meteu a ambos em ordens religiosas, pelo desejo da mui gloriosa Imperatriz do Céu, e ali permaneceram para sempre.³⁴

3.2 CONCEITUAÇÃO: A ALEGORIA MEDIEVAL

“Maior é a bênção da Virgem Maria que o poder do demônio e a obstinação do mal”,³⁵ este é o refrão e título da Cantiga 125. Nele podemos identificar um comparativo em que os adjetivos são flexionados em grau de qualidade em relação aos sujeitos, sendo o contexto temporal responsável por adicionar camadas de significados a ponto de estabelecer um comparativo de superioridade. Portanto, estamos investigando uma história que tem como destaque evidenciar superioridades e inferioridades sob dois termos distintos: bênção e poder.

Stanza [Estrofe] I

E desta razón vos *direi* | un miragre fremos' assaz,
que fezo Santa María | por un crérigo alvernaz
que ena loar punnava | polos muitos bês que faz,
e rezava por aquesto | a sas óras cada día.
Muit' é maior o ben-fazer... (CSM 125)

A cantiga 125 é a história de um milagre concedido pela Santa Maria ao clérigo de Auvergne. Em um primeiro momento podemos acreditar que o milagre é concedido à donzela da narrativa, pois a Virgem Mãe consegue livrá-la do efeito dos demônios, salvando-a no desfecho. Entretanto, a donzela é uma vítima das adversidades desta cosmologia. O personagem contraditório da narrativa é aquele que precisa ser libertado da sua obstinação do mal. O clérigo, que deveria estar a serviço de Deus, através de seus feitos, pode ser considerado um necromante, desviando-se de seu propósito devido ao mau uso de seus saberes. A capacidade de evocação de demônios coloca os valores de sua função em colisão, tornando a sua coexistência peculiar

³⁴ Tradução livre do galego-português, cortesia feita por Derli Peres, professora formada em Letras pela UFPR e tradutora de livros didáticos.

³⁵ Texto original: *Muit' é maior o ben-fazer da Virgen Santa Maria que é do démo o poder nen d'hóme mao perfia*. Disponível em: <http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/125>. Acesso em: 20 jul. 2022.

para a narrativa. Por mais que possamos referir a ele como protagonista, usar o conceito de representatividade é algo que não cabe a nossa análise, por se tratar de uma obra artística e cultural medieval. A complexidade do clérigo ultrapassa a barreira de um personagem. Para entendermos a razão em que o papel de necromante foi colocado para um clérigo em um contexto de pluralidade religiosa é necessário compreendê-lo através do conceito de alegoria.

Walter Benjamin, em *A Origem do Drama Barroco Alemão* (1984), disserta a respeito do conceito de alegoria medieval. Para o autor, quando analisamos uma sociedade em que as esferas religiosas, intelectuais, filosóficas e até jurídicas possuem o funcionamento pautado pela constante compreensão das virtudes divinas, devemos nos ater sobre como o Ser medieval expressa sua compreensão destas manifestações. O princípio da sua teoria consiste em entender que esta crença é baseada na ideia de que Deus manifesta suas virtudes através da natureza, sendo a compreensão humana responsável por interpretar as qualidades que a natureza se apresenta. Esta comunicação entre o Ser e a natureza é elaborada através de signos.

A humanidade através, da percepção dos signos da natureza, passa a descrevê-los através de símbolos. Os símbolos, por serem a síntese de uma ideia de compreensão dos signos da natureza, possuem este caráter de camadas: camadas de signos sob signos. Esta ideia de camadas de significados dentro do símbolo é expandida por Benjamin, a partir de uma problemática que consiste em entender quando a arte deixa de expressar uma ideia e passa a expressar um conceito. Isto é, quando os símbolos não são suficientes para contemplar a complexidade da obra, em determinadas condições esta obra pode ser considerada uma alegoria (BENJAMIN, 1984, p. 184).

Quanto maior a significação, tanto maior a sujeição à morte, porque é a morte que grava mais profundamente a tortuosa linha de demarcação entre a *physis* e a significação. Mas se a natureza desde sempre esteve sujeita à morte, desde sempre ela foi alegórica. A significação e a morte amadureceram juntas no curso do desenvolvimento histórico, da mesma forma que interagem, como sementes, na condição pecaminosa da criatura, anterior à Graça (BENJAMIN, 1984, p. 188).

O símbolo possui uma compreensão momentânea. Assim como a natureza, o seu entendimento acontece de forma imediata, por ser o que simplesmente é. Já a alegoria, para Benjamin, não é uma técnica de ilustração por imagens, mas uma expressão tão complexa quanto a linguagem e a escrita. No conceito do autor, a alegoria é dada através de uma progressão, uma sequência de momentos. São camadas temporais que agregam camadas de significados. Portanto, é através da alegoria que reside a capacidade de compreensão do mito (BENJAMIN, 1984, p. 184 e 187).

O preceito para o funcionamento do conceito de alegoria de Benjamin é pautado nesta relação entre a natureza, a morte, e o mito. Através da natureza, a humanidade compreende os signos que os traduz em símbolos. Entretanto, a natureza, por estar sujeita à morte, tem em sua temporalidade o comprometimento com a finitude. Para Benjamin, a morte é o fator primordial de atribuição de significação as coisas, portanto, a natureza possui em sua essência uma progressão, uma sequência de momentos, que a torna alegórica devido a agência do tempo. Isto é, a humanidade, quando soma em sua compreensão da natureza a progressão temporal, passa a expandir as suas formas de expressão de camadas de signos e símbolos momentâneos para camadas alegóricas. E como se apresentam estas expressões através da arte, capaz de transcender os significados e contemplar conceitos? É aqui, nesta equação, que introduzimos o mito.

A alegoria é um fenômeno temporal, são camadas de significados dados através de uma progressão de momentos. A compreensão da natureza, somada ao tempo, resulta em uma forma de expressão que funciona independente do meio que é expressa. Este sistema de significação se apresenta como uma linguagem e escrita próprias, se tornando um sistema de conceituação, e através do entendimento alegórico é que torna capaz a contemplação do mito.

O que nos leva ao protagonista da Cantiga 125, o clérigo de Auvergne, que pode ser analisado perante as condições acima. Por isto não o compreendemos como um personagem, e sim um mito medieval, a narrativa de um ser que transita entre duas dimensões que, através de seu conhecimento e da sua fé, possui poder, recebe bênçãos e em sua trajetória permeia os desdobramentos do principal fator alegórico: o tempo. A compreensão alegórica da Cantiga 125 exige de quem a contempla o conhecimento contextual de uma série de significados e conceitos prévios, que foram atribuídas a sua narrativa através do passar do tempo. O peso destas camadas é que viabilizam o impacto da narrativa de um clérigo que é capaz de fazer mau uso dos seus saberes através da necromancia, sem haver a necessidade de explicar ao expectador o porquê que expressão de fé e do saber perante as suas funções são conflituosas. Entretanto, o desfecho da cantiga envolve, de forma didática, uma lição moral. E é através da moral que, segundo Umberto Eco (2012), em *Arte e Beleza na Estética Medieval*, os filósofos medievais fundamentavam suas mitologias.

Mas o que fazer quando as expressões (geralmente com dimensões de frase, de narração e não de simples imagem) que mesmo literalmente poderiam fazer sentido e às quais o intérprete é, no entanto, induzido a atribuir sentido figurado (como exemplo, as alegorias?). Agostinho diz que devemos pressentir o sentido figurado toda vez que a escritura, ainda que diga coisas que literalmente fazem sentido, parece contradizer a verdade da fé, ou dos bons costumes (ECO, 2012, p. 126).

Na Cantiga 125, o protagonista é descrito como clérigo, mas em nenhum momento é apresentado como necromante. Entretanto, existe uma construção temporal e cultural de possíveis práticas de um necromante que nos permite qualificá-lo como tal, de acordo com o contexto histórico analisado. Posteriormente iremos entender esta descrição por uma legislação feita pelo próprio Afonso X nas *Siete Partidas*. Enquanto clérigo, podemos associar ao protagonista um cargo de orientação espiritual da população, pautado na incorporação de uma hierarquia institucional. Enquanto necromante, podemos associar ao protagonista o exercício de práticas que desviam a sujeição moral desta hierarquia, colocando-o como agente independente, capaz de se tornar um mediador entre entidades sobrenaturais devido ao mal uso das capacidades dos seus conhecimentos, que são colocados em prática, como a evocação de demônios, a fim de atender propósitos pessoais. Ao estabelecermos este exercício de comparação podemos entender as contradições da boa-fé sob um sentido figurado, apresentados por Santo Agostinho (354-430 E.C.) no argumento de Eco, presentes na dualidade do clérigo de Auvergne.

J. M. da Cruz Pontes (1998), em *Astrologia: da rejeição patrística à apologetica medieval*, ao descrever os processos de resistência cristã referentes aos estudos de astrologia, e os esforços de adaptação para viabilizar estes estudos dentro das universidades feitos por Alberto Magno (c. 1200 - 1280) e Tomás de Aquino (c. 1224 - 1274), aborda o aspecto da relação conflituosa do fundamento dos estudos astrológicos perante a hierarquia clerical. As restrições e críticas destes conhecimentos se faziam necessárias diante de um contexto em que a prática destes estudos, em meio ao clero secular, se torna uma constante da qual é necessária uma limitação para que os mesmos não se desvirtuem dos seus propósitos enquanto orientadores espirituais, perante seus interesses pessoais ligados a ações de mediadores entre corpos sublunares e supralunares, utilizando destas praticas para feitos imorais (PONTES, 1998, p. 286-287).

Para estabelecer este discurso plástico, os idealizadores das realizações figurativas dos mestres góticos recorriam ao mecanismo da alegoria; a garantir a legibilidade dos signos empregados estava à capacidade medieval de colher correspondências, de reconhecer signos e emblemas na esteira da tradição, de traduzir uma imagem para seu equivalente espiritual (ECO, 2012, p. 142).

Umberto Eco traz a perspectiva da alegoria como capacidade medieval do uso do tempo para buscar em signos e símbolos um equivalente espiritual. Ao enquadrarmos a Cantiga 125 como uma obra alegórica podemos nos questionar sobre quais signos apreendidos podem ser resultantes de um equivalente espiritual o idealizador da cantiga poderia expressar através

da sua composição? Ao somarmos as concepções alegóricas descritas até aqui, identificamos o fenômeno de camadas sob camadas. O clérigo de Auvergne é um orientador espiritual e um mediador sobrenatural, e para compreender a complexidade de suas funções, associadas aos desdobramentos morais de suas ações, é necessário elencarmos a progressão de momentos que agregam significados a esta alegoria, resultantes das camadas que compõem o espaço de experiência de seu contexto histórico.

Nossa proposta é pautada em compreendê-la a partir de uma possível interpretação de seu equivalente espiritual, sendo ele expresso pelo comparativo na cantiga flexionado entre bênção e poder, e que a nossa metodologia analisa através da “magia como experiência de tempo”. Isto é, o clérigo e necromante da Cantiga 125 é uma narrativa de tensões temporais que possuem a finalidade da criação de uma nova experiência e, por trás da moral dos desdobramentos da magia e do milagre, podemos compreender nuances dos preceitos metafísicos da cosmovisão afonsina.

Stanza II

O crérigo maiordomo | éra do bispo ben dalí
da cidad' en que morava | el; e éra i outrossí
ũa donzêla freiosa | a maravilla, com' oí,
que a Virgen, de Déus Madre, | mui de coraçôn servía.
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza III

Des i sempre lle rogava | que lle mostrass' algũa ren
per que do démo guardada | fosse; e a Virgen porên
ll' apareceu e lli disse: | “Di ‘Ave María’ e ten
sempr' en mi a voontade, | e guarda-te de folia.”
Muit' é maior o ben-fazer... (CSM 125)

Existe um fator dentro da narrativa da Cantiga 125, que permeia a sua principal lição moral, que transcende a compreensão de bem e mal exposta pelo desejo do clérigo, que está ligada às consequências diretas da prática – ou da não prática – das orações à Santa Maria. Logo na primeira estrofe somos apresentados ao clérigo que louvava a Santa Maria pelos muitos bens que faz e por isso rezava para ela nas horas da Virgem Maria de cada dia. Em seguida somos apresentados à donzela que era muito devota de Santa Maria e que em suas orações rogava para que ela lhe mostrasse uma maneira de ser protegida do demônio. É aqui que temos a primeira revelação da Mãe divina, que ensina a donzela a rezar por seu nome em sua vontade e isto iria trazer a sua presença e a protegeria.

Gumbrecht (2009) afirma que em uma cultura de presença o ser está em constante inserção e compreensão de uma cosmologia. Sendo uma cosmologia um conjunto de narrativas que atribuem sentido e significado ao funcionamento do tempo, ligado diretamente à transformação do espaço pela natureza, portanto, alheio a vontade do ser. Para o autor é na dimensão espacial destas culturas que podemos compreender o “efeito de presença”. Quando existe uma alteração no espaço que ocorre além do tempo da natureza, existe duas atribuições de sentido que expressam essa compreensão do ser. Sendo legítima, através do milagre, que ocorre por concessão ao ser por interferência da vontade divina; ou ilegítima, através da magia, que ocorre através do ser que recorre ao saber e a fé, utilizando de ritos capazes de modificar a realidade perante a sua vontade. Portanto, o efeito de presença é uma manifestação destas culturas, capazes de tornar presentes manifestações que estão além da matéria no espaço físico. Segundo Gumbrecht, para que este efeito ocorra, é necessária uma celebração quantitativa das coisas, o que entendemos como rito. Através dos ritos existe uma variação de escala de proximidade, tornando além do tangível a presença daqueles que são celebrados. Isto é, o “efeito de presença” da magia está ligado a materialidade no mundo. Em culturas de presença o ritual, o corpo através dos gestos e a narrativa dos mitos enaltecem a prática mágica.

Na narrativa da Cantiga 125 temos duas presenças que são evocadas através de ritos, e a classificação entre legítima e ilegítima está em seu título e refrão “muito maior é o bem fazer da Virgem Maria do que o poder do Demônio e sua obstinação do mal”. Logo que somos apresentados ao clérigo e à donzela, somos apresentados também a sua rotina, daqueles que rezam por Santa Maria, uma celebração quantitativa e que somente através dela é dada a condição da manifestação de sua presença. É quando a prática quantitativa da oração diária é rompida, que as adversidades da cosmologia começam a se desdobrar.

Stanza VII

Quand’ entenderon aquesto, | lóg’ ao crérigo sen al
se tornaron, e el disse: | “Como vos vai?” Disséron: “Mal;
ca tan muito é guardada | da Virgen Madr’ esperital,
que o que a enganasse | mui mais ca nós sabería.”
Muit’ é maior o ben-fazer...

Stanza VIII

O crérig’ outra vegada | de tal guisa os conjurou
que ar tornaron a ela, | e un deles tan muit’ andou
que a oraçôn da Virgen | lle fezo que se ll’ obridou;
e ao crérigo vëo | o démo con alegría,
Muit’ é maior o ben-fazer...

Stanza IX

Dizend’: “O que nos mandastes | mui ben o per recadei éu,
e oi mais de a averdes | tenno que non será mui gréu.”

E o crérigo ll' ar disse: | “Tórna-t' alá, amigo méu,
e fais-me como a aja, | senôn, lógo morrería.”
Muit' é maior o ben-fazer... (CSM 125).

O principal momento de tensão temporal na narrativa da Cantiga 125 está nestas estrofes. Nelas temos os efeitos e contrafeitos das disputas de duas ritualísticas e seu funcionamento. O clérigo evoca os demônios para poder conquistar o amor de sua amada, mas na primeira tentativa os demônios não obtêm êxito em sua missão. A donzela estava muito bem guardada pela “Virgem mãe espiritual”, que eles até tentaram enganar, mas assumiram que não souberam como. Em uma outra tentativa, o clérigo os conjurou novamente e um dos demônios obteve êxito, não no feito que o clérigo havia pedido inicialmente, que era obter o amor da donzela. Mas, por sua iniciativa, o demônio fez com que a donzela se esquecesse da oração de Santa Maria, e retornou ao clérigo com alegria, dizendo que agora não seria difícil obtê-la. Sem a celebração quantitativa da oração a Santa Maria, não há presença da “Virgem Mãe”.

É evidente que as concepções metafísicas do mundo arcaico nem sempre foram formuladas numa linguagem teórica; mas o símbolo, o mito e o rito exprimem, em planos diferentes e com os meios que lhes são próprios, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade última das coisas, sistema que podemos considerar como uma metafísica. Contudo, é essencial compreendermos o sentido profundo de todos estes símbolos, mitos e ritos para que possamos traduzir na nossa linguagem habitual. Se tentarmos compreender o significado autêntico de um mito ou de um símbolo arcaico, somos forçados a concluir que esse significado revela a tomada de consciência de uma determinada situação no Cosmos e que, por consequência, implica uma posição metafísica (ELIADE, 1969, p. 17).

Eliade propõem que através do símbolo, do mito e do rito, podemos compreender a concepção metafísica de uma cultura, mesmo não havendo descrições teóricas específicas em suas linguagens primárias. Cabendo a quem os analisa traduzir estes sistemas para concepções teóricas que expressem estas ideias. A nossa metodologia soma as perspectivas de Eliade (1969) as de Gumbrecht (2009), pois, ao compreendermos que a cosmologia é parte da expressão metafísica de uma cultura, entendemos que o conceito teórico da presença seja a melhor forma de expressar as ideias da cosmologia da Cantiga 125. Portanto, entendemos o rito como a celebração quantitativa das coisas, o mito como conjunto narrativo, e o símbolo como a expressão conceitual desta metafísica.

Eliade (1969) afirma que para compreender o significado autêntico de um mito, é necessário identificar sua correspondência metafísica perante sua cosmologia. Conectamos esta análise ao debate que levantamos a respeito do conceito de alegoria de Eco (2012) e Benjamin

(1984). Através da alegoria, sendo um fenômeno temporal de camadas de significados, e um sistema de expressão de conceitos morais baseados em suas metáforas, somos capazes de contemplar o mito.

Quando afirmamos que o clérigo da Cantiga 125 é um mito medieval, quais são as implicações metafísicas que esta alegoria é capaz de expressar perante a moral de sua cosmologia?

Tentamos aqui expandir as camadas temporais, detalhar as nuances deste contexto histórico que o conectam com diversas temporalidades, com intuito de revelar o conjunto narrativo que compõem a Cantiga 125. Pois, somente através do contexto histórico poderemos visualizar o efeito moral que esta obra artística medieval, que tinha o intuito de provocar ao ser celebrada quando performada, inclusive de forma quantitativa. O mito em questão, do clérigo e necromante, que em seus ritos contempla tanto a presença divina de Santa Maria, quanto profana dos demônios, evoca a consciência de uma determinada situação no cosmos, o momento em que o Ser necessita de uma mudança e a consequência de suas ações resultam em uma interação com o plano metafísico, de presenças que o levam à geração de uma nova experiência.

Na cosmologia afonsina, composta pelos preceitos neoplatônicos e cristãos que analisamos, existe uma ordem do movimento do universo que é associada a fatores de influência sob a vida na terra. Esta relação de interações dos poderes que emanam dos corpos supralunares para os sublunares, capazes de produzir influência, pode nos levar a uma compreensão determinista equivocada dos preceitos filosóficos desta tradição. A ideia de que o destino da vida das pessoas já é pré-estabelecido de acordo com as predefinições astrológicas. Veremos posteriormente, através da legislação afonsina sobre os usos da astrologia, que, através da compreensão do movimento dos astros, aqueles que são mestres nesta arte do saber, podem se aproveitar do poder divino para conhecer as coisas que estão por vir, pois o julgamento e as estimativas dados por esta arte estão ligadas ao curso natural dos planetas. A crença em questão consiste em que, ao compreender a ordem do movimento do universo e suas possibilidades de influência, o Ser seja capaz de produzir agência sobre o seu destino e, através das práticas destes saberes, potencializar os efeitos destas influências astrais e direcioná-los para o objetivo de sua vontade. Portanto, esta relação não implica em determinismo, mas a compreensão da natureza, a fim de canalizar os fluxos de influência do movimento natural da ordem no universo, para agir de acordo com os princípios morais desta cosmologia.

Quando propomos entender a magia como uma experiência de tempo, cujo a finalidade é a geração de uma nova experiência, queremos enfatizar o caráter de “vontade” do Ser perante

sua capacidade de agir e promover mudanças, mesmo em meio a uma cultura de presença cujo a constante é a inserção e compreensão de uma cosmologia. Como enfatizamos, esta cosmologia não é determinista em função dos astros, e sim através da significação dada ao movimento dos astros, que conectam esta cultura, a compreensão moral e religiosa da totalidade da criação divina. Este vínculo cosmológico, pautado no entendimento do movimento da natureza é o que abre possibilidades do Ser, ao recorrer à magia, transforma a sua realidade através da potencialização das virtudes celestes. Isto é, a melhor forma de criação de uma “nova experiência” em uma cultura de presença, é através da inserção do Ser nos fluxos de movimentos de sua cosmologia.

E o que acontece quando um ser vai contra estes fluxos? Esta é a disputa moral que permeia as ações do clérigo e necromante da Cantiga 125. Em que as práticas e usos da fé e do saber fazem parte de um recurso de legitimação cultural neste cenário de disputa do poder temporal e espiritual do século XIII.

A nossa crítica às concepções teóricas de Koselleck (2006) e Gumbrecht (2009) que, ao definir o medievo por contraste ao mundo moderno, apoiam-se na ideologia do progresso como fator que atribui ao Ser a capacidade de mudança do espaço pela sua vontade. Acabam por exclusão colocando o Ser em culturas de presença sob uma determinada passividade perante suas cosmologias, aguardando a natureza ou a interferência divina para modificarem a sua realidade.

Nossa proposta é inverter a lógica de contraste. Não é o Ser em uma cultura de presença que ao buscar se inserir em uma cosmologia se torna passivo em detrimento da ordem cosmológica. A magia e o milagre são a potência transformadora da realidade e pode ser acessada por qualquer um que tenha a seu alcance o saber e a fé. A Cantiga 125 é compreendida neste trabalho como um conjunto narrativo mitológico que expressa a experiência de tempo, pois nela os seres, através do saber e da fé, são capazes de alterar sua realidade. Se existe mudança pela vontade através da magia ou do milagre, não é a mudança por vontade através da ideologia do progresso que define o contraste para o mundo moderno. Para nós, a ideologia do progresso é a causadora da incapacidade do Ser em culturas de sentido, de não poder experimentar a presença.

Stanza IV

Ela fezo séu mandado | e usou esta oraçôn:
 mai-lo crérigo que dixे | lle quis tal ben de coraçôn
 que en toda-las maneiras | provou de a vencer; mais non
 podo i acabar nada, | ca oír nono quería.
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza V

Daquesto foi mui coitado | o crérigu', e per séu saber
 fez ajuntar os diabos | e disse-lles: "Ide fazer
 com' éu a donzêla aja | lógu' esta noit' en méu poder;
 senôn, en ùa redoma | todos vos enserraria."
Muit' é maior o ben-fazer... (CSM 125).

A dualidade complementar que permeia o título desta dissertação está inspirado nesta estrofe, em que a fé e o saber são apresentados em ritos distintos, afirmando as alterações legítimas e ilegítimas desta cosmologia. A donzela usa da oração revelada e ordenada pela Santa Maria a ela, de tal forma que mesmo o clérigo tentando-a convencer de todas as formas, que a queria bem de coração, não foram suficientes para atender ao seu desejo. Sendo assim, o clérigo, pelo seu saber, fez com que se juntassem os diabos e exigiu que na mesma noite eles a trouxessem ao seu poder, ameaçando-os trancar em uma redoma, caso não atendam sua demanda. Tanto o clérigo, quanto a donzela, são apresentados através da sua fé em Santa Maria, mas é o clérigo que, pelo seu saber mágico, obtêm poder sob os diabos, capaz, de através destas entidades profanas, vencer a bênção sagrada da Virgem Mãe.

É possível identificar como rito sagrado dentro da Cantiga o “como” se deve fazer as orações, as horas que devem ser repetidas e a forma como esse conhecimento é revelado através da presença de Santa Maria. Nos versos da Cantiga 125 sobre a evocação dos demônios, não somos apresentados a muitos elementos do rito de evocação, somente ao elemento destacado da redoma da qual o clérigo ameaça trancafiar os demônios e no trecho *o crérigu', e per séu saber fez ajuntar os diabos*.

O saber que o clérigo possuía foi necessário para juntar os diabos, e os demais elementos da evocação foram apresentados somente àqueles que podiam contemplar as iluminuras descritivas da fonte. Mesmo com poucos elementos que apresentam o rito da evocação na narrativa lírica, é singular o destaque à palavra “saber”, demonstrando a importância daqueles que têm acesso a estes conhecimentos, adicionando camadas de significados do arquétipo da sabedoria, mesmo sem descrever como se obteve este conhecimento ou a tradição das ações e práticas diárias de quem é capaz de obter o saber.

Mesmo sendo o desfecho moral da Cantiga 125 ser apresentar um mau uso do saber, ela faz parte de uma constelação de ícones do que é a sabedoria para a cosmovisão afonsina. A seguir, iremos explorar o conceito de memória cultural para podermos compreender a constelação de ícones da qual nos referimos acima, que compõem a imagem do Rei Sábio, aprofundada no trabalho de Kleine (2005) apresentado em nossa introdução.

A memória cultural é baseada em pontos fixos no passado. Até mesmo na memória cultural o passado não é preservado como tal, mas está presente em símbolos que são representados em mitos orais ou em escritos, que são reencenados em festas e que estão continuamente iluminando um presente em mudança. No contexto da memória cultural, a distinção entre mito e história desaparece (ASSMANN, 2008, p. 121).

Jan Assmann (2008), em *Memória comunicativa e memória cultural*, apresenta duas categorias de memórias que são decifradas através das formas que um passado é evocado e seus meios de legitimidade. A memória comunicativa estaria relacionada a um passado recente, capaz de ser testemunhado e contado entre gerações, enquanto a memória cultural se apresenta em uma estrutura hierárquica, capaz de ser expressa desde textos institucionais até performances musicais, que é sempre reatualizada quando evocada em celebrações. Para Assmann é através da memória cultural que o mito é capaz de ser expresso. Monika Otterman (2005), em *O conceito de mito em Jan Assmann*, explica que um mito neste sistema de memória cultural é constituído de uma constelação de ícones, em que a totalidade do mito para ser evocada é conectada a uma série de ícones presentes em distintas obras e celebrações dentro de uma memória cultural.

Portanto, interligando o termo da “qualidade de imagem” e da “qualidade de constelação”, também é possível falar de “imagens de relações”. Mesmo quando estas imagens apresentam desdobramento em histórias, que é apenas muito rudimentar e inicial, elas possuem a originalidade e importância de mitos genuínos. Nesta definição que não destaca a “narratividade”, mas a “iconicidade”, mitos são ícones desdobrados em histórias (constelações, “imagens de relações”) que podem voltar para a pura iconicidade sem perder sua identidade. Este conceito de mito permite compreender tanto a longevidade quanto as transformações que observamos nos mitos das mais variadas culturas, inclusive dos mitos da Bíblia Hebraica e dos mitos cristãos (OTTERMANN, 2005, p. 71).

Levando em consideração que as *Cantigas de Santa Maria* são um conjunto poético criado por Afonso X e seus colaboradores, com o intuito de ser celebrado nas festas de Santa Maria, e que esta é a sua obra com maior capacidade de difusão e alcance, podemos ressaltar aqui a capacidade do monarca de se utilizar dessa ferramenta para obter um controle de sua memória cultural em vida. Através destas celebrações, pensando na estrutura da memória cultural, os limites entre história e mito se dissolvem. Concluimos assim, que a Cantiga 125 é um ícone dentro da constelação de ícones que contemplam a memória cultural que Afonso estruturou para si, em específico a de Rei Sábio. Podemos presumir que aqueles que contemplam esta cantiga entendem que é o rei pela sua sabedoria e sua legitimidade através da conexão com a presença de Santa Maria, que é capaz de distinguir entre o mau e o bom uso da sabedoria, enaltecendo assim, Afonso como um referencial de Rei Sábio. Portanto, o título desta

dissertação é “a fé na cultura do saber”, e não algo como “entre a fé e o saber”. Estamos aqui criando um levantamento da constelação de ícones sobre o saber dentro da cosmovisão afonsina, partindo da Cantiga 125 como a ponta do nosso iceberg, para entender que a fé e o saber são polaridades complementares, que se tensionam perante o contexto histórico de disputa da hegemonia cultural que cada ícone é celebrado.

Stanza XXIII

E o bispo chegou lógo, | e disse-lle o novio: “Fól soon de que casar quíge, | mai-lo démo, que sempre sól fazer mal aos que ama, | m’ enganou; e porên mia pról é que lógo monge seja | en algũa abadía.”
Muit’ é maior o ben-fazer...

Stanza XXIV

Desta guisa acordados | foron os novios, como diz o escrito; e o bispo, | que nom’ avía Don Fiíz, ambos los meteu en orden | por prazer da Emperatriz do Céu mui groriosa, | e foron i todavía.
Muit’ é maior o ben-fazer... (CSM 125)

É dentro do desfecho desta Cantiga que somos apresentados a tensão política e cultural do contexto histórico em que ela foi produzida. O clérigo confessa para o bispo que para reverter seus atos influenciados pela sua obstinação do mal, que foram consequência da ação do poder do demônio, seu destino era se tornar monge em uma abadia. O bispo encerra o casamento e assim coloca tanto o clérigo, quanto a donzela em ordens religiosas, para o prazer da muito “gloriosa Imperatriz do céu”.

Gostaríamos aqui de conectar o desfecho da Cantiga 125 com o levantamento do contexto histórico no subcapítulo 2.8, “A disputa do poder espiritual”. Como explicamos anteriormente, Afonso X adotou estratégias durante a sua gestão que reforçava a vassalagem dos bispados a figura real e, indiretamente enfraquecia a hegemonia das instituições clericais, incentivando por vezes a descentralização do poder espiritual. Uma destas estratégias estava pautada na interferência do rei nas eleições episcopais, do qual, por vezes, selecionou nomes que contribuíram para sua representatividade da disputa do *fecho del Imperio*, ou de ordens medicantes das quais tinha simpatia. Como apontamos, a ascensão e legitimação das ordens monásticas confluem com o mesmo período em que Afonso está disputando o pleito de Rei dos Romanos. Levando em consideração que a premissa institucional destas ordens está pautada em uma dissidência natural das práticas do clero secular, associamos que, por vezes, o Rei Sábio promoveu a eleição de líderes de ordens medicantes para assumir cargos de confiança nos bispados, considerando que a subsistência destas ordens não está pautadas nos

dízimos, e sim nas esmolos. Portanto, contar com esta premissa seria uma forma de garantir a influência para que não houvesse um levante sob a prática financeira de recolher as rendas de dízimos por parte da monarquia, das quais foram um problema durante toda a relação entre o clero e o reinado de Afonso X.

É aqui que adicionamos mais um ponto em nossa construção argumentativa, que busca entender a necessidade de evidenciar a associação do clero secular às práticas imorais da necromancia, sob o contexto de pluralidade religiosa, em uma obra medieval cristã. Qualquer iniciativa de trazer protagonismo às instituições cristãs que, por sua origem e fundamento, se opõem ao clero secular, contribuem para a estratégia de descentralização da fé cristã, em meio a necessidade de disputa da legitimação cultural perante os usos e práticas da fé e do saber. O clérigo de Auvergne é um ícone nesta memória cultural que associa a imagem do clero secular às práticas do conhecimento desviantes do propósito da verdadeira fé, segundo a cosmovisão afonsina, outorgada pela presença divina de Santa Maria. O seu destino de se tornar monge em uma abadia enaltece o quanto estas instituições monásticas estão acima no propósito da fé perante o clero secular, do qual Afonso X passou todo o seu reinado em constante disputa pelo poder espiritual.

Ao concluirmos que o clérigo e necromante, que no desfecho de sua história se torna também um membro de uma ordem medicante, é a manifestação alegórica da cosmovisão afonsina e a presença da pluralidade dos reinos da Espanha, entendemos que a disputa da narrativa cosmológica é edificada dentro de um sistema de memória cultural pautada em celebrações. Portanto, a moral, nesta alegoria, flexiona as tensões de disputa do poder espiritual, em um cenário da evocação de uma constelação de ícones que constituem o legado da memória cultural do Rei Sábio, constituído em todas as esferas do seu projeto político cultural do saber.

Stanza XV

Os esposiros juntados | foron lógo, com' apres' ei,
e outro día mannãa | casaron; mais, que vos direi?
Porque pelo démo fora, | a Madre do muit' alto Rei
do Céu mui groçioso | lógo lle-lo desfazia.
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XVI

E por partir este feito | oíd' agora o que fez:
O crérigo que disséra | sempre sas óras, essa vez
obridou-xe-lle a nãa; | mais la Reinna de gran prez
fezo que a sa eigreja | fosse, como ir soía.
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XVII

E u estava rezando, | pareceu-ll' a Madre de Déus
e disse-ll': "Aquí que fazes? | ca ja tu non éras dos méus

vassalos nen de méu Fillo, | mais és dos ãemigos séus,
 dñabos, que che fezéron | começar est' arlotía
Muit' é maior o ben-fazer... (CSM 125)

A partir do casamento feito pela ação do demônio, a “Mãe do mais alto Rei” iria logo desfazer. O clérigo, que sempre rezou para Santa Maria, esqueceu da nona hora, e a Rainha de grande prece fez com que ele fosse à igreja como de sempre, e em sua oração a “Mãe de Deus” lhe é revelada pela primeira vez, concedendo assim o seu milagre de livrá-lo da sua obstinação do mal. Da mesma forma que a donzela ao se esquecer da oração sofre o revés desta cosmologia, o clérigo também se esquece da sua prática enquanto está sob efeito do demônio. A Cantiga 125 tem como alegoria um ser que transita entre as bênçãos divinas e o poder da magia profana, que, através das celebrações quantitativas em ritos, transforma a sua realidade a partir da sua vontade, seja pela bênção do milagre de Santa Maria, ou pelo poder adquirido através de seu saber, capaz de evocar demônios. O saber e a fé expressos através da magia e do milagre tornam o clérigo de Auvergne uma alegoria de experiência de tempo, capaz de criar uma nova experiência, um novo horizonte de expectativas, que conflui com a moral de sua cosmologia.

Agora que temos a nossa análise fundamentada dos versos líricos da ponta do nosso iceberg, partiremos para a diferenciação das iluminuras da Cantiga 125 que contemplam o ritual de evocação astromágico do clérigo, sentado dentro de um pentagrama. Um símbolo que conecta o micro e o macrocosmo, uma expressão conceitual metafísica da filosofia neoplatônica, que compõe a mitologia capaz de conceder poder ao Ser, de superar o caos e criar o cosmo. Através deste símbolo iremos expandir nossas fontes primárias para entendermos o conceito de ciências das imagens para o Rei Sábio, a fim de nos aproximarmos da nossa hipótese central, de que os interesses políticos do monarca estão integrados a sua percepção de cultura e sociedade, em que a sabedoria é o melhor fundamento da fé.

3.3 DIFERENCIAÇÃO: A ILUMINURA E O RITUAL

Figura 1 – *Códice Rico*, Fólio 177 verso, detalhe do pentagrama.



Fonte: Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

Dentre o conjunto de cantigas do *Códice Rico* das *Cantigas de Santa Maria*, a Cantiga 125 está entre o grupo seletivo que termina com o número cinco, por isto suas iluminuras descritivas da poesia lírica são compostas por dois fólios contendo seis iluminuras, doze ao todo. Segundo o levantamento feito por Salvador Martínez em sua bibliografia sobre Afonso X, as cantigas múltiplas de 10 são cantigas de louvor à Santa Maria, já as cantigas múltiplas de cinco seriam distintas das demais, pois são cinco letras que formam a escrita de “Maria” e, sendo assim, foram ordenadas a produção do dobro de iluminuras das demais cantigas presentes no códice (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 274-302).

A diferenciação da poesia lírica para a sua descrição em iluminuras se apresenta em dois momentos. A iluminura do desfecho da cantiga, em que o clérigo e a donzela são colocados em ordens monásticas, que está presente na narrativa, nos permite, através dos detalhes das vestimentas, identificar a qual ordem monástica o clérigo foi destinado. Porém, a diferenciação

que contribui para a nossa argumentação está nas duas iluminuras que mostram o clérigo dentro de um pentagrama: a primeira, em um ritual de evocação; e a segunda, mediando negociações com os diabos. Desta forma, iremos concentrar a nossa análise na iluminura de evocação, pois nela somos apresentados a uma riqueza de detalhes que especificam o ritual de evocação feito pelo clérigo, que se diferencia da narrativa lírica que não detalha o como este ritual é executado.

O clérigo de Auvergne está sentado no chão e tem sob seu colo um livro aberto, sua posição é centrada dentro de um pentagrama que está dentro de um círculo. Na extremidade do círculo mágico, em forma de pentagrama, existe uma sequência de símbolos que delimitam o espaço interno, onde o clérigo está posicionado. Do lado externo do círculo vários demônios de pele azulada se amontoam até os limites do quadrado da iluminura.

Avilés (2006; 2019a) detalha, em seu artigo *The visual culture of magic*, a ressonância do imaginário medieval sobre círculos mágicos em rituais de evocação e suas representações. Em sua conclusão, o autor determina que o círculo mágico faz parte do aparato ritualístico de evocação, porém, com o objetivo de proteção àquele que invoca sobre o que está sendo evocado. Portanto, o pentagrama da Cantiga 125 não é um símbolo associado à evocação de seres maléficos, mas de proteção contra estes seres (AVILÉS, 2006). Do lado direito do clérigo está a *redoma*, ou frasco, o único elemento descrito na narrativa lírica, da qual é utilizado como ferramenta de barganha, onde o clérigo ameaça aprisionar os demônios caso não o obedeçam. O livro em seu colo pode ser entendido como um elemento da sabedoria do clérigo sobre os conhecimentos astromágicos, enquanto a *redoma* seria o elemento do poder de influência que o clérigo tem sob os demônios.

Nosso enfoque de análise da iluminura irá concentrar em dois aspectos, o entendimento da tradição por trás da composição do círculo mágico em forma de pentagrama e suas simbologias orbitantes; e a posição das mãos do clérigo, onde a mão direita aponta para baixo, enquanto a mão esquerda aponta para cima.

O movimento performatizado nas imagens comparadas colocam o corpo humano como mediador entre as esferas celestes (os céus) e a terra. Esse corpo passa de afetado pelos astros a vetor de suas influências, bem como também vetor dos elementos (fogo, ar e água) que formariam a substância da matéria. Através do braço esquerdo, flui o elemento fogo que sobe aos céus e, através do braço direito, flui o elemento água que desce formando a terra. Aleph, o ar, está performatizado no corpo, e é o mediador que reúne as letras mães. Correspondente ao número 1, Aleph simboliza a unidade humana com o todo, o Uno (SILVEIRA; SCHMITT, 2020, p. 528).

Aline Dias da Silveira e Bianca Klein Schmitt (2020), em “*Ymage del mon*”: o corpo e o mundo no atlas catalão de Cresques Abraham, 1375, buscam compreender as relações

espaciais presentes na obra do judeu Cresques Abraham (1325-1387), fruto do contexto histórico do caldeirão de culturas da Península Ibérica, especificamente após desdobramentos da crise sucessória do reinado do sogro e conselheiro de Afonso X, Jaime I de Aragão. O objetivo da obra era produzir uma imagem do mundo, uma composição formada por conhecimentos cartográficos e cosmológicos que transcendiam a necessidade de um mapa Mundi, e que também revelava conhecimentos neoplatônicos de conexão entre o corpo humano, o microcosmo, e a expressão do universo, o macrocosmo. O início do documento é formado por duas imagens: a primeira, conhecida como a expressão do homem zodiacal, por retratar o corpo humano dividido em setores que indicam correspondência às doze constelações zodiacais; e a segunda, com o planeta terra ao centro de diversos círculos concêntricos, indicando os signos zodiacais, as mansões lunares, os quatro elementos e demais informações. As duas imagens alegóricas demarcam a importância da manifestação das conexões entre o micro e o macrocosmo que abrem o documento, demarcando o fundamento de suas cosmologias. “Do texto à imagem do Atlas Catalão, da alegoria à revelação, o homem micro macrocosmo zodiacal é desvelado como a chave e o vetor para o entendimento das próximas folhas que seguem no manuscrito” (SILVEIRA; SCHMITT, 2020, p. 528). Na análise das autoras referente a posição das mãos do homem zodiacal, que são equivalentes a posição das mãos do clérigo no pentagrama da iluminura do *Códice Rico*, pode ser interpretado como uma figuração da primeira letra do alfabeto hebraico, *Aleph* (א). O gesto com as mãos o coloca como mediador entre os espaços sublunares e supralunares.

A letra Aleph (א) performatizada no corpo do homem zodiacal e no Moisés “mediador” evidencia a expressão judaica do platonismo medieval na *Cabala*. Segundo a obra *Sefer Yezirah* (CAMPANI, 2011, p. 11), um dos livros utilizados nos fundamentos da *Cabala*, *Aleph* pertence às três letras primordiais, chamadas de as Três Mães, que também estão relacionadas com os elementos, sendo que Aleph é o ar entre a água que desce, a letra *Men* (מ), e o fogo que sobe, a letra *Shin* (ש) (SILVEIRA; SCHMITT, 2020, p. 527, grifo das autoras).

Através da perspectiva do pensamento relacional entre micro e macrocosmo, o corpo é compreendido como *imago mundi* (imagem do mundo). Para compreender o mundo é necessário compreender suas correspondências no corpo humano. O mapa-múndi de Cresques Abraham é equivalente ao corpo humano, que na lógica platônica também é equivalente à completude divina. Tudo o que existe no plano sublunar possui sua correspondência no plano zodiacal, assim como as partes do corpo humano. “Entre a esfera terrestre e as esferas

supralunares está o mediador, o homem- κ , que figura em sua performance a correspondência, o movimento e a totalidade constituída pela terra e o céu” (SILVEIRA; SCHMITT, 2020, p. 528). Ao compreendermos o gesto do clérigo na Cantiga 125 como mediador entre os planos através da posição *Aleph*, podemos expandir esta análise de correspondência ao nos aprofundarmos sobre os conhecimentos perante o pentagrama em que o clérigo está centrado, como mais um indício da expressão da filosofia neoplatônica.

Fernando Proto Gutierrez (2012), em *Paralelos entre matemática kemética y pitagórica-platónica*, levanta uma problemática que consiste em conectar a tradição helenística pitagórica à tradição africana egípcia, chamada de sabedoria kemética. Este paralelo serve para fundamentar que parte da tradição platônica, que dá continuidade à corrente de pensamento de Pitágoras, tem como fundamento preceitos cosmológicos antecessores, vindos da mitologia egípcia. Esta conexão estaria expressa através da própria compreensão numerológica por trás do símbolo que deu unidade aos pitagóricos, o pentagrama. O triângulo pitagórico baseado na corda de doze nós dos egípcios que dobrando formava um triângulo retângulo, tinha em suas medidas 3-4-5. Dentro desta cosmologia os números correspondiam a compreensões sagradas do universo. Três seria o número correspondente de Osíris, por seguinte, quatro a Ísis, e cinco a Hórus. O vínculo entre o triângulo pitagórico e o pentagrama estaria pautado na somatória, o que é chamado número nupcial ($5=3+2$).

A ligação entre o pentagrama e o triângulo isíaco é dada pela dualidade kemética-pitagórica: masculino (ímpar, pai, princípio ativo) e o feminino (par, mãe, princípio passivo), são apresentados em primeira instância nos números 2 e 3, cuja soma resulta no número 5 (filho, homem arquetípico); do aqui que também há uma relação entre o número nupcial e o triângulo 3-4-5. Por outro lado, tanto dentro como fora do pentagrama, é possível traçar vários pentagramas com recursão tendendo ao infinito; é então que o comprimento total de uma das linhas do pentagrama interior é igual ao comprimento de qualquer uma das seções do pentagrama maior, traçando uma analogia pela qual ϕ [proporção áurea] é inferido – um número infinito de vezes –, mais a relação matemática parte-todo, ou Uno-Todo (para cima = para baixo, microcosmo=macrocosmo, simbolizado com: c); Nesse sentido, F. Hoefel percebeu que através da Hieróglifo pitagórico: , expressava o movimento eterno do Todo-Uno (GUTIERREZ, 2012, p. 3, tradução nossa).³⁶

³⁶ Trecho original: El vínculo entre el pentagrama y el triángulo isíaco está dado por la dualidad kemético-pitagórica: lo masculino (impar, padre, principio activo) y lo femenino (par, madre, principio pasivo), se presentan en primera instancia en los números 2 y 3, de cuya sumatoria resulta el número 5 (hijo, hombre arquetípico); de aquí que también exista una relación entre el número nupcial y el triángulo 3-4-5. Por otro lado, tanto por dentro como por fuera del pentágulo, es posible trazar múltiples pentagramas con recursividad tendiente al infinito; es entonces que la longitud total de una de las líneas del pentagrama interior es igual a la longitud de cualesquiera de las secciones de la estrella mayor, trazando una analogía por la cual se infiere ϕ – infinito número de veces –, más la relación matemática parte-todo, o Uno-Todo (arriba = abajo, microcosmos = macrocosmos, simbolizado con: c); en este sentido, F. Hoefel figuraba que a través del jeroglífico pitagórico: , se expresaba el movimiento eterno del Todo-Uno (GUTIERREZ, 2012, p. 3).

O gesto do clérigo da Cantiga 125 em *Aleph*, o pentagrama sob qual está no centro e a própria iluminura, que consiste em um círculo dentro de um quadrado, possuem em sua síntese simbologias que expressam a transposição de uma linguagem filosófica dos princípios pitagóricos e platônicos e suas confluências de múltiplas culturas. Neste contexto, podemos afirmar que o protagonista da Cantiga é a presença do homem arquetípico, a resultante da criação divina entre as polaridades passiva feminina e ativa masculina, intercessor entre os planos sublunares e supralunares, mediador dos fluxos de movimento entre a totalidade do Uno e sua multiplicidade do mundo físico. As conexões entre micro e macrocosmo, expressas nesta iluminura, pertencem ao escopo da filosofia neoplatônica que se fez presente nas religiões monoteístas medievais: o *Aleph* da mística hebraica e do pentagrama da tradição pitagórica e que também está presente a simbologia cristã e muçulmana. Já as simbologias da extremidade do círculo mágico abrem o leque de tradições de sabedorias para as definições de magia que circulavam o século XIII e estavam em pauta dentro e fora do clero secular, devido a sua relação com os conhecimentos salomônicos.

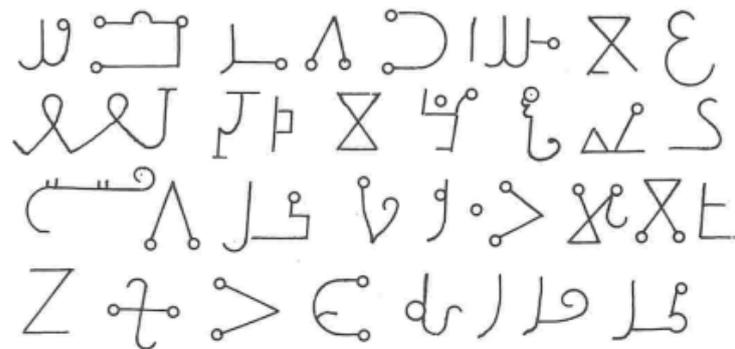
Figura 2 – O Alfabeto Metafísico

XV
PLATE XV.
The Mystical Alphabets.

Hebrew Alphabet.	Alphabet of the Magi.	The Characters of Oriental Writing.	Manichæism or the Writing of the Angels.	The Writing called 'Saying de River.'	Remains of the Letters.	the Power of the Letters.											
א	ס	א	י	א	ו	⌘	⌘	⌘	⌘	Alph	Sanah	א'	א				
ב	ע	ב	ך	ז	י	ו	□	□	□	□	□	□	□	□	□	□	□
ג	פ	ג	ף	ח	ט	י	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
ד	ס	ד	די	י	כ	ל	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
ה	פ	ה	ה	מ	נ	ש	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
ו	ר	ו	ו	ז	ח	ט	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
ז	ש	ז	ז	ח	ט	י	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
ח	ת	ח	ח	י	כ	ל	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
ט	י	ט	ט	כ	ל	מ	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
י	כ	י	י	ל	מ	נ	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
כ	ל	כ	כ	מ	נ	ש	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
ל	מ	ל	ל	נ	ש	ז	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
מ	נ	מ	מ	ש	ז	ח	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘
נ	ז	נ	נ	ח	ט	י	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘	⌘

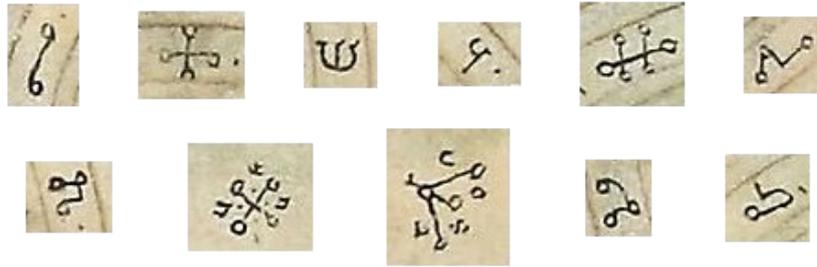
Fonte: MATHERS, 2015.

Figura 3 – Selos de Marte



Fonte: ALFONSO X, 1992.

Figura 4 – Detalhe dos símbolos do círculo mágico da Cantiga 125



Fonte: elaboração própria, a partir do fólio 177v do *Códice Rico*.

A figura 2 é retirada do livro *A Clavícula de Salomão*, que consiste em um grimório – um livro que reúne feitiços, encantamentos e rituais mágicos. A autoria é atribuída a Salomão (fl. séc. X A.E.C.), o terceiro rei de Israel. O personagem bíblico teria governado Israel por volta do ano 900 A.E.C., entretanto, estudiosos datam a obra e seus protótipos do período entre o final do século XIV e o meio do século XV da Era Comum. Sendo que os manuscritos que sobreviveram aos dias atuais são provavelmente do século XVI (MATHERS, 2015, p. 13). A figura 3 é retirada do *Libro de astromagia* produzido sob as ordens de Afonso X na última fase de escrita de seu *scriptorium* e apresenta um caráter enciclopédico e compilatório das demais obras astromágicas produzidas e traduzidas no decorrer de seu reinado. A figura 4 é um recorte em detalhe dos símbolos que orbitam o círculo mágico em forma de pentagrama da iluminura da Cantiga 125.

Estipulando esta comparação, podemos presumir que existe uma ressonância deste tipo de simbologia dentro da cultura do saber no contexto medieval na Península Ibérica. Seu padrão de repetição está sempre relacionado ao contexto de evocação de seres sobrenaturais, associados ao ideal de sabedoria do rei Salomão. Entretanto, existe uma diferenciação sobre o uso destes conhecimentos, um debate que permeava a classificação de seu uso correto e do uso indevido por distintas personalidades do século XIII, inclusive do próprio Afonso X. Nas *Siete Partidas*, um documento legislativo que foi escrito pelo Rei Sábio e colocado em voga somente após a sua morte, na partida 7, título 23, leis 1 e 2, existe uma regulamentação do uso da astronomia, que se destaca por ser uma ciência que se diferencia do uso da necromancia.

Título 23: Dos que leem a sorte e amaldiçoam e os outros adivinhos e os feitiçeiros e os bandidos.

Lei 1: Adivinhação significa tanto quanto querer aproveitar o poder de Deus para conhecer as coisas que estão por vir. E há duas maneiras de adivinhar: a primeira é aquela feita pela astronomia, que é uma das sete artes liberais; e isto, de acordo com o foro de leis, aqueles que são mestres nela e realmente a compreendem não estão proibidos de usá-la, porque os julgamentos e estimativas que são dados por esta arte, estão ligadas ao curso natural dos planetas, e as outras estrelas, e tiradas dos livros de Ptolomeu e dos outros sábios que trabalharam nesta ciência; mas os outros que nela não

são sábios, não devem agir por ela, embora possam fazer um esforço para aprendê-la estudando nos livros dos sábios. A segunda maneira de adivinhar é a dos que leem a sorte e amaldiçoam, que extraem o presságio de pássaros ou de suspiros ou de palavras que chamam de provérbios, ou lançam feitiços sobre metal ou qualquer outra coisa, ou adivinham em suas cabeças, homem morto ou um animal ou um cão, ou na palma de uma criança ou de uma mulher virgem. E esses patifes e todos os outros como eles, porque são homens maliciosos e enganadores, e de seus atos muito grandes danos e males nascem para a terra, proibimos que nenhum deles habite em nosso senhorio ou use essas coisas além de nossas terras, e outra para que ninguém se atreva a acomodá-los em suas casas ou a encobri-los.

Lei 2: Necromancia, dizem em latim para um conhecimento estranho que é encantar os maus espíritos. E porque dos homens que se esforçam para fazer isso, grandes danos vêm à terra e principalmente àqueles que acreditam e exigem algo deles por isso, muitas vezes acontecendo com eles pelo terror que recebem andando à noite procurando essas coisas como os lugares estranhos, de tal forma que alguns deles morrem, ou ficam loucos ou demonizados. Por isto proibimos que ninguém seja ousado de querer usar tal enigma come este, porque é coisa que pesa a Deus e vem dele um grande dano a aqueles que o fazem. Além disso, proibimos qualquer pessoa de ousar fazer imagens de cera ou metal ou outros feitiços ruins para fazer os homens se apaixonarem por mulheres, ou quebrar o amor que alguns tinham entre si. E até proibimos que ninguém se atreva a dar ervas ou misturas para que aqueles que as tomam morram ou sofram grandes doenças das quais são danificados para sempre (ALFONSO X, 2006, p. 111, tradução nossa).³⁷

Em sua legislação, Afonso X apresenta uma distinção para o uso e prática da adivinhação. A primeira, entre aqueles que estudam a astronomia, que segundo o foro de leis são mestres nessa arte, uma das sete artes liberais e que, através de seu conhecimento e estudo, são capazes de compreender o movimento natural dos planetas e das estrelas, embasados nos livros

³⁷ Trecho original: Título 23: De los agoreros y de los sorteros y de los otros adivinos y de los hechiceros y de los truhanes

Ley 1: Adivinanza tanto quiere decir como querer tomar poder de Dios para saber las cosas que son por venir. Y hay dos maneras de adivinanza: la primera es la que se hace por parte de astronomía que es una de las siete artes liberales; y esta, según el fuero de las leyes, no se prohíbe usarla a los que son en ella maestros y la entienden verdaderamente, porque los juicios y estimaciones que se dan por esta arte, son sacadas del curso natural de los planetas y de las otras estrellas, y tomados de los libros de Ptolomeo y de los otros sabios que se afanaron en esta ciencia; mas los otros que son en ella sabios no deben obrar por ella, aunque se pueden esforzar en aprenderla estudiando en los libros de los sabios. La segunda manera de adivinanza es la de los agoreros y de los sorteros y de los hechiceros que sacan el agüero de aves o de estornudos o de palabras a las que llaman proverbios, o echan hechizos en metal o de cosa cualquiera, o adivinan en cabeza de hombre muerto o de bestia o de perro, o en palma de niño o de mujer virgen. Y estos truhanes tales y todos los otros semejantes de ellos, porque son hombres dañosos y engañadores, y nacen de sus hechos muy grandes daños y males a la tierra, prohibimos que ninguno de ellos no more en nuestro señorío ni use allí de estas cosas, y otrosí que ninguno sea osado del acogerlos en sus casas ni de encubrirlos.

Ley 2: Nigromancia, dicen en latín a un saber extraño que es para encantar los espíritus malos. Y porque de los hombres que se esfuerzan por hacer esto viene muy gran daño a la tierra y señaladamente a los que creen y les demandan alguna cosa en esta razón, acaeciéndoles muchas ocasiones por el espanto que reciben andando de noche buscando estas cosas tales en los lugares extraños, de manera que algunos de ellos mueren, o quedan locos o endemoniados por ello prohibimos que ninguno sea osado de querer usar tal enemiga como esta, porque es cosa que pesa a Dios y viene de ello muy gran daño a los hombres. Otrosí prohibimos que ninguno sea osado de hacer imágenes de cera ni de metal ni otros hechizos malos para enamorar los hombres con las mujeres, ni para partir el amor que algunos tuviesen entre sí. Y aun prohibimos que ninguno no sea osado de dar hierbas ni brebajes tales vienen a muerte los que los toman, o pasan grandes enfermedades de las que quedan dañados para siempre (ALFONSO X, 2006, p. 111).

de Ptolomeu e dos sábios desta tradição, para poder aproveitar o poder de Deus para conhecer as coisas que estão por vir. E ressalva que aqueles que não são mestres nessa arte, que por mais que tenham acesso aos livros destes conhecimentos e que, por esforço, possam tentar entendê-la, não são permitidos praticá-la. A segunda forma de adivinhação abrange diversos métodos e técnicas que, na visão de Afonso, se distanciam das quais englobam os conhecimentos da astronomia, associando como práticas enganosas e severamente condenadas a exclusão.

A segunda lei especifica o que é a necromancia, um saber estranho capaz de encantar maus espíritos, e avisa que aqueles que acreditam que possam exigir algo destas entidades sobrenaturais estão expostos a riscos e danos, como agirem possuídos por demônios ou até a morte. Por esta lei proíbe-se que qualquer um se utilize de confecção de imagens em metais ou cera; ou uso de ervas para que se faça o mal à saúde de alguém; ou interferir no amor entre pessoas de forma a causar, ou separar, relacionamentos.

A partir desta legislação, podemos trabalhar alguns paralelos com a alegoria do clérigo e sua dualidade moral. Primeiramente, referente a especificação do uso dos conhecimentos de necromancia para manipulação de espíritos maléficos com o propósito de exigência de conquistar o amor alheio. É esta legislação que nos permite especificar o clérigo como necromante, mesmo a cantiga não utilizando esta palavra em sua narrativa para descrevê-lo. Podemos utilizar da legislação do próprio Afonso X para enquadrá-lo como praticante de necromancia, pois as especificações da prática e dos usos se encaixam na narrativa da Cantiga 125 em diversos pontos: a) invocar demônios para manipulá-los; b) persuadir o amor da donzela através da influência de espíritos maléficos; c) sofrer os desdobramentos destas práticas; d) adoecer terceiros; e) e ter seus atos definidos por possessão demoníaca. As iluminuras acrescentam, ainda, uma singularidade, pois ao compreendermos os signos do livro, da posição das mãos do clérigo em *Aleph* e o pentagrama como conhecimentos pautados na tradição neoplatônica ou ptolomaica, podemos enquadrar o clérigo na lei de adivinhação, como alguém que não é mestre nas artes de astronomia, mas, por ter acesso aos livros, tentou compreendê-la e efetuar a prática, mesmo não sendo autorizado pelo foro de leis.

Os praticantes necromânticos geralmente eram membros do que Richard Kieckhefer chamou de “clero underground” [baixo clero]. Isto quer dizer que às vezes eram monges e que às vezes ocupavam cargos de igrejas seculares, mas também às vezes pertenciam ao mundo clerical apenas na medida em que frequentaram a universidade. Alguns estavam decididamente à margem desse grupo, mas se identificavam com ele, tendo recebido educação suficiente através da escola primária e estudo pessoal para ter uma latinidade funcional. O conteúdo dos textos sobreviventes certamente sugere status inferior e aprendizado modesto. Como o mais mundano dos magos eruditos, os objetivos

de seus rituais incluem sexo ou amor, caça ao tesouro, ganho de status, conhecimento secreto, invisibilidade ou a criação de maravilhas. Refletindo esse foco nos resultados mundanos, eles fazem poucas alegações de que suas práticas são espiritualmente ou intelectualmente enriquecedoras (KLAASSEN, 2019, p. 202, tradução nossa).³⁸

Vimos que Afonso X edificou um *corpus* do saber composto por uma rede de conhecimento conectada entre sábios de diversas crenças com espaços adequados para prática destes saberes, como as universidades. Podemos presumir que, através do sistema de leis do foro real, aqueles que estavam associados a este *corpus* do saber eram autorizados ao estudo e prática destes conhecimentos. O que propomos, através de uma hermenêutica imaginativa, é pensar na possibilidade da exclusão do clero secular do acesso a estes conhecimentos quando não integrados ao projeto político cultural do saber afonsino, e que talvez esta seja mais uma camada alegórica ao clérigo da Cantiga 125. Uma manifestação contra aqueles que se situam fora da corrente institucional do saber, utilizando-se dos conhecimentos que circulavam na Península Ibérica, fora da outorga do rei. Mais uma estratégia de deslegitimação do clero secular em contrapartida das práticas de descentralização da fé cristã e sua hegemonia cultural, perante a disputa do protagonismo do uso da fé e do saber.

O paralelo entre as duas leis, ao definir as práticas legítimas e ilegítimas do uso dos conhecimentos de astronomia, fazem parte do debate da escolástica no século XIII. O movimento filosófico consistia nos esforços seculares pautados na junção entre a fé e a razão, para integração dos conhecimentos platônicos e aristotélicos para compreensão dos elementos teológicos, oriundos de tradições não cristãs, resultantes dos saberes formadores de uma cosmologia de compreensão do Uno multicultural. Os esforços dos idealizadores da escolástica consistiam na resolução de um paradoxo: reconhecer e assimilar os saberes convenientes para teologia cristã e, ao mesmo tempo, delimitar o aceitável e ressaltar a diferença das influências semíticas através de sistemas filosóficos de compreensão do movimento natural do universo (DRAELANTS, 2019, p. 169).

Isabelle Draelants (2019), em seu artigo *The Notion of Properties*, explica as tensões entre ciências e artes na filosofia natural e mágica medieval. A magia natural surgiu na Europa

³⁸ Texto original: Necromantic practitioners were generally members of what Richard Kieckhefer has called the “clerical underground.” This is to say, they were sometimes monks and sometimes held secular church offices, but also sometimes belonged to the clerical world only insofar as they had attended university. Some were decidedly on the fringes of this group but identified with it, having had enough education through grammar school and personal study to have functional Latinity. The content of the surviving texts certainly suggests lowly status and modest learning. As the most worldly of the learned magicians, the goals of their rituals include sex or love, treasure hunting, gaining status, secret knowledge, invisibility or the creation of wonders. Reflecting this focus on worldly results, they make few claims that their practices are spiritually or intellectually enriching.

como um ramo da filosofia natural, devido ao interesse da escolástica sobre a natureza das faculdades da alma, ou das propriedades ocultas da matéria, através dos textos aristotélicos. O movimento literário sobre a natureza e suas propriedades deste período forneceu uma descrição enciclopédica do mundo, sob novos conceitos de matéria e forma, perante os conhecimentos helenísticos resgatados e acrescidos através das rotas de conhecimento do *translato studiorum* com contribuições de diversas tradições do conhecimento.

Para evitar o anacronismo, é importante basear-se nos principais conceitos e terminologia medievais. De um modo geral, quando se fala em magia, os autores latinos medievais não usam o substantivo magia, que aparece apenas no século XV, na época de Marsílio Ficino, mas sim adjetivos *magica* (feminino singular ou neutro, plural) ou *magicis*. Particularmente na literatura canônica ou penitenciais, são feitas referências a palavras como *ars magica*/artes mágicas que enfatizam processos, truques, fabricação e intervenção demoníaca, que são consideradas práticas supersticiosas. Por exemplo, as palavras de Agostinho em *De doctrina christiana*, retomada pelo Decreto de Graciano, falam de artes *magicae* e, entre as obras traduzidas do árabe, o *De radiis* atribuído a Al-Kindî – que tenta oferecer uma teoria universal da influência celeste na *naturalia* – traz em cópias manuscritas o nome de *Theorica artium magicarum* (a “teoria das artes da magia”). Mas foi em c. 1230 que o bispo de Paris, William de Auvergne, usou pela primeira vez o termo *ars magica naturalis* para se referir ao conhecimento de fenômenos naturais surpreendentes que podemos experimentar (DRAELANTS, 2019, p. 175, tradução nossa).³⁹

O cuidado com anacronismo do uso do termo “magia” que Draelants descreve acima se aplica quando analisamos as produções do *scriptorium* de Afonso X. A terminologia “magia” de fato não aparece em suas obras, inclusive no livro *Astromagia* do qual seu nome foi intitulado posteriormente, quando encontraram a obra sem a preservação do título. As definições estavam pautadas nas noções de filosofia natural, incumbidas de compreender as virtudes da matéria. Entretanto, a busca pela compreensão das virtudes ocultas da natureza se torna um objeto de estudo de grande interesse da escolástica. É aqui que as definições de “necromancia” encontram uma ressonância dentre os diversos filósofos do contexto. O conceito de “necromancia” se situa nas fronteiras da filosofia natural, capaz da compreensão das propriedades ocultas da matéria e

³⁹ Texto original: To avoid anachronism, it is important to build on key medieval concepts and terminology. Generally speaking, when talking about magic, medieval Latin authors do not use the noun *magia*, which appears only in the fifteenth century at the time of Marsilio Ficino, but rather adjectives *magica* (feminine singular or neutral, plural) or *magicis*. Particularly in the canonical literature or the penitentials, references are made to words such as *ars magica*/*artes magicae* that emphasize processes, tricks, fabrication, and demonic intervention, which are all considered to be superstitious practices. For instance, the words of Augustine in *De doctrina christiana*, taken up by Gratian’s *Decretum*, speak of *artes magicae* and, among the works translated from Arabic, the *De radiis* attributed to Al-Kindî – which tries to offer a universal theory of the celestial influence on *naturalia* – bears in manuscript copies the name of *Theorica artium magicarum* (the “theory of the arts of magic”). But it was in c. 1230 that the bishop of Paris, William of Auvergne, first used the term *ars magica naturalis* (considered below) to refer to the knowledge of surprising natural phenomena that we can experience (DRAELANTS, 2019, p. 175).

suas causas invisíveis. Porém, para que esse saber se torne virtuoso dentro da fé cristã, ele deveria passar por um processo de classificação metodologicamente aristotélica, que o distinguísse das práticas consideradas profanas, baseadas em rituais supersticiosos. Draelants (2019) destaca que o uso do termo “necromancia” foi utilizado de forma ampla dentro da Europa ocidental como resultante de um processo de tradução dos textos harranianos. A palavra árabe *shir* exprime o conceito de virtude oculta das propriedades, que não tinham equivalente em latim. No ambiente de traduções de Toledo, o termo “necromancia” passou a ser adotado para expressão deste conceito. Sendo assim, o sentido da própria palavra se distanciou das práticas originárias que envolviam rituais com sangue, para expressar algo que somente William de Auvergne⁴⁰ (c. 1180-1249), um expoente da escolástica medieval, transformou, cunhando o termo “magia natural” (DRAELANTS, 2019, p. 169-178). Portanto, o uso da terminologia “necromancia” é resultante de um processo histórico que se distorce perante cada contexto analisado. Até mesmo nas legislações afonsinas é dubio a interpretação de suas compreensões e aplicações.

[...] no De legibus de William de Auvergne, bispo de Paris (c. 1180-1249), que menciona – igualmente para efeitos de condenação – diversos sinais, figuras ou imagens atribuídas a Salomão. Estes incluem o “pentágono”, a “Mandala”, os quatro “anéis”, o “selo”, os “nove candarie” ou simplesmente, como em Michael Scot, o Ydea Salomonis, que leva seu usuário diretamente à idolatria ou mesmo à demonolatria. Embora não apresentem “livros” claramente identificados, parecem referir-se, pelo menos em essência, aos libri Salomonis inventariados várias décadas depois pelo Magister Speculi. William também relata a crença de que Salomão era capaz de encerrar demônios em artefatos como frascos de vidro, a fim de denunciar melhor aqueles que acreditam que podem alcançar esse poder sozinhos. No final da Idade Média e os sinais “salomônicos” mencionados anteriormente desempenharam um papel essencial nesse sentido (VÉRONÈSE, 2019, p. 188, tradução nossa).⁴¹

Julien Véronèse (2019), em seu artigo *Solomonic Magic*, abre a problemática a respeito da ampla circulação de textos atribuídos a Salomão durante a Idade Média, analisa listas de inventários produzidos na historiografia medieval e moderna que condensam diversas obras de

⁴⁰ O autor francês também é chamado de Guillaume d’Auvergne ou Guillaume de Paris. A região francesa de Auvergne é a mesma de onde vem o clérigo e necromante da Cantiga 125.

⁴¹ Texto original: [...] in the De legibus of William of Auvergne, bishop of Paris (c. 1180–1249), who mentions – similarly for the purposes of condemnation – diverse signs, figures or images ascribed to Solomon. These include the “pentagon”, the “Mandal”, the four “rings”, the “seal”, the “nine candarie” or simply, as in Michael Scot, the Ydea Salomonis, which leads its user straight to idolatry or even to demonolatria. While not presenting clearly identified “books”, they seem to refer, at least in essence, to the libri Salomonis inventoried several decades later by the Magister Speculi. William also reports on the belief that Solomon was capable of enclosing demons in artefacts such as glass vials, in order to better denounce those who believe they can achieve this power themselves. This ancient belief is indeed commonly enlisted in the texts of ritual magic at the end of the Middle Ages and the “Solomonic” signs mentioned earlier played an essential role in this regard (VÉRONÈSE, 2019, p. 188).

atribuições pseudoepígrafas ligadas a figura ambivalente de Salomão. O autor destaca que livros como o *Ars Notoria*, a *Clavícula de Salomão*, ou o *Libro Razielis* compilado por Afonso X, fazem parte de um movimento de legitimação de conhecimentos que circulavam em meio a cosmologia cristã, que buscaram um referencial bíblico que pudesse legitimar estes saberes em detrimento das demais tradições árabes e outras culturas rechaçadas no clero secular. Ao mesmo tempo em que Salomão é um referencial de sabedoria, erudito e uma autoridade sobre o mundo natural, sua imagem torna-se relativa a mestre de espíritos, mágico na tradição judaico-cristã e islâmica, por extensão a uma estratégia narrativa que não determina nem a si, nem o conteúdo e as origens dos textos implicados (VÉRONÈSE, 2019, p. 190). Podemos afirmar que as camadas temporais atribuídas a Salomão o transformaram em uma mitologia alegórica capaz de tecer uma autoridade no mundo cristão sobre uma arte supostamente divina; capaz de mediações com entidades sobrenaturais que, por estarem na cosmologia cristã, são intituladas como “anjos”; e que, por exclusão, se diferencia dos cultos e tradições do mundo árabe e de sua magia ritualística, que no contexto da Europa ocidental, foram classificados como capazes de invocar demônios.

Por exemplo, entre o *Liber Almandal*, do mundo árabe-muçulmano, que visa obrigar, para diversos fins, os gênios e os shayāfīn da tradição islâmica (classificados no contexto cristão como demônios), e a *Ars notoria* de origem ocidental, cuja intenção é estabelecer uma relação privilegiada com os anjos e cujo objetivo final é a revelação da sabedoria, dificilmente existem conexões imediatas além de sua atribuição a Salomão e as pretensões à domesticação de certos tipos de espíritos através do uso ritual de poderosos signos revelados nos tempos antigos (VÉRONÈSE, 2019, p. 190, tradução nossa).⁴²

O gênio da lâmpada, ou o demônio na garrafa aparenta ser uma alegoria medieval moral dependente do referencial cultural e a autoridade que o conhecimento é revelado. A Cantiga 125 apresenta indícios do imaginário medieval sobre a magia natural e os conhecimentos salomônicos. Segundo a descrição de Véronèse (2019) de William de Auvergne, sua crítica aos artefatos ritualísticos utilizados na magia salomônica são elementos que se conectam com a narrativa do clérigo de Auvergne: o pentagrama e os selos mágicos; a ameaça de aprisionar os demônios na *redoma* e, inclusive, a relação da designação de *Auvergne*. William de Auvergne morreu um ano antes de Afonso assumir a coroa de seu pai. Podemos presumir que seus textos,

⁴² Texto original: For example, between the *Liber Almandal*, from the Arab-Muslim world, which aims to compel, for various purposes, the jinn and the shayāfīn of Islamic tradition (classed in a Christian context as demons), and the *Ars notoria* of Western origin, the intention of which is to establish a privileged relation with the angels and whose end goal is the revelation of wisdom, there are scarcely any immediate connections other than their attribution to Solomon and the pretensions to the domestication of certain types of spirits through the ritual use of powerful signs revealed in ancient times (VÉRONÈSE, 2019, p. 190).

que definiam a magia natural e criticavam as práticas indevidas destes conhecimentos, por circularem em um mesmo contexto histórico, chegaram a impactar a obra Afonsina. Na narrativa, o clérigo de Auvergne serve ao bispo local e seu desfecho depende de revelar ao bispo o milagre que Santa Maria lhe concedera. É interessante o fato de que William de Auvergne era o bispo de Paris. Não podemos afirmar uma conexão dos fatos, mas estes elementos aparentam ser mais uma ressonância do movimento do saber sobre a magia no período.

O descritor “magia natural” realmente aparece primeiro no Ocidente latino entre as obras de William de Auvergne, no segundo quarto do século XIII. Quer ele tenha inventado o termo ou não, é claro que a substância do que ele estava descrevendo circulava nos meios eruditos desde o influxo de tanta magia árabe no Ocidente, desde o início do século XII. Como William viu, e como aqueles que se autodenominavam magos naturais continuariam a afirmar por vários séculos, o assunto da magia natural tinha a ver com a produção de obras maravilhosas. As maravilhas, é claro, há muito eram associadas à magia e, na época de William, a literatura que se referia mais diretamente à produção de resultados tão maravilhosos consistia no que era conhecido em latim como “*libri naturalium narrationum*”, ou o que poderíamos chamar de livros da filosofia natural. A mesma tradição perdurou até o início dos tempos modernos, e os estudos atuais começaram a sondar as profundezas dessa grande corrente no mundo literário dos textos mágicos (MARRONE, 2019, p. 291, tradução nossa).⁴³

A mitologia, narrativa que permeia o uso da magia e sua produção de efeitos maravilhosos, antecede a discussão conceitual que busca denominar e classificar, através de uma terminologia, como ocorreu entre as correntes eruditas da escolástica. William de Auvergne cunha, ou se apropria, do termo “magia natural” baseado nas tradições de conhecimentos sobre a filosofia natural, oriundas de matrizes culturais distintas e que, através dessa conceituação que divide o legítimo do ilegítimo, em meio as práticas destes conhecimentos perante a moral da fé cristã, contribui para o movimento de concepção desta cosmologia.

A própria narrativa de um membro do clero secular que se utiliza de feitos mágicos para conquistar o amor de uma donzela, como na Cantiga 125, é uma ressonância de lendas antecessoras com outras personalidades distintas em meio a fé cristã medieval. O uso de conhecimentos mágicos, capazes de manipular os fluxos de uma cosmologia a favor da vontade

⁴³ Texto original: The descriptor “natural magic” actually appears first in the Latin West among the works of William of Auvergne in the second quarter of the thirteenth century. Whether or not he invented the term, it is clear that the substance of what he was describing with it had been circulating in learned circles since the influx of so much of Arabic magic into the West from the beginning of the twelfth century. As William saw it, and as those who would call themselves natural magicians would continue to assert for several centuries, the subject of natural magic had to do with the production of wondrous works. Wonders, of course, had long been associated with magic, and in William’s day, the literature that bore most directly on the production of such marvellous results consisted of what were known in Latin as “*libri naturalium narrationum*”, or what we might call books of natural philosophy. The same tradition carried through into early modern times, and current scholarship has begun to plumb the depths of this major current in the literary world of magical texts (MARRONE, 2019, p. 291).

do ser, atrelados ao desdobramento moral da fé são uma problemática narrativa que compõe a mitologia mágica, antecessora da própria concepção de magia.

Cipriano era um mago que se apaixonou por uma jovem donzela chamada Justina, e convocou os serviços de um demônio para seduzi-la. O demônio apareceu para Justina, que pediu proteção à Virgem Maria, que, assim, expulsou o demônio. Na ilustração, o artista bizantino dividiu o espaço disponível em duas seções distintas. Uma retrata atividades pagãs, as outras, cristãs. Assim, uma cena pagã de idolatria é combatida por um altar cristão despojado de imagem devocional. Cipriano, o mago, é astrólogo, ocupação simbolizada pelo globo celeste ao fundo, e invocou o diabo usando dois ídolos colocados em uma base. Nas ilustrações medievais, encontramos frequentemente a hidromancia retratada em relação à história de Nectanebo. O fim dos rituais lecanomânticos (ou hidromânticos) era que os deuses (ou demônios) eram vistos na água como num quadro (AVILÉS, 2019a, p. 407, tradução nossa).⁴⁴

Avilés e sua bibliografia extensa de produções a respeito da magia durante o medievo possuem um papel central neste trabalho. Foi graças a sua produção sobre a ressonância de evocações e círculos mágicos em confecções imagéticas no medievo, que fomos apresentados pela primeira vez a fonte do clérigo da Cantiga 125. Em seu trabalho, o autor aponta que a mitologia de São Cipriano de Cartago (c. 200 - 258 E.C.) já na antiguidade apresentava este aspecto da disputa de legitimidade sobre os usos e as práticas dos conhecimentos astromágicos herdados de matrizes culturais diferentes, que permeavam um cenário de integração a cosmologia cristã. Avilés apresenta o aspecto de que esta mitologia, durante os séculos XIV e XV, ganha destaque em meio a um movimento imagético de representação, dos quais são especificados elementos que compõem o arsenal necessário para execução de ritos de invocação, provavelmente resultante da retomada dos debates escolásticos a respeito da magia no período moderno (AVILÉS, 2019).

A mitologia de São Cipriano é mais uma camada alegórica que compõem a totalidade do contexto histórico do clérigo de Auvergne. Podemos deduzir que esta narrativa era uma ressonância em meio a cultura da magia e que Afonso X trouxe para sua poética e, por conseguinte, para sua presentificação em iluminuras, adicionando detalhes que contextualizavam os seus objetivos dentro do seu projeto cultural do saber. Sendo assim,

⁴⁴ Texto original: Cyprian was a magician who fell in love with a young maiden called Justina, and summoned the services of a demon to seduce her. The demon appeared to Justina, who appealed to the Virgin Mary for protection and thereby drove the demon back. In the illustration, the Byzantine artist has divided the space available into two distinct sections. One depicts pagan activities, the other Christian ones. Thus, a pagan scene of idolatry is countered by a Christian altar stripped of devotional image. Cyprian the magician is an astrologer, an occupation symbolized by the celestial globe in the background, and he has invoked the devil using two idols placed on in a base. In medieval illustrations, we often find hydromancy depicted in relation to the story of Nectanebo. The end of lecanomantic (or hydromantic) rituals was that the gods (or demons) were seen in the water as in a picture (AVILÉS, 2019a, p. 407).

daremos continuidade a nossa construção argumentativa, para buscar as concepções afonsinas que permeiam sua percepção cosmológica e metafísica, sua forma de expressão teórica da magia, denominada de ciência das imagens, para podermos tangenciar a compreensão a respeito da funcionalidade e o propósito das iluminuras da Cantiga 125.

3.4 CONHECIMENTO: A CIÊNCIA DAS IMAGENS

Na legislação das *Siete Partidas* sobre necromancia é especificado que aqueles que são mestres na astronomia, uma das sete artes liberais, e que através do seu conhecimento e estudo, embasados nos livros de Ptolomeu e dos sábios desta tradição, são capazes de compreender o movimento natural dos planetas e das estrelas, podem aproveitar o poder de Deus para conhecer as coisas que estão por vir. Através dessa legislação, podemos compreender que, mesmo sem utilizar da conceituação da magia natural resultante da escolástica, ela visa preservar o conhecimento do qual Afonso acredita ser legítimo em meio a necromancia. Por isso, aponta a necessidade da integração da astronomia como uma das sete artes liberais, e que estes conhecimentos devem ser embasados nos livros de Ptolomeu e dos sábios desta tradição.

Vimos que uma das produções de maior impacto do *corpus* afonsino do saber à ciência moderna foram as *Tablas Afonsinas*, que consistiam na atualização dos cálculos astronômicos de movimentação dos planetas e das estrelas, estipulados por Ptolomeu, adaptados ao meridiano de Toledo, das quais foram utilizadas até novas atualizações durante o século XVII. O interesse do monarca em mais de 30 anos de pesquisa em ter uma ferramenta de precisão da posição dos astros, consistia nas informações necessárias para a aplicação dos conhecimentos astromágicos, com intuito de apoio em decisões para o futuro de seu reino. Se o movimento dos astros são uma expressão do intelecto do Uno e fazem parte do movimento natural do universo, para Afonso, revelar o saber oculto desde movimento é legítimo. Por isso ele especifica “aproveitar o poder de Deus para conhecer as coisas que estão por vir”. Isto é, utilizar-se do conhecimento do movimento natural das coisas para compreender os fluxos de influência do futuro também é uma forma de expressar a compreensão divina e manifestar a fé.

No entanto, resta mais uma área da magia importante por sua relação com a ciência natural. E aqui o assunto estava mais repleto de grande controvérsia do que em qualquer uma das outras áreas examinadas até agora. A arte mágica neste caso era a ciência das imagens, mencionada naquelas listas do século XII, emprestadas de Al-Farabi, mas para fins práticos disponíveis para os estudiosos no Ocidente apenas a partir do século XIII. Era uma arte que contava com o poder das estrelas para trazer para uma imagem, objeto fabricado no momento certo, poderes especiais para intervir nas operações do mundo

natural. Às vezes associado à fundição ou fabricação da imagem era a recitação de palavras ou encantamentos particulares, destinados novamente focalizar certos poderes nas imagens. A arte havia começado entre os antigos sábios de Harrã, de onde migrou para o mundo árabe, onde surgiu em diversos textos importantes para a transmissão da arte ao ocidente latino. Entre estes estão dois já traduzidos antes do final do século XIII. A corte do rei Afonso X de Castela era conhecida pelo vigor de sua vida acadêmica, e foi a mando de Afonso que foi traduzido ali – primeiro para o castelhano e depois para o latim – na segunda metade do século XIII uma obra de origem espanhola, provavelmente do século XI, o *Alvo do Sábio* (Ghayāt al-hakim). Esta é a gênese do famoso *Picatrix*, em homenagem ao suposto autor do texto e impregnado da prática mágica como sabedoria. Uma segunda obra, traduzida seguramente pelo mesmo tempo, foi o *Livro das Imagens* atribuído na Idade Média a Thābit ibn Qurra. Também leva suas raízes da tradição dos sábios de Harã (MARRONE, 2019, p. 291, tradução nossa).⁴⁵

Steven P. Marrone (2019), em *Magic and Natural Philosophy*, cria um guia, composto por contexto histórico e conceituação, para diferentes tipos de magia durante o medievo, e reserva para o final de sua análise, as ciências das imagens. Trouxemos aqui o debate a respeito da magia Salomônica e sua compreensão e delimitação por parte da escolástica, mas é importante demarcar que o contexto histórico que analisamos ao compreender a iluminura do clérigo dentro do pentagrama é proveniente da realidade do caldeirão de culturas da Península Ibérica. Portanto, a expressão da magia por parte das produções do *scriptorium* afonsino são uma resultante da legitimação dos conhecimentos astromágicos por evocação de anjos, ao mesmo tempo que são a adaptação dos conhecimentos árabes as necessidades do projeto cultural do saber do Rei Sábio. Sendo assim, a construção argumentativa que segue a leitura será pautada em buscar as próprias definições Afonsinas sobre estes conhecimentos, e para isto, escolhemos o *Libro de Astromagia*, por condensar as demais obras astrológicas durante o seu reinado; e o *Setenário*, pois junto com as *Cantigas de Santa Maria*, estas três obras fazem parte da composição final de suas produções relacionadas a fase de vida que chamamos neste trabalho de “velho Afonso”, das quais acreditamos que foram capazes de expressar o que está além dos

⁴⁵ Texto original: Yet, there remains one more area of magic important for its relation to natural science. And here the matter was fraught with greater controversy than for any of the other areas examined so far. The magical art in this instance was the science of images, mentioned in those twelfth-century lists borrowed from Al-Farabi but for practical purposes available to scholars in the West only from the thirteenth century. It was an art that relied upon the power of the stars to bring to an image object fabricated at just the right moment special powers to intervene in the operations of the natural world. Sometimes associated with the casting or fabrication of the image was the recital of particular words or incantations, intended again to focus certain powers on the images. The art had begun among the ancient Sábians of Harrān, from which it migrated into the Arabic world, where it emerged in several texts important for the art’s transmission to the Latin West. Among these are two translated already before the end of the thirteenth century. The court of King Alfonso X of Castile was known for the vigour of its scholarly life, and it was at the behest of Alfonso that was translated there – first into Castilian and later into Latin – in the second half of the thirteenth century a work of Spanish origin, probably from the eleventh century, the *Aim of the Sage* (Ghayāt al-hakīm). This is the genesis of the famous *Picatrix*, named after the presumed author of the text and redolent of Sábian magical practice. A second work, translated surely by the same time, was the *Book of Images* attributed in the Middle Ages to Thābit ibn Qurra. It, too, takes its roots from the tradition of the Harrānian Sábians (MARRONE, 2019, p. 291).

seus testamentos oficiais, o seu legado através da sua cosmovisão. O que nos leva ao termo utilizado por Afonso para delimitar a magia: o conhecimento das “ciências das imagens”.

Classificar o propósito do *Setenário* varia dentro do debate historiográfico perante as produções do *scriptorium* que não chega a um consenso universal. O debate vai desde a compreensão sobre quando foi finalizado – que em nosso trabalho entendemos ser uma produção do final de sua vida – até delimitar a sua finalidade, o que pode ser entendido como uma obra legislativa, por se organizar através de uma estrutura pautada em leis, ao mesmo tempo que se sugere que seja algo como um espelho de príncipes, onde se estipula a concepção de governança do seu legado, o reino de Espanha. Adotamos aqui a perspectiva do *Setenário* como uma obra que atendia às necessidades de Afonso X de afirmar a sua compreensão cosmológica de reino para as gerações futuras. Como explicamos anteriormente, em vida Afonso foi capaz de criar uma constelação de ícones em suas produções, com intuito de celebração futura, capaz de preservar a memória cultural do Rei Sábio. Portanto, o que nos interessa não é a classificação do *Setenário*, mas a compreensão de que nesta obra reside um direcionamento maior as últimas intenções do monarca para o horizonte de expectativa de seu reino, resultantes do conturbado espaço de experiência do final de seu reinado.

Dividimos nossa análise do *Setenário* em três partes: legitimação, cosmovisão e disputa do poder espiritual. A primeira, que intitulamos de legitimação, inicia-se na primeira lei e se estende até a décima lei. Afonso X começa apontando a justificativa da produção deste documento, que teria sido ordenado por seu pai, elencando a ressonância do número sete que irá se apresentar em todas as leis até o final. As sete letras de Alpha ao Ômega que mostram em cada uma correspondente aos sete nomes de Deus. Estas, ligadas às sete letras que formam o nome “Alfonso” (na grafia castelhana) e, para cada uma delas, correspondente as sete virtudes divinas, das quais também são correlacionadas ao nome Fernando (Ernando na grafia castelhana). As primeiras dez leis são uma composição de enaltecimento do legado de seu pai, Fernando III, apontando suas virtudes, valorizando o papel patriarcal, suas práticas como gestor, da educação que deu para seus filhos, dos costumes que enaltecia, dos valores que acreditava, de como conquistou as terras de seus reinos, de como deveriam preservá-las, dos motivos que o ligam ao mito fundador dos antigos imperadores de Espanha. Chamamos esta primeira etapa de legitimação, pois compreendemos este documento como a expressão da necessidade de Afonso X de se legitimar sob a situação que se apresenta seu legado. Como argumentamos anteriormente, em sua fase final de vida o monarca estava isolado e ameaçado por seu próprio filho que comandou um levante contra a autoridade do Rei Sábio. Deduzimos que esta introdução de

veneração ao legado de seu pai serve como exemplo da capacidade de Afonso de valorizar a conquista de seu antepassado, e que a sua postura de celebração a tradição serve como exemplo àqueles que o irão seguir e, portanto, deveriam prestar o mesmo respeito a legitimidade de seus feitos, assim como ele foi capaz de fazer com o seu pai. Que façam com a sua memória cultural o mesmo que ele fizera por Fernando.

Após estruturar todo o arcabouço que o legitima como aquele que preserva o legado do reino de Espanha, Afonso dá o passo ao que estipulamos como cosmovisão, que vai da décima primeira lei até a lei trigésima sétima. Nelas Afonso estrutura toda a fundamentação da expressão da sua fé como a verdadeira fé a ser seguida. As quais contemplam o arcabouço do saber, suas definições sobre a natureza do universo e suas formas de compreensão e aplicação destes conhecimentos. Acreditamos que esta parte seja central, pois nela podemos identificar a maior contribuição de tradições do saber profanas, mas que Afonso tem o cuidado em apresentá-las como um saber sagrado.

Lei XXXVII – Que coisa é o Espírito Santo. [...]

Onde, porque os antigos que quiseram conhecer as histórias dos céus e seus movimentos não prestaram atenção ao nono céu, que é o Pai, nem ao movimento dele, ou que é Fixo, nem à obra que vem senhores, que é o Espírito Santo, erraram não conhecendo a Deus nem crendo nele como deveriam. Mas a vinda de Jesus Cristo, filho de Deus, fez-nos compreender todas estas propriedades e deu-nos uma lei certa e verdadeira na qual cremos e nos cumprimentamos, não só nós que cremos, mas todos aqueles que nela querem crer. E o rei D. Afonso disse-nos que pudemos escrever este livro porque entendemos que a vontade do nosso pai era esta crença de que havia outra coisa, e outros entendendo que isso é verdade e razão, que outra lei não poderia ser verdadeira sem esta, Suplicamos e aconselhamos e ordenamos, não só aos do nosso senhorio, mas a todos os outros que queiram acreditar que têm e obedecem a esta lei, e não a outra. E é isso que dizemos aos outros que as outras crenças acreditam; Entendemos que por aqui eles serão removidos do pecado e ganharão o amor de Deus. Eu sei que se eles se arrependem bem, eles serão perdoados pelo erro que cometeram (ALFONSO X, 1945, p. 67-68, tradução nossa).⁴⁶

⁴⁶ Texto original: Ley XXXVII – Qué cosa es Espíritu Santo. [...]

Onde, porque los antiguos que cuydauan ser sabidores de los cuentos de los cielos e de los mouimientos dellos non pararon mientes al noueno çielo, que es el Padre, nin el mouimiento dél, o que es Fijo, nin la obra que sale de amos, que es el Espíritu Santo, erraron en non conosçer a Dios nin crer en él como deuién. Mas la venida de Ihesu Cristo, fiio de Dios, nos fizo entender todas estas poridades e nos dió dello ley çierta e verdadera en que crehemos e nos saluásemos, non tan solamente nos que la creemos, mas todos aquellos que la quiserem crer. E nos rrey don Alfonso, que este libro fezimos conponer porque entendimos que la voluntad de nuestro padre era en esta creencia que en outra cosa, e entendiendo otrosy que es esto verdade e derecho, que outra ley non ha nin puede ser verdade synon esto, rrogamos e conseiamos e mandamos, non tan solamente a los de nuestro sennorío, mas a todos otros que nos quisieren crer que esta ley tengan e obedescan, e non outra. E eso mesmo dezimos a los otros que las otras creençias creen; ca entendemos que por aqui serán quitos de pecado e ganarán amor de Dios. Ca sé çiertamente que sy bien se arrepentieren, serán perdonados del yerro que fezieron (ALFONSO X, 1945, p. 67-68).

A trigésima sétima lei demonstra a preocupação de Afonso em legitimar os conhecimentos astromágicos dentro da fé cristã. De como os antigos, aqueles que adoravam os astros, na verdade adoravam a Deus, mas não tinham o conhecimento revelado de sua existência. A lei que define o que é o Espírito Santo se correlaciona diretamente a compreensão das nove camadas da emanção definidas pelos conhecimentos ptolomaicos a respeito da composição dos nove céus e sua movimentação. O trecho que diz “Afonso disse-nos que pudemos escrever este livro porque entendemos que a vontade do nosso pai era esta crença de que havia outra coisa, e outros entendendo que isso é verdade e razão” transparece a essência do pensamento afonsino, de que a sabedoria é o melhor fundamento da fé (ALFONSO X, 1945) E que, segundo esta lei, aqueles que tomarem por conhecimento da relação destes saberes a compreensão divina, tem acesso ao perdão quando reconhecerem a sua ignorância perante a verdadeira fé, e desejarem assim se integrar a compreensão da sua manifestação. Um discurso que abre portas, através da tolerância, perante o cenário laico do caldeirão de culturas da Península Ibérica.

Após construir sua cosmovisão, da lei trigésima oitava até o fim do documento, Afonso edifica detalhadamente todo o funcionamento de como se deveria praticar a fé cristã. Chamamos esta etapa de disputa do poder espiritual, pois compreendemos que, após demonstrar sua integração a conhecimentos laicos, o monarca faz questão de apresentar o seu domínio da fé cristã, inclusive especificando as práticas das quais o clero secular deveria seguir, algo que teoricamente deveria estar incumbido na sua institucionalidade, mas, acreditamos que reside aqui o esforço do rei de disputar o protagonismo da gestão da fé cristã através da outorga de sua sabedoria. Portanto, mais um indício integrante da estratégia em seu jogo de descentralizar o protagonismo da fé cristã, o colocando como referencial superior a ser seguido. Concentraremos a nossa análise neste trabalho nas leis que apresentam a cosmovisão afonsina, pois é através delas que poderemos encontrar as definições de Afonso X para as práticas e funcionamento da cosmologia que permeia a fé e o saber do iceberg astromágico que compõem a Cantiga 125.

A décima primeira lei inicia o que agrupamos como o conjunto de leis que abarcam a cosmovisão. Intitulada “sobre as 7 razões do porquê o nome do livro é *Setenário*”, esta lei é a mais extensa, e é através dela que somos apresentados às principais concepções metafísicas de Afonso X, das quais podemos identificar os indícios e vestígios das correntes de pensamento platônico e aristotélicos, apresentados através da argumentação do próprio Rei Sábio.

A seguir, iremos resumir a décima primeira lei em quatro agrupamentos, que no setenário são apresentados cada em sete divisões. Denominamos de forma sintetizada estes

agrupamentos em: razões do *setenário*, manifestação da natureza, natureza do espírito e as sete artes liberais.

Razões do *setenário*: primeiro, Deus criou todas as coisas de forma espontânea; segundo, a virtude por trás do movimento das nove esferas celestes ocorre através de anjos correspondentes; terceiro, a natureza do movimento dos corpos celestiais; quarto, a forma que a essência da criação se apresenta; quinto, a gana do ser humano na busca de sabedoria, que através da natureza pode extrair o saber oculto; sexto, o que aprende o ser humano dos saberes da natureza; sétimo, o que é o entendimento da matéria.

Neste primeiro agrupamento podemos compreender um preceito neoplatônico emanacionista que consiste na forma em que o ser humano pode organizar o conhecimento a respeito da criação da totalidade do Uno e sua essência presente em todas as coisas. A definição do como ocorre na fragmentação e multiplicidade do Uno, até se apresentarem na natureza através da forma e da matéria. Esta manifestação da filosofia neoplatônica e a necessidade de organização do conhecimento levam ao próximo agrupamento de leis, que consistem na metodologia aristotélica de divisão dos saberes para compreensão do mundo material.

Manifestações da natureza: primeiro, natureza *naturadora*, Deus como a origem de todas as coisas; segundo, natureza *naturada*, do que foi criado pelo naturador, os anjos que possuem poder e a virtude de movimentar e construir aquilo que Deus lhe incumbiu ofício; terceiro, natureza simples, a expressão da matéria simples; quarto, natureza composta, a matéria que faz a forma; quinto, natureza ordenadora, a ordem do movimento oculto da natureza; sexto, natureza trabalhadora, o trabalho da natureza de manipular a forma; sétimo, natureza maravilhosa, o mistério do milagre.

A partir da classificação de como a essência divina presente em todas as coisas compõe a matéria, e através do movimento da natureza está em constante transformação da forma, reside por trás desta transformação o mistério oculto presente em todo o movimento da natureza, sendo a transformação natural, onde se reside o milagre. Este ponto corrobora com a construção metodológica das culturas de presença, em que as mitologias atribuem sentido ao espaço e sua transformação de acordo com as mudanças naturais das estações.

Natureza do espírito: primeiro, os anjos, onde não reside corpo ou alma; segundo, corpo simples, composição permanente, assim como os céus e as estrelas; terceiro, corpo elementado, os elementos que compõem a matéria de todas as coisas da natureza; quarto, corpo composto da alma, seres capazes de possuir sensações e possuem alma; quinto, corpo composto razão; o ser humano que se distingue dos demais seres com alma por possuir a razão; sexto

corpo composto criação, as plantas que podem crescer, mas não possuem nem sentidos da alma, nem razão; sétimo, corpo composto mineração, todos os metais e minerais que existem na terra, que fazem parte da criação e possuem essência divina.

“Portanto, Aristóteles e os outros filósofos falaram sobre esta razão muito completamente e mostraram por ela todas as coisas, como elas foram compostas e ordenadas de acordo com a natureza espiritual e temporal” (ALFONSO X, 1945, p. 27, tradução nossa).⁴⁷ O clássico sistema de divisão aristotélica da classificação dos seres apresentado nesses sete agrupamentos, é também uma integração ao emanacionismo, quando especifica a natureza eterna dos astros e daqueles que conduzem seu movimento, os anjos. Após esta classificação, a lei dá continuidade e pontua as sete idades de um ser humano. Nela especifica que é na velhice que reside a capacidade de contemplação da sabedoria, o que aparenta ser mais um ponto de ancoragem de legitimação do velho Afonso, que neste documento está expressando e ordenando a sua sabedoria. A partir deste ponto de inflexão sobre a sabedoria, começa a definir como se classificam as sete artes liberais, capazes de compreender o conhecimento e a sabedoria que existe na natureza.

As sete artes liberais: primeiro, trindade: a gramática – como falar; a lógica – concordância e verdade; e a retórica – poder de argumentação. Nesta tríade também é apresentado uma correspondência a cosmologia cristã, em que a gramática corresponde ao Pai, a lógica, ao filho, e a retórica, ao Espírito Santo. Segunda, a aritmética, a matemática e a compreensão dos números sagrados do 1 ao 10; terceira, a geometria, a matemática que ocupa forma e espaço; quarta, a *acordança*, música; quinta, a astrologia, que visa identificar os planetas, o entendimento da natureza dos astros, as obras e feitos de suas propriedades, a mudança de acordo com seus movimentos, a precisão do rastreamento e, a combinação dos movimentos com suas propriedades; sexta, a física, ou medicina, em que o filósofo é o conhecedor da natureza; sétima, a metafísica.

A metafísica é a sétima dessas sete artes e é mais nobre e mais sutil do que todas elas, porque por ela todas as coisas são conhecidas de acordo com sua natureza, tanto espiritual quanto temporal. E esse conhecimento é dado por sete maneiras: *Enz*, primeira causa, inteligência, causas secundárias, intelecto, substância, acidentes. Onde o primeiro desses sete, que chama *enz*, quer dizer e ser a coisa de tal maneira que eles possam dar e a ela e com ela fazer o que quiserem. A segunda, que dizem em latim primeira causa, demonstra a natureza de Deus em si mesmo; ele é a primeira coisa e começo e raiz de

⁴⁷ Texto original: Et por ende Aristóteles e los otros filósofos ffablaron en esta rrazón muy conplidamiente e mostraron por ella todas las cosas, cómmo eran conpuestas e ordenadas segunt natura spiritual e temporal (ALFONSO X, 1945, p. 27).

todas as outras. E ele os compôs e os ordenou e os fará no estado que quiser. A terceira, inteligência, significa que Deus é entendimento completo e todas as outras coisas espirituais e temporais o recebem dele. A quarta é que eles chamam de causas secundárias em latim, o que é entendido pela natureza dos anjos, que são espirituais segundo Deus e são manipuladores e trabalhadores segundo o poder que lhe deram. A quinta eles chamam de intellectus, que significa tanto como o entendimento operante que age sobre todas as coisas, em cada uma de acordo com sua natureza, e é assim como o espírito no corpo do ser humano que o faz viver ou morrer. E por isso chamaram os filósofos de alma mundo. A sexta, a substância que sai da matéria, o que significa que é a coisa em si antes de ser formada em uma obra datada. A sétima, que são os acidentes, o que significa que são eventos de aventura que acontecem depois que a coisa está vencida, porque o acidente faz crescer e ir para o bem ou diminuir e ir para o mal (ALFONSO X, 1945, p. 38-39, tradução nossa).⁴⁸

Aqui somos apresentados a própria concepção de Afonso X sobre o conceito de metafísica que rege sua cosmovisão, e, portanto, se estende ao *corpus* de produções de seu *scriptorium*. Nos sete pontos que especificam esta arte, podemos compreender os preceitos cosmológicos que visam explicar o como a essência divina da totalidade do Uno emana sob a diversidade e multiplicidade da matéria. Em nossa introdução, trouxemos a teoria emanacionista de Plotino, nela é descrito que o produto do movimento de ida e retorno da totalidade do Uno e a multiplicidade da matéria é a formação do intelecto e, por conseguinte, da alma mundo. Podemos concluir que Afonso partilha da compreensão metafísica neoplatônica. Entretanto, sua cosmovisão integra estes preceitos neoplatônicos a sua expressão da fé e do saber.

Existe nesta lei uma relação entre o micro e o macrocosmo da cosmovisão afonsina. Quando afirma que “Deus é entendimento completo e todas as outras coisas espirituais e temporais o recebem dele”, corresponde diretamente ao trecho “A metafísica é a sétima dessas sete artes, e é mais nobre e mais sutil do que todas elas, porque por ela todas as coisas são

⁴⁸ Texto original: Metaffisica es la ssetena destas ssiete artes, e más noble e más ssotil que todas ellas porque por ésta se conosçen todas las cosas ssegunt ssu natura, tan bien spirituales como tenporales. E este conosçimiento e es en ssiete maneras: Enz, prima causa, inteligência, causas segundas, intelecto, sustancia, accidentes. Onde la primera destas ssiete, que dicha enz, quiere tanto dezir como sser la cosa en manera que puedan della e en ella e con ella ffazer lo que quisieren. La segunda, que dizen en latín prima causa, demuestra la natura de Dios en ssí; ca él es la cosa primera e comienço e rrayz de todas las otras. Et él las conpuso e él las ordenó e las tornará aquel estado que quisiere. La terçera, de intelligençia, quiere dezir tanto como que Dios es entendimiento conplido e dél lo rreçiben todas las otras cosas spirituales e tenporales. La quarta es que llaman en latín causas secundas, que sse entende por la natura de los ángeles, que sson spirituales ssegunt Dios e sson mouderos e obradores ssegunt el poder que han dél. La quinta llaman intellectus, que quiere tanto dezir como entendimiento obrador que obra sobre todas las cosas, en cada una ssegunt ssu natura, e es assí como el espíritu en el cuerpo del omne quel ffaze beuir e mouer e obrar. Et por esso llamaron los philósophos alma del mundo. La sseta, la ssustançia que ssale de la materia, que quiere dezir que es la cosa en ssí ante que ssea fformada nin obra ffecha. La ssetena, que sson los acçidentes, que quiere dezir que sson acaesçimientos de aventura que acaesçen después que la cosa es ffecha, por que la ffaze creçer e yr a bien o minguar e yr a mal (ALFONSO X, 1945, p. 38-39).

conhecidas de acordo com sua natureza, tanto espiritual quanto temporal”. Nesta relação, Deus é o entendimento das coisas espirituais e temporais que originam dele, que é a primeira causa. Já a metafísica é a expressão do saber, capaz de conhecer todas as coisas, temporais e espirituais. Se Deus é entendimento, a metafísica é o caminho para entender Deus e toda a sua manifestação na natureza, expressa através do poder temporal e espiritual.

Sendo assim, interpretamos/entendemos que o Rei Sábio, ao especificar que a arte mais nobre e sutil é aquela capaz de conectar o Ser, parte integrante da alma mundo, ao entendimento do intelecto, evidência a sua crença presente em seu projeto político cultural do saber, em que o conhecimento é o melhor fundamento da fé, isto é, metafísica – a conceituação filosófica de uma cultura capaz de produzir presença de uma cosmologia, a narrativa que conecta o ser com o espaço, o que Afonso enfatiza como poder espiritual e temporal.

Embora seja difícil encontrar especulações filosóficas na obra de Afonso, há em seu círculo cortês uma preciosa testemunha da polêmica da qual esta imagem deriva. Juan Gil de Zamora foi um frade franciscano educado em Paris que se tornaria o tutor do filho de Afonso, o futuro rei Sancho IV. Em sua *História Natural*, obra enciclopédica inacabada de caráter conservador, Gilles introduz o problema do movimento dos planetas e discute as teorias de Aristóteles (que ele descarta), Averróis e Algazel, entre outros. Nessa obra, ele fala sobre “o que os filósofos chamam de imaterial [literalmente inteligências ‘nuas’] ... e nas Escrituras espíritos próximos de Nosso Senhor, isto é, anjos”. Essa expressão – inteligências “nuas” ou “separadas” – aponta para uma corrente polêmica em meados de 1270, quando Gilles estudava em Paris e pouco antes do *Libro de astromagia* de Afonso ser escrito e ilustrado. O problema dos anjos como motores dos planetas estava no cerne de uma controvérsia acalorada em Paris naquela época, que colocou os teólogos uns contra os outros, com alguns deles tentando conciliar a física aristotélica com os ensinamentos cristãos (AVILÉS, 2019b, p. 523, tradução nossa).⁴⁹

A concepção do intelecto também foi debate dentro da escolástica. Avilés (2019), ao analisar uma iluminura do *Libro de Astromagia*, onde um anjo segura uma das extremidades de um círculo ptolomaico, compreende que o gesto demonstra que o anjo é responsável pelo movimento da esfera celeste. Avilés apresenta a relação entre os anjos serem correspondentes a planetas vem de uma crença originária da antiguidade, mas a atribuição de que existe um anjo

⁴⁹ Texto original: Although it is difficult to find philosophical speculation in Alfonso’s work, there is in his courtly circle a precious witness to the polemics which this image derives from. John Gilles of Zamora was a Franciscan friar educated in Paris who would become the tutor of Alfonso’s son, the forthcoming king Sancho IV. In his *Natural History*, an unfinished encyclopedic work of a conservative character, Gilles introduces the problem of the motion of the planets and discusses the theories of Aristotle (which he dismisses), Averroes and Algazel, among others. In this work, he speaks about “what philosophers call immaterial [literally ‘nude’] intelligences ... and in the Scriptures spirits close to Our Lord, that is, angels”. This expression – “nude” or “separate” intelligences – points to a polemic current in the 1270’s, when Gilles was studying in Paris and soon before Alfonso’s *Libro de astromagia* was written and illustrated. The problem of angels as the movers of the planets lay at the heart of a heated controversy in Paris at that time which set theologians against one another, with some of them attempting to reconcile Aristotelian physics with Christian teachings (AVILÉS, 2019b, p. 523).

responsável pela movimentação de cada esfera planetária foi especificada pelos autores árabes, como Alfarabi e Avicena. Entretanto, foi na corte de Afonso, através das imagens do *Astromagia*, que ocorreram os primeiros registros visuais desta conceituação. Juan Gil de Zamora (1241 – c. 1318), mais um franciscano de confiança de Afonso X, que foi tutor do futuro rei Sancho IV, é apresentado por Avilés como um dos filósofos do período que registraram a concepção do intelecto expresso pelos anjos e suas movimentações celestes: “o que os filósofos chamam de imaterial [literalmente inteligências ‘nuas’] ... e nas Escrituras espíritos próximos de Nosso Senhor, isto é, anjos”. Esta concepção filosófica de determinar o intelecto através da compreensão dos anjos conflui com o que está descrito no *Setenário*, quando Afonso determina a natureza do espírito, que em sua primeira instancia apresenta os anjos, onde não reside corpo ou alma; ou, quando descreve as manifestações da natureza, em que os anjos que possuem poder e a virtude de movimentar e construir aquilo que Deus lhe incumbiu officio.

A metafísica, segundo Afonso X, é a expressão do saber capaz de revelar o saber oculto da natureza e assim encontrar o entendimento divino. Este entendimento está contemplado na via de manifestação do Uno, o intelecto, o qual não possui forma ou matéria, mas é o caminho da emanção da essência do todo até a multiplicidade da matéria que adquire forma através da alma mundo. O intelecto é, por si só, um sistema metafísico distribuído em esferas celestes, dos quais os anjos são responsáveis por seu movimento. Portanto, podemos compreender, a partir destas definições, a necessidade do Rei Sábio de estruturar os conhecimentos astromágicos pautados nas invocações de anjos. A ritualística por trás destas evocações permeia conhecimentos salomônicos, que visam a legitimidade sobre os saberes astrológicos árabes harranianos, e compõe a magia que Afonso intitula de ciência das imagens.

E os hindus diziam que as imagens que se fazem na terra não devem ser feitas se as imagens celestes não corresponderem com essas imagens, conforme a natureza das fases e segundo as posições dos planetas. E nisso os hindus concordaram que a virtude poderosa está escondida nos corpos celestes, assim como a alma e o espírito estão escondidos no corpo do ser humano secretamente; pois bem, é assim que se oculta o grão e a alma no grão, assim como as ervas e os grãos e os frutos que não aparecem senão em um único grão. Sabes que é assim que a virtude potencial se esconde nos corpos celestes e é assim que o fogo se esconde na pedra, e a visão da noite nos olhos de um gato, e no fogo os espíritos e as fantasias; e assim está escondida nos corpos celestes toda virtude e poder e força e mudança e firmeza deste mundo. Onde em todas as obras de imagens devem ser mantidas as trinta e seis imagens celestes e vinte e oito mansões da Lua e os quarenta e seis decanos do círculo de signos (ALFONSO X, 1992, p. 148, tradução nossa).⁵⁰

⁵⁰ Texto original: E dixeron los indios que las imágenes que se hacen sobre la tierra non se deben fazer si las imágenes de suso non an acordança con estas imágenes, e segund las naturas de las fases e segund los logares

No *Libro de Astromagia* somos apresentados novamente ao cunho enciclopédico das obras Afonsinas. Sobre a mesma temática, são pontuadas definições segundo demais tradições do saber e de como estas culturas concebiam estes conhecimentos, ou com citações a nomes distintos destes saberes. Na citação acima, encontrada no capítulo *Libro de la Luna*, é descrito, segundo a cultura da sabedoria indiana, a ligação de imagens ao sistema emanacionista, em que cada imagem deve ser produzida de a cordo com a correspondência necessária para revelação da virtude oculta presente em todos os corpos. Seleccionamos este trecho do *Libro de Astromagia*, pois ele demonstra a percepção do saber oculto da natureza em detalhes, como a correspondência da imagem do céu em um olho de gato, ou do poder transformador que reside dentro de uma semente que brota e floresce. Enquanto o *Setenário* especifica que a metafísica é o caminho para o entendimento divino, o *Libro de Astromagia* classifica as ferramentas existentes para que seja possível revelar o conhecimento oculto daquilo que está além da matéria e da forma, mesmo que por vezes estes conhecimentos sejam delimitados pela própria legislação afonsina. Tal qual os encantamentos para união de casais, que como vimos nas *Siete partidas*, que é proibido para aqueles que não são mestres na arte da astrologia. Mas o próprio *Libro de Astromagia* contém diversos encantamentos para produção destes feitos relacionados ao amor.

(Sobre a confecção dos talismãs) E, fazendo as imagens como deveriam, receberiam o que quisessem delas; não como dizem os torpes, que eles faziam os ídolos, porque queriam se aproximar a um deus, [...], Se não porque o podem por causa das pedras e coisas que lhe são semelhantes. E, quem fala mal daqueles homens ou não conhece, mente sobre eles, porque sua crença (dos sábios) em servir a um deus, era coisa que os levava ao serviço de Deus, que é Senhor de tudo e guiador de todos e é Senhor dos mundos, que é único Deus verdadeiro” (ALFONSO X, 1992, p. 139-142, tradução nossa).⁵¹

de las planetas. E en esto se acodaron lon indios que lla virtud poderosa está escondida en los cuerpos de suso, así cuemo están ascondidos el alma e l’espírito en el cuerpo del mone encubiertamiente; bien así es encubierto el grano e en el grano el alma, e así son las yerbas e los granos e los fructos que non aparecen si non en uno señero grano. Unde sepas que así es escondida la virtud potencial en los cuerpos de suso e así está escondido el fuego en la piedra, e la vista de noche en los ojos del gato, e en fuego los espíritos e las fantasías; e así es ascondido en los cuerpos de suso toda virtud e poder e fortaleza e mudazón e firmedumbre d’este mundo. Onde en todas obras de imágenes se deben guardar las treinta e seis imágenes de suso e las veynt e ocho mansiones de la Luna e las xxxx e seis del círculo de los signos (ALFONSO X, 1992, p. 148).

⁵¹ Texto original: E fazendo las imágenes cuemo devem, acabarán lo que quisieren d’ellas; non cuemo dicen los torpes, ca el servir que fazían los ídolos era porque los acercassen a los dios, [...], si non la guisa que pueden nozir o prestar las piedras o las cosas que son semeiante de’llas. E que dize ál por aquellos omnes o non los coñoce o miente sobre’ellos, ca la sua creencia era que el servir que fazían a los dios era cosa que los alegava al servicio de Dios, que es Seños de todo e guiador de todo e es Señor de los mundos, que es Dios verdadeiro solo (ALFONSO X, 1992, p. 139-142).

Existem diversos encantamentos no *Livro de Astromagia* repletos de nomes de anjos a serem conjurados. Entretanto, escolhemos esta em específico, pois nela somos apresentados a complexidade cosmológica de legitimação que permeia as obras Afonsinas. A produção da imagem da lua é descrita através de uma técnica, com diversos preceitos necessários a serem seguidos com rigor, tanto referente aos materiais a serem utilizados, como etapas a serem seguidas por quem está confeccionando a imagem, com propósito de uso da lua como canalizador das virtudes dos planetas. O objetivo de serventia da produção tem como objetivo trazer abonaça para uma cidade ou uma colheita. A confluência astrológica necessária para o feitio deve ser através da sincronia astrológica em que a lua está posicionada em conjunção com a constelação de Câncer, enquanto o sol se posiciona na constelação de Áries. O peculiar nesta técnica de produção de imagens está no trecho que antevem as maravilhas concedidas pelos planetas e os preceitos necessários daqueles que desejam se dispor a fazer este trabalho. Em primeira instância, a crítica anterior aos preceitos de execução do trabalho consiste em alertar àqueles que se utilizam deste conhecimento para se dispor a idolatria de ícones que personificam propriedades das quais não sejam direcionadas ao entendimento da fé cristã. Entretanto, Silveira (2019a) ressalta o aspecto de que nestas especificações o autor não estaria simplesmente delimitando os usos da prática em termo de combater crenças pagãs, mas, na verdade, evidenciando a necessidade de demarcação de legitimidade sobre referências a nomes que compõem os referenciais de sabedoria para a cosmovisão Afonsina.

Para entender a racionalidade compartilhada entre as obras, começamos pela pergunta: quem seriam os sábios antigos que são referidos no *Setenário*, no *Libro de Astromagia*, e em outras obras do *scriptorium*? Esses sábios são nominados no *Libro de Astromagia*, principalmente no *Libro de la Luna*. Seriam eles Pitágoras, o indiano Kancaf, Hermuz, Plínio, Aristóteles. Mesmo que esses nomes referidos na obra sejam pseudônimos na busca de autoridade que legitime a matéria dos textos, são a essas autoridades que Afonso se remete quando evoca os sábios antigos, ou seja, não é apenas uma generalização retórica (SILVEIRA, 2019a, p. 192).

Podemos entender este contraponto como parte fundamental da retórica afonsina de assimilação dos conhecimentos astromágicos, viabilizando-os por meio da filosofia neoplatônica que cria legitimidade sobre os conhecimentos antecessores da fé cristã, edificando-os como parte integrante do sistema metafísico capaz de compreensão e expressão do entendimento da completude divina singular, “Ele é o senhor dos mundos, que é o único Deus verdadeiro”.

Lei XLVIII – De como aqueles que oravam para a Lua, para Santa Maria queriam orar se o entendessem. Estrelheiros chamam àqueles que dizem que conhecem as estrelas e a elas oravam, bem como aos sete planetas. E este era o significado de Santa Maria que nunca foi corrompida e que se assemelha à lua de sete maneiras. A primeira, pela virgindade. Porque, assim como a lua é virgem e não se dana, nem se corrompe, assim, a virgindade de Santa Maria nunca foi corrompida pelo pecado. A segunda maneira se dá pelo fato de assim como a lua recebe luz do sol e ilumina o mundo com esta luz, da mesma forma, Santa Maria recebeu e recebe a cada dia a virtude de Deus e ilumina com esta luz o coração dos pecadores que estão nas trevas; [...]. A quarta maneira é que a lua retira força dos planetas e das estrelas e a direciona a nós, assim como os sábios dizem, e, assim, Santa Maria tem em si todas as forças e santidades que tiveram todos os outros santos. E, além disso, tem a trindade completa nela. E, com tudo isso nos ajuda e nos envia sua graça. E, essa se pode chamar mulher do sol, pois se uniu a Deus e foi engravidada pelo Espírito Santo e pariu Jesus Cristo, seu filho, que é sol de justiça que esquentam os bons [...]. A sétima maneira é que assim como atribuíam poder à lua sobre as águas e sobre os homens que navegavam sobre elas, assim, Santa Maria tem poder de socorrer das tribulações deste mundo, que são como águas que voltam e crescem e fazem danos, bem como àqueles que andam em tormenta e em perigo de pecado de morte. Assim, o poder que atribuíam à lua sobre os outros planetas, sobre os elementos, sobre os animais, sobre as plantas, sobre os minérios, sobre o tempo, sobre as idades sobre as vidas, por direito e por razão pertencem à Santa Maria, que no dia que foi mãe de Deus, recebeu o poder sobre todas as coisas que ele fez, tanto no céu como sobre a terra (ALFONSO X, 1945, p. 81-82, tradução nossa).⁵²

Assim como na terra como e no céu, uma prece que estipula a conexão entre o micro e o macrocosmo, que Afonso encerra a quadragésima oitava lei em seu *Setenário*. No trecho final, explica que os planetas transmitem o seu poder à lua que emana sua virtude sobre todas as coisas que estão no mundo terrestre. E afirma, que no dia que Santa Maria se torna mãe de Deus, se estende sobre ela o poder sob todas as coisas das quais Deus criou. Afonso X foi chamado por seus difamadores de Rei Estrelheiro, uma forma pejorativa de criticar sua relação

⁵² Texto original: Ley XLVIII – De cómo los que aorauan a la luna, a Ssanta María querién aorar ssi lo entendiesen.

Estrelleros llamauan a aquellos que dizien que conoççien las estrellas e las aorauan, et ssennaladamente las vii planetas. Onde los oradores de la luna ffazíanla y maien a figura de mugier vestida de pannos blancos, que mostraua esto que auya a ser. Et esto era ssignificança de Ssanta María que nunca ffué corronpida, que es ssemejada a la luna en vii maneras.

La primera, por virgindat; que así commo la luna es virgen e non se dannan nin sse corronpe, así la virgindat de Santa María nunca ffué corronpida de peccado. La segunda, así commo la luna rreçibe la lumbre del ssol e alunbra el mundo con ella, otrosí Ssanta María rreçibió e rreçibe cada día la vertud de Dios e alunbra con ella los coraçones de los pecadores que están en tiniebras; [...]. La iiiia, que la luna tira la ffuerça de los çielos e de las estrellas e la aduze a nos, así commo los sabios dicen; así Ssanta María ha en ssí todas las ffuerças e ssantidades que ouyeron todos los otros ssantos. Et demás, ouo la Trindat encerrada en ella. Et con todo eso nos ayuda e nos envía la ssu graça. Et ésta sse puede llamar bien con derecho mugier del ssol; ca con Dios ouo ayuntamiento e ddué preñada de Spíritu Ssanto e parió a Ihesu Cristo ssu ffijo, que es sol de Justiça que escalienta los buenos [...]. La viia es que así commo dauan poder a la luna en las aguas e en los omnes que andan sobreellas, así Ssanta María ha poder acorrer a las tribulaciones que son en este mundo, que son commo las aguas que sse vuelen e creçen e ffazen danno; et otrosí aquellos que andan en tormenta sobrellas e en peligro de peccados de muerte.

Onde el poder que dauan a la luna con las otras planetas ssobre los elementos e ssobre las animalias e sobre las plantas e ssobre las mineras e sobre los tienpos e ssobre las edades e sobre las vidas, por derecho e por razón lo ha Santa María; que el día que ella ffué madre de Dios, ouo poder sobre todas las cosas que él ffizo tan bien en el cielo commo en la tierra (ALFONSO X, 1945, p. 81-82).

com os esforços ordenados ao conhecimento laico. Esta lei inicia-se dizendo que Estrelheiros são aqueles que amam as estrelas e os sete planetas, em que os oradores desta crença tem como a imagem da lua uma mulher vestida de panos brancos. Por isto o Rei Sábio afirma que a lua se assemelha à Santa Maria por sete motivos. Motivos que remetem ao arquétipo revelado da sabedoria como da personalidade mitológica cristã de Davi, que conecta lua à mulher do sol, capaz de receber sua luz e refletir na terra todas as propriedades que absorve deste sistema metafísico. “O que a lua puxa a força dos céus e das estrelas e traz até nós, como dizem os sábios”. O protagonismo de Santa Maria permeia a cosmovisão de Afonso X em diversas esferas de seu projeto político cultural do saber. Sendo a lua a antecessora e canalizadora de todas as movimentações entre o absoluto do Uno e a multiplicidade da matéria no mundo físico.

Portanto, nas ciências das imagens, a lua é o arquétipo primordial para todas as mediações que permeiam a cosmologia afonsina. O que nos faz retornar ao nosso iceberg astromágico, a Cantiga 125. O conceito de ciência das imagens pode ser estendido quando buscamos entender o propósito das iluminuras das Cantigas de Santa Maria? O Rei Sábio se intitula por vezes como o trovador de Maria, e manda produzir um códice iluminado para sua coleção de Cantigas que entrelaçam histórias das quais o protagonismo da Virgem Mãe legitima a visão de mundo ideal da qual Afonso X projeta para seu legado.

Stanza V

E os físicos mandavan-me pôer
panos caentes, mas nono quix fazer,
mas mandei o Livro dela aduzer;
e poséron-mio, e lógo jouv' en paz,

Stanza VI

que non braadei nen sentí nulla ren
da door, mas sentí-me lógo mui ben;
e dei ende graças a ela porên,
ca tenno ben que de méu mal lle despraz.
Muito faz grand' erro, e en tórto jaz... (CSM 209).⁵³

Na Cantiga 209, *muito faz grand'erro, e en tórto jaz*, Afonso que está enfermo ordena que tragam o livro das Cantigas de Santa Maria e o coloca sobre sua perna doente. Conta o milagre que aqueles que desacreditavam que Afonso X sairia com vida devido as dores que sentia, foram surpreendidos quando após o livro ter passado a noite sobre sua perna, tinha obtido a cura. A Cantiga 209 é apresentada aqui como um indício do valor metafísico que as iluminuras

⁵³ Cantiga 209. Disponível em: <http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/209>. Acesso em: 20 jul. 2022.

poderiam ter neste contexto. O conjunto de imagens que compõem o *Códice Rico*, através deste testemunho lírico, poderiam ser enquadradas nas definições de produções de talismãs mágicos capazes de potencializar os fluxos desta cosmologia sob um objetivo de canalização correspondente. Esta possibilidade de interpretação pode abrir uma prerrogativa de compreensão das iluminuras da Cantiga 125 como parte integrante deste talismã. O pentagrama platônico pitagórico, seus símbolos salomônicos orbitantes e a presença de um círculo mágico como um símbolo de proteção e de manifestação da filosofia emanacionista compõem sua conexão entre o micro e o macrocosmo, caso levamos em consideração a possibilidade de que sua produção foi feita sob pretexto dos métodos de cunho de talismãs mágicos, a técnica denominada de ciência das imagens.

É inegável que toda a complexidade dos signos aprendidos na elaboração desta imagem alegórica é resultante dos conhecimentos neoplatônicos e emanacionistas que compõem o arcabouço teórico metafísico da cosmovisão afonsina, expressa através da constelação de ícones do conjunto de produções de seu *scriptorium*. Os recortes do *Libro de Astromagia* e do *Setenário*, analisados neste capítulo, compõem a nossa argumentação, que conflui com a tese de Silveira (2019b), da função metafísica da lua através dos preceitos emanacionistas e, sua correspondência cosmológica a Santa Maria.

Retomamos que a preocupação em delimitar os usos e condições para a confecção de imagens pelo Rei Sábio é uma ressonância na produção literária de sua corte. Seja pela necessidade de legitimação perante o recurso de hegemonia, vide o cenário de disputa espiritual de seu espaço de experiência, expresso na composição de seu projeto político cultural do saber; ou pela sua fé na cultura do saber, em que o saber é o melhor fundamento da fé e, revelar e integrar estes conhecimentos a sua concepção cosmológica cristã faz parte da sua necessidade de demarcar a cosmovisão de seu reino. Vale então ressaltar, a possibilidade de que o mesmo vigor talvez tenha sido aplicado na produção das imagens do seu livro de maior dedicação e compaixão a aquela que protagoniza a sua expressão de fé e saber, tanto a lua, quanto Santa Maria.

4 CONCLUSÃO: A RAINHA

Figura 5 – *Libro de Ajedrez, Dados y Tablas*, fôlio 15 recto, detalhe.



Fonte: Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial.⁵⁴

A problemática deste trabalho consistiu em entender por que elementos de astromagia estão presentes em uma obra religiosa, cristã, católica e literária como as *Cantigas de Santa Maria*. Nossa hipótese central busca entender que os interesses políticos do monarca Afonso X de Castela estariam integrados a sua percepção de cultura e sociedade, onde o conhecimento é o melhor fundamento da fé. Para isto, contemplamos a ideia de analisar seu *scriptorium* como ferramenta de legitimação do poder real, em que para revelar suas percepções é necessário compreender a totalidade de suas produções, conforme Silveira (2019b). Respeitando as especificidades da natureza de cada obra, levando em consideração que, dependendo da produção, ela é destinada a um público específico de distinto acesso e teria capacidade de expressão e objetivo de impacto segundo a necessidade do Rei Sábio. Portanto, nossa contribuição de análise do *scriptorium* como uma extensão da prática política centralizadora do poder, consiste em enfatizar as obras e o contexto científico fomentado por Afonso X. Por isso, entendemos que projeto Afonsino não é somente uma estrutura de poder, mas é de fato uma expressão da sua cosmovisão, sua fé na cultura do saber.

Neste sentido, demarcamos que para cada fase da vida de Afonso a escrita do *scriptorium* reagiu às causas político-sociais e culturais pelas quais a Península Ibérica perpassou e que o monarca enfrentou, referente a sua saúde física, criando condições para que as produções

⁵⁴ Disponível em: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/rbme/item/13125>. Acesso em: 20 jul. 2022.

se aperfeiçoassem gradativamente, saindo do estágio inicial de traduções para chegar nas atualizações de dados e compilações de conhecimentos através de um caráter enciclopédico.

Vimos que existia uma estratificação social demarcada entre os povos monoteístas e sua coexistência. Dentro de uma estrutura hierárquica de poder, o pensamento filosófico a respeito do divino superou fronteiras, permeando uma unidade deste caldeirão cultural que compunha a Península Ibérica durante o século XIII. A coexistência destas tradições do saber viabilizou o processo de integração multicultural através dos séculos e do poder dialético da resistência e da tolerância. Sendo assim, na Península Ibérica residia a riqueza da diferença. Isto é, possuía as causas para formação de espaços de saber laico, mas, Afonso X investiu em condições para que ocorresse, além da assimilação e do desenvolvimento de conhecimentos distintos, a atualização dos saberes refletindo no amadurecimento desta cultura do saber.

O pensamento filosófico neoplatônico se tornou a via de integração das três culturas de crença em um Deus único, que se utilizaram das tradições do saber de matrizes culturais distintas da sua fé para assimilarem estes conhecimentos e adaptarem as suas necessidades de compreensão da totalidade divina. A partir de compilações de teorias neoplatônicas, como a emanacionista de Plotino, os filósofos monoteístas adaptaram e aperfeiçoaram estes conceitos a sistemas que pudessem descrever e exemplificar não só o funcionamento da criação divina e a emanção da sua essência até chegar ao plano real da materialidade, como também a construção de métodos para que se possa acessar estas camadas superiores do intelecto, com finalidades de canalizar estas capacidades para diferentes propósitos. Sendo assim, métodos que conectavam o microcosmo composto pelas diferentes expressões da forma e da matéria, com o macrocosmo composto pela abrangência do Uno perfeito e a sua essência.

As trocas culturais do conhecimento na Idade Média e suas práticas fomentaram a comunicação científica. A comunidade formada dentro da Península Ibérica em que cristãos, judeus e muçulmanos coexistiam, tinha em seu espaço de experiência a cultura do saber acumulado em camadas resultantes de um processo transcultural que a conecta com saberes de diferentes pontos no tempo e no espaço e que, durante o reinado de Afonso X, perpassou por um período de maturação devido aos seus investimentos em uma estrutura de tradução e aperfeiçoamento de obras árabes selecionadas, que carregavam consigo tradições do saber da antiguidade. Sendo assim, o *scriptorium* afonsino foi uma ferramenta de expressão do projeto político cultural do saber que carregava em suas produções uma política de integração linguística, através do idioma castelhano, do legado da cultura da escrita, e da formação de redes de comunicação científicas. Estes impactos estruturais necessários para a formação do

que se tornou o reino de Espanha, foram consequências dos investimentos a longo prazo dos interesses do rei na própria cultura do saber. E que ousamos dizer que muito provavelmente não foi em vida que Afonso pôde contemplar o retorno destes esforços. Isto pois, acreditamos que os desdobramentos de se investir em uma estrutura complexa de ensino e educação impulsionam as gerações seguintes a se utilizarem do conhecimento aprendidos nestes espaços do saber concedidos e exige tempo para colocarem em prática os saberes, para promover transformações sociais no contexto que estão inseridas.

Neste trabalho elencamos o contexto de vida do velho Afonso a sua expressão do *scriptorium*. Pois é neste momento de tensões da disputa do poder temporal e espiritual no fim do seu reinado que se concentrou a gama de obras finalizadas que compõem as influências perante a Cantiga que analisamos. O velho Afonso escreve de um tempo em que se encontra isolado por suas doenças, abandonado por sua família e sozinho, no que se refere as suas alianças políticas. Carrega consigo a derrota de seus maiores projetos, como do pleito por um título disputado por duas décadas e que lhe foi negado ao final, e da viagem de ida ao império, que por anos sua presença nas negociações foi postergada. Além do mais, quando a viagem finalmente ocorreu parece ter sido um grande erro, pois o mundo que ele deixou para trás, após o seu retorno do império, se mostrou completamente diferente. Este período de desventuras em série foi também o período do qual Afonso X teve maior alcance das suas capacidades de produção, através de seu *scriptorium*. Grande parte das obras que analisamos neste trabalho, coincidem os seus anos de conclusão com os anos em que o velho Afonso estava impossibilitado de se movimentar, mas era capaz de acompanhar e supervisionar os processos de finalização das obras ordenadas por ele.

Diante desta última fase, acreditamos que o velho Afonso deixou cunhado de uma forma mais abrangente a mensagem do seu legado que está além do que está explícito em seus testamentos, ou seja, sua cosmovisão. Estas obras científicas, devido ao seu caráter enciclopédico e as demarcações das situações políticas extremas do final de seu reinado, estipulam uma composição do seu testemunho final das tensões que acompanharam durante toda a sua jornada, expressas pela sua crença em que o saber é o melhor fundamento da fé.

Afonso X produz dois testamentos, o primeiro delimita o papel de seu filho Sancho IV, rechaçando sua postura e o removendo da linha sucessória de seu reino. Segundo Salvador Martínez, Sancho não tomou conhecimento em vida do segundo testamento, do qual Afonso X retifica a questão sucessória e concede perdão ao seu filho. Em seu segundo testamento, Afonso especifica que seu desejo era de ser enterrado na antiga mesquita de Sevilha, convertida em

templo cristão dedicado à Santa Maria, onde seus pais também estariam enterrados. Neste mesmo espaço, ordenou que fossem levados todos os livros das Cantigas, para que elas fossem cantadas e celebradas nas festas de Santa Maria (MARTÍNEZ, S., 2003, p. 527-536).

O seu projeto cultural do saber foi difundido através do veículo principal de disseminação de ideias, as *Cantigas de Santa Maria*, onde se encontra a nossa principal fonte de análise – a ponta do iceberg astromágico, a Cantiga 125 *Muit e Maior o Ben Fazer*. Nesta analogia, a parte submersa é a vasta extensão de obras científicas traduzidas sob o *scriptorium*, ordenadas pelo Rei Sábio, sendo a Cantiga 125 a parte visível, por integrar o conjunto do veículo sofisticado de propagação do conhecimento, as *Cantigas de Santa Maria*. O contexto histórico de disputa pelo poder temporal e espiritual nesta analogia é o limiar flutuante que separa a imagem do poder real visível da sua imagem invisível. Que separa as obras do *scriptorium* amplamente difundidas, das que foram produzidas mantidas sob restrito acesso.

Estivemos aqui criando um levantamento da constelação de ícones sobre o saber dentro da cosmovisão afonsina, partindo da Cantiga 125 como a ponta do nosso iceberg, para entender que a fé e o saber são polaridades complementares, que se tensionam perante o contexto histórico de disputa da hegemonia cultural onde cada ícone é celebrado. Durante a jornada do Rei Sábio e suas disputas sobre a legitimidade cultural perante os usos e práticas da fé e do saber, Afonso enfrentou de um lado, os problemas com as diferentes esferas internas e externas da disputa pelo poder espiritual e suas representatividades cristãs, seja contra o papado e o pleito para o título de Rei dos Romanos, ou contra os bispados e o clero local através da interferência pelos processos de centralização política. Do outro, os investimentos nas estruturas necessárias para formação da cultura do saber, em que o saber laico e o domínio cultural agravaram esta tensão. O rei fez o possível para interferir no poder de influência que a Igreja possuía dentro de seu reinado. Assim, ele adotou estratégias que, por consequência, reforçavam a vassalagem dos bispados à figura real e, indiretamente, enfraquecia a hegemonia das instituições clericais, incentivando, por vezes, a descentralização do poder espiritual.

Ao concluirmos que o clérigo e necromante, que no desfecho de sua história se torna também um membro de uma ordem medicante, é a manifestação alegórica da cosmovisão afonsina e a presença da pluralidade dos reinos da Espanha, entendemos que a disputa da narrativa cosmológica é edificada dentro de um sistema de memória cultural pautada em celebrações. Portanto, a moral nesta alegoria flexiona as tensões de disputa do poder espiritual, em um cenário da evocação de uma constelação de ícones que constituem o legado da memória cultural do Rei Sábio, constituído em todas as esferas do seu projeto político cultural do saber.

O gesto do clérigo da cantiga em *Aleph*, o pentagrama sob o qual está no centro, e a própria iluminura, que consiste em um círculo dentro de um quadrado, possuem, em sua síntese, simbologias que expressam a transposição de uma linguagem filosófica dos princípios pitagóricos e platônicos e suas confluências de múltiplas culturas. Neste contexto, podemos afirmar que o protagonista da Cantiga 125 é a presença do homem arquetípico, a resultante da criação divina entre as polaridades passiva feminina e ativa masculina, intercessor entre os planos sublunares e supralunares, mediador dos fluxos de movimento entre a totalidade do Uno e sua multiplicidade do mundo físico.

As conexões entre o micro e o macrocosmo, expressas nesta iluminura, pertencem ao escopo da filosofia neoplatônica que se fez presente nas religiões monoteístas medievais: o *Aleph* da mística hebraica e o pentagrama da tradição pitagórica, que também está presente a simbologia cristã e muçulmana. Já as simbologias da extremidade do círculo mágico abrem o leque de tradições de sabedorias para as definições de magia que circulavam o século XIII e estavam em pauta dentro e fora do clero secular devido a sua relação com os conhecimentos salomônicos. Nos debates da escolástica, o conceito de necromancia situa-se nas fronteiras da filosofia natural, capaz da compreensão das propriedades ocultas da matéria, e suas causas invisíveis. Porém, para que esse saber se torne virtuoso dentro da fé cristã, ele deveria passar por um processo de classificação metodologicamente aristotélica, que o distinguisse das práticas consideradas profanas, baseadas em rituais supersticiosos. E que dentro da cosmovisão Afonsina, foi traduzido através do termo ciências das imagens. Esta técnica de potencialização dos poderes de influência dos corpos celestes para o direcionamento e obtenção de um propósito, legitima-se na literatura afonsina através da sétima arte, da qual o Rei Sábio intitulou como a mais nobre e sutil de todas, a metafísica. A arte que produz conexão entre o micro e o macrocosmo, capaz de conectar o ser, parte integrante da alma mundo, ao entendimento do intelecto.

Destacamos ao final que a preocupação em delimitar os usos e condições para a confecção de imagens pelo Rei Sábio é uma ressonância na produção literária de sua corte. E levantamos a possibilidade de que o mesmo rigor talvez tenha sido aplicado na produção das imagens do seu livro de maior dedicação e compaixão àquela que protagoniza a sua expressão de fé e saber, tanto a lua, quanto Santa Maria. Acreditamos que as iluminuras da Cantiga 125, e das demais cantigas que compõem o *Códice Rico*, são demarcadas pela complexidade dos signos aprendidos na elaboração do conjunto de imagens alegóricas, resultantes dos conhecimentos neoplatônicos e emanacionistas que compõem o arcabouço teórico metafísico da cosmovisão afonsina, expressa através da constelação de ícones do conjunto de produções

de seu *scriptorium*. Os recortes do *Libro de astromagia* e do *Setenário*, analisados neste trabalho, compõem a nossa argumentação da função metafísica da lua através dos preceitos emanacionistas e sua correspondência cosmológica à Santa Maria. Acreditamos que existe um potencial para pesquisas futuras, cujo objetivo seja explorar a possibilidade de que as iluminuras das *Cantigas de Santa Maria* fazem parte de um talismã mágico composto pela filosofia neoplatônica e conhecimentos emanacionistas, com o objetivo de canalizar a ordem do universo no macrocosmo para o reino no microcosmo.

A iluminura no começo desta conclusão é do *Libro de Ajedrez, Dados y Tablas*, onde Afonso X e Sancho IV estão ensinando jovens a jogar xadrez. Foi ordenada a produção deste livro iluminado durante os últimos anos de vida do Rei Sábio. Quando nos referimos que o conjunto das produções finalizadas pelo velho Afonso apresentam indícios da expressão da mensagem do seu legado que está além do que está explícito em seus testamentos, queremos abordar aspectos contraditórios dos quais o rigor de um testamento não seria capaz de expressar, decorrente do contexto histórico dos anos finais de seu reinado. Gostaríamos de trazer esta iluminura em questão para nossa conclusão, não como uma análise de fundamentação argumentativa, mas como ilustração de uma hermenêutica imaginativa. Mesmo Afonso condenando os atos de Sancho IV em seus testamentos, decorrido da disputa entre ambos que acarretaram uma guerra civil, ordenou a produção desta imagem em que ambos também estão disputando um jogo, ensinando as gerações futuras a conduzirem as peças.

O *Setenário* é uma obra que demarca a cosmovisão afonsina de reino e de como as futuras gerações deveriam prosseguir perante o legado que Afonso estruturou; o *Libro de astromagia* condensa todas as produções astromágicas que o monarca teve contato durante sua jornada, com intuito de compilar e preservar os conhecimentos revelados por seus esforços no investimento da cultura do saber; e as *Cantigas de Santa Maria* são a expressão cultural de celebração do domínio da memória cultural do Rei Sábio, capazes de manifestar didaticamente o mundo ideal que ele deseja para o reino de Espanha. As produções do *scriptorium* afonsino que compõem o nosso iceberg astromágico tem como elemento em comum a presença de Santa Maria e seu culto é utilizado como prática de legitimação para a expressão do legado de Afonso. Reiteramos nas características evidenciadas destas obras o caráter de preocupação de Afonso X com o seu legado, sua imagem de Rei Sábio e o futuro do reino da Espanha.

A escrita do *corpus* do saber foi o tabuleiro do qual Afonso articulou as peças de seu reino, para superar o caos e criar o cosmos, enquanto “A rainha do glorioso céu”, expressa em sua crença, tornou-se a peça principal do seu jogo estratégico. A produção de presença de Santa

Maria em seu legado foi o movimento necessário, um xeque cultural ao revés histórico que teve ao fim de sua vida. As *Cantigas de Santa Maria* são a imagem de seu legado e, enquanto legado, Afonso X, através de seu trabalho, demonstra que o saber é o melhor fundamento da fé. Portanto, a fé na cultura do saber é essencialmente investir nas gerações que estão por vir.⁵⁵

Agradeço por compartilhar dessa jornada, através da sua leitura. Até Breve.

⁵⁵ O elemento água se fez presente durante toda a jornada de escrita desta dissertação, seja em nossas metáforas do oceano e a totalidade do Uno, ou do iceberg astromágico. Mas em nossas vidas, é a falta de consciência da manutenção deste recurso que manteve acesa a motivação de escrever sobre a importância da cultura do saber. Para começar ela foi escrita na cidade de Curitiba, em dois anos onde a água esteve em falta e em nossas casas havia racionamento, pois os reservatórios estavam abaixo de um nível que desde a década de 1970 não alcançava. Dentre os muitos motivos, o mais assustador é que as nuvens que em grande parte chovem no estado do Paraná vem trazidas pelos ventos para o sul, desde a região amazônica, conhecidos como “rios aéreos”, um ciclo natural, mas que nos quatro últimos anos vem sendo afetado devido ao grande número de queimadas e desmatamento proposital nesta região. O motivo é que enquanto os olhos do mundo e da mídia estão focados e preocupados devido a pandemia causada pelo COVID-19, entidades perversas aproveitam para “passar a boiada”, no sentido de sucatear as instituições responsáveis pela preservação do meio ambiente, de flexibilizar todas as regras possíveis para que grileiros se aproveitem da extração de madeira ilegal e depois utilizem o espaço para o agronegócio. Enquanto isso a população do país também foi tratada como boiada, devido a uma estratégia de acreditar numa ideia devastadora chamada “imunidade de rebanho” em que oportunidades de vacinar a população foram negadas em prol de ideias negacionistas da ciência. Ciência esta, que também foi esmagada através dos recursos sugados das universidades e das agências de fomento de pesquisa e ensino, devido a uma estratégia de opressão política de oposição. E qual é esta oposição? Algum partido ou vertente política? Mais fácil seria, mas todos os que acreditam no futuro da educação progressista são oposição para um desgoverno cego das consequências de suas ações. É pela falta da água nas torneiras, dos ventos que não trouxeram a chuva, das queimadas ilegais que destruíram a floresta, do solo subvertido a pobreza de um agronegócio que como negócio também tratou a saúde da população, que vem a motivação de falar da fé na cultura do saber. Pois são em tempos de escuridão do conhecimento que talvez busquemos no medievo a luz da fé na cultura do saber, e que vimos nesta dissertação um investimento que em vida muito provavelmente não podemos contemplar o retorno destes resultados. Mas, espero que este trabalho se torne parte do movimento de consciência que valorize a importância de ter fé na cultura do saber, pois as gerações futuras precisarão de estruturas de ensino capazes de fomentar o conhecimento e suas aplicações, a fim de trabalhar por um horizonte de expectativas, que reparem os impactos da falta na cultura do saber que passamos nos últimos anos.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias:

ALFONSO, el Sabio. **Setenario**. Edição e introdução de Kenneth H. Vanderford. Buenos Aires: Instituto de Filología, 1945. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/setenario--0/>. Acesso em: 20 jul. 2022.

ALFONSO X, el Sabio. **Astromagia**: Ms. Reg. lat. 1283^a. Edição de Alfonso d'Agostino. Napoli: Liguori, 1992.

ALFONSO X, el Sabio. **Las Siete Partidas**. [S.l.]: Biblioteca virtual universal, 2006. Disponível em: <https://biblioteca.org.ar/libros/130949.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2022.

ALFONSO X, el Sabio. **Siete Partidas**. Madrid: Lex Nova, 1989.

MATHERS, S. L. (ed.). **A Clavícula de Salomão**. São Paulo: Selo Chave, 2015.

RAGEL, Aly Aben. **El Libro Conplido en los Iudizios de las Estrellas**. Traducción hecha en la corte de Alfonso el Sabio. Edição e introdução de Gerold Hilty. Madrid: Real Academia Española, 1954. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-libro-conplido-de-los-iudizios-de-las-estrellas--0/>. Acesso em: 20 jul. 2022.

Fontes Secundárias:

ASSMANN, J. Communicative and cultural memory. *In*: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin; New York: De Gruyter, 2008, p. 109-118.

AVILÉS, A. G. Alfonso X y el Liber Razielis: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí. **Bulletin of Hispanic Studies**, [s.l.], vol. 74, n. 1, 1997, p. 21-40.

AVILÉS, A. G. La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X. V Semana de Estudios Alfonsíes. **Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes**, [s.l.], n. 5, 2006, p. 49-87. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2363296>. Acesso em: 20 jul. 2022.

AVILÉS, A. G. Imagen y Ritual: Alfonso X y la creación de imágenes en la Edad Media. **Anales de Historia del Arte**, Madrid, n. extra, 2010, p. 11-29. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/view/ANHA1010010011A>. Acesso em: 20 jul. 2022.

AVILÉS, A. G. Epilogue: Cosmology and magic – The Angel of Mars in the Libro de astromagia. *In*: PAGE, S.; RIDER, C. (ed.). **The Routledge History of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019b, p. 523-532.

AVILÉS, A. G. The Visual culture of magic in the Middle Ages. *In*: PAGE, S; RIDER, C (ed.). **The Routledge History of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019a, p. 402-431.

BARUQUE, J. V. Alfonso X y el Imperio. IV Semana de Studios alfonsíes. **Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes**, [s.l.], n. 4, 2005, p. 243-255. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1389299>. Acesso em: 20 jul. 2022.

BENJAMIN, W. **A Origem do Drama Barroco Alemão**. São Paulo: Lis, 1984.

CASSON, Andrew. **Cantigas de Santa Maria for Singers [CSM]**. [S.l., s.n.], 2019. Disponível em: <http://www.cantigasdesantamaria.com/>. Acesso em: 20 jul. 2022.

COLLINS, D. J. Scholasticism and high medieval opposition to magic. In: PAGE, S.; RIDER, C. (ed.). **The Routledge History of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019, p. 461-474.

DIAS, N. P. O Dilema de Afonso X. **História: revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, [s. l.], v. 15, n. 2, 2019. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/article/view/5521>. Acesso em: 20 jul. 2022.

DRAELANTS, I. The notion of properties: Tensions between Scientia and Ars in medieval natural philosophy and magic. In: PAGE, S.; RIDER, C. (ed.). **The Routledge History Of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019, p. 169-186.

ECO, U. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição**. São Paulo: Edições 70, 1969.

ESCODÉ, C. **Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval: un enfoque politológico**. Buenos Aires: Universidad del CEMA, 2011. Disponível em: https://www.academia.edu/6309223/Neoplatonismo_y_pluralismo_filos%C3%B3fico_medieval_un_enfoque_politol%C3%B3gico. Acesso em: 20 jul. 2022.

FONTES, L. A. S. **Que ffuese ffecho por escripto para ssienpre: O scriptorium régio e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão, 1252-1284)**. 2017. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.28747.23841>. Acesso em: 20 jul. 2022.

GIRALT, S. Magic in Romance Languages. In: PAGE, S.; RIDER, C. (ed.). **The Routledge History Of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019, p. 99-112.

GONZÁLEZ, R. R. La convivencia basada en la cultura: el ejemplo de la Escuela de Traductores de Toledo. **Encuentros multidisciplinares**, Madrid, v. 7, n. 19, 2005, p. 41-56. Disponível em: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/679995>. Acesso em: 20 jul. 2022.

GUMBRECHT, H. U. A presença realizada na linguagem: com atenção especial para a presença do passado. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 2, n. 3, p. 10–22, 2009. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/68>. Acesso em: 20 jul. 2022.

GUMBRECHT, H. U. **Produção de Presença: o que o sentido não consegue transmitir**. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2010.

GUTIERREZ, F. P. Paralelos entre matemática kemética y pitagórica-platónica. **FAIA: Revista Filosofía Afro-Indo-Abiyalense**, Buenos Aires, v. 1, n. 6, 2012. Disponível em: <http://editorialabiertaia.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/44>. Acesso em: 20 jul. 2022.

HARTOG, F. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HEIDEGGER, M. **Que é Metafísica**. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1979.

JIMÉNEZ, M. G. (ed.). **Alfonso X de Castilla, Patrono de las letras y del Saber**. Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio, 2002.

KINKADE, R. P. Alfonso X, Cantiga 235, and the Events of 1269-1278. **Speculum**, Chicago, v. 67, n. 2, 1992, p. 284-323. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/259381079_Alfonso_X_Cantiga_235_and_the_Events_of_1269-1278. Acesso em: 20 jul. 2022.

KLAASSEN, F. Necromancy. In: PAGE, S.; RIDER, C. (ed.). **The Routledge History of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019, p. 201-211.

KLEINE, M. **El Rey Que es Ferosura de Espanna: Imagens do Poder Real Na Obra de Afonso X, O Sábio (1221-1284)**. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/LinguaEspanhola/Dissertacoes/4kleine.pdf. Acesso em: 20 jul. 2022.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LUPI, J. Iconoclastas, Antirréticos, e o poder da imagem. **Ágora filosófica**, Recife, Ano 1, n. 2, jul./dez., 2001, p. 149-168.

LUPI, J. P. B.; GOLLNICK, S. Teoria emanacionista de Plotino. **Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval**, [s.l.], v. 5, n. 1, 2008, p. 13-30.

MARIANI, R. **Mouros e Judeus nas Cantigas de Santa Maria: Inclusão, Marginalização e Exclusão no Projeto Político Cultural Afonsino**. 2019. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/12874>. Acesso em: 20 jul. 2022.

MARRONE, S. P. Magic and natural philosophy. In: PAGE, S.; RIDER, C. (ed.). **The Routledge History of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019, p. 287-298.

MARTÍNEZ, C. A. La política eclesiástica de Alfonso X. El rey y sus obispos. IX Semana de Estudios Alfonsíes. **Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes**, [s.l.], v. 9, 2015, p. 41-105. Disponível em: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/670758>. Acesso em: 20 jul. 2022.

MARTÍNEZ, H. S. **Alfonso X, El Sabio: Una Biografía**. Madrid: Ediciones Polifemo, 2003.

MATTOS, C. M. F. **A classificação dos seres no lapidário de Alfonso X, o Sábio**. 2008. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/15896>. Acesso em: 20 jul. 2022.

MONTÁVEZ, P. M. Relaciones de Alfonso X de Castilla con el Sultán Mameluco Baybars y sus Sucesores. **Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada**, Madrid, v. 27, n. 2, 1962, p. 343-376.

MOURA, L. T. T. C. **Práticas de comunicação científica: um estudo exploratório a partir da Escola de Tradutores de Toledo nos séculos XII a XIII**. 2013. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro / Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <http://ridi.ibict.br/handle/123456789/689>. Acesso em: 20 jul. 2022.

OTTERMANN, M. O Conceito de Mito em Jan Assmann: Anotações Metodológicas Para a Pesquisa Bíblica. **Oracula**, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 2, 2005. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/view/5916>. Acesso em: 20 jun. 2022.

PAGE, S. Medieval magical figures: Between image and text. *In*: PAGE, S.; RIDER, C. (ed.). **The Routledge History of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019, p. 432-458.

PEÑA, M. A. R. Rex excelsus qui scientiam diligit: la dimensión sapiencial de la Realeza alfonsí. IX Semana de Estudios Alfonsíes. **Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes**, [s.l.], n. 9, 2015, p. 107-136. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5176652>. Acesso em: 20 jul. 2022.

PONTES, J. M. C. Astrologia: Da Rejeição Patrística a Apologética Medieval. **Hvmanitas**, Coimbra, v. 50, 1998, p. 285-292. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/handle/10316.2/28310>. Acesso em: 20 jul. 2022.

PROCTER, E. S. **Alfonso X de Castilla, Patrono de las letras y del Saber**. Edición de la Real Academia Alfonso X el Sábio. Murcia: Biblioteca de Estudios Regionales, 2002.

QUINTAS, K. L. M. **Uma Leitura das Ordens Monásticas Nas Cantigas de Santa Maria**. 2005. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

RABELO, D. R. S. **Um olhar para o céu e para as pedras: conhecimento científico no Lapidario de Afonso X de Castela (século XIII)**. 2019. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/10366>. Acesso em: 20 jul. 2022.

RODRÍGUEZ, A. D. Astrología y mitología en los manuscritos ilustrados de Alfonso X El Sabio. **En la España Medieval**, [Madrid], v. 30, 2007, p. 27-64.

SÁNCHEZ, A. R. G. **Tradición y Fortuna de Los Libros de Astromagia Del Scriptorium Alfonsí**. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filología Española, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2011.

SILVEIRA, A. D. Política de convivência entre cristãos e muçulmanos nas Cantigas de Santa Maria. Reflexões sobre o medievo. *In*: PEREIRA, N. M.; ALMEIDA, C. C.; TEIXEIRA, I. S. (org.). **Reflexões sobre o Medievo**. GT Estudos Medievais/ANPUH-RS. São Leopoldo: Oikos, 2009, p. 39-59. Disponível em: https://www.academia.edu/27728777/SILVEIRA_Aline_D_Pol%C3%ADtica_e_conviv%C3%A2ncia_entre_crist%C3%A3os_e_mu%C3%A7ulmanos_nas_Cantigas_de_Santa_Maria_pdf. Acesso em: 20 jul. 2022.

SILVEIRA, A. D. Fronteiras da Tolerância e Identidades na Castela de Afonso X. *In*: FERNANDES, F. R. (coord.). **Identidades e Fronteiras no Medievo Ibérico**. Curitiba: Juruá, 2013, p. 127-149. Disponível em: https://www.academia.edu/16591531/Fronteiras_da_Toler%C3%A2ncia_e_Identidades_na_Castela_de_Afonso_X. Acesso em: 20 jul. 2022.

SILVEIRA, A. D. Saber em movimento na obra andaluza *Gāyat al-hakīm*, o *Picatrix*: problematização e propostas. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, [s. l.], n. 9, 2016, p. 169-188. Disponível em: <https://www.dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/175>. Acesso em: 20 jul. 2022.

SILVEIRA, A. D. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do *Picatrix* (séc. XIII). **História da historiografia: international journal of theory and history of historiography**, Ouro Preto, v. 9, n. 22, 2017. Disponível em: <https://www.historiada-historiografia.com.br/revista/article/view/1028>. Acesso em: 20 jul. 2022.

SILVEIRA, A. D. Dos Papiros Gregos de Magia ao *Picatrix*: mobilidades e confluências do saber na longa duração. *In*: FRIGHETTO, R.; SILVA, G. V.; GUIMARÃES, M. L. (org.). **As obilidades e as suas formas na antiguidade tardia e na idade média**. Vitória, ES: GM, 2019a.

SILVEIRA, A. D. Política e magia em Castela (século XIII): Um Fenômeno Trancultural. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, set./dez., 2019b, p. 604-626. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-101X02004204>. Acesso em: 20 jul. 2022.

SILVEIRA, A. D.; SCHMITT, B. K. “Ymage del Mon”: O corpo e o mundo no atlas catalão de Cresques Abraham, 1375. **Esboços**, Florianópolis, v. 27, n. 46, set./dez., 2020, p. 511-533. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/71341>. Acesso em: 20 jul. 2022.

SMAIL, D. L.; SHRYOCK, A. History and the “Pre”. **American Historical Review**, [s.l.], v. 118, n. 3, 2013, p. 709-737. Disponível em: <https://academic.oup.com/ahr/article/118/3/709/42154>. Acesso em: 20 jul. 2022.

SOKOŁOWSKI, M. Identidades, cultura e política nas cantigas de Afonso X o Sábio (1252 – 1284). **Revista Vernáculo**, [s.l.], n. 35, fev. 2015, p. 109-132. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/37351/24410>. Acesso em: 20 jul. 2022.

VÉRONÈSE, J. Salomonic magic. *In*: PAGE, S.; RIDER, C. (ed.). **The Routledge History of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019, p. 187-200.

VILLANUEVA, F. M. **El Concepto Cultural Alfonsí**. Toledo: Bellaterra, 2004.

WEILL-PAROT, N. Jerome Torrella and “Astrological Images”. *In*: PAGE, S.; RIDER, C. (ed.). **The Routledge History of Medieval Magic**. London; New York: Routledge, 2019, p. 254-267.

ANEXO A – Versos da Cantiga 125

Quadro 1 – Versos da Cantiga 125.

Line	Refrain	Metrics
1	<i>Muit' é maior o ben-fazer</i>	8 A
2	<i>da Virgen Santa María</i>	7' B
3	<i>que é do démo o poder</i>	8 A
4	<i>nen d' hóme mao perfia.</i>	7' B
	Stanza	
5	E desta razôn vos <i>direi</i> un miragre fremos' assaz,	7' 8 c
6	que fezo Santa María por un crérido alvernaz	7' 8 c
7	que ena loar punnava polos muitos bẽes que faz,	7' 8 c
8	e rezava por aquesto a sas hõras cada día. <i>Muit' é maior o ben-fazer...</i>	7' 7' B
	Stanza II	
9	O crérido maiordomo éra do bispo ben dali	7' 8 c
10	da cidad' en que morava el; e éra i outrossí	7' 8 c
11	ũa donzela fremosa a maravilla, com' oí,	7' 8 c
12	que a Virgen, de Déus Madre, mui de coraçõn servia. <i>Muit' é maior o ben-fazer...</i>	7' 7' B
	Stanza III	
13	Des i sempre lle rogava que lle mostrass' algũa ren	7' 8 c
14	per que do démo guardada fosse; e a Virgen porên	7' 8 c
15	ll' apareceu e lli disse: “Di ‘Ave María’ e ten	7' 8 c
16	sempr' en mi a voontade, e guarda-te de folia.” <i>Muit' é maior o ben-fazer...</i>	7' 7' B
	Stanza IV	
17	Ela fezo séu mandado e usou esta oraçõn:	7' 8 c
18	mai-lo crérido que dixeu lle quis tal ben de coraçõn,	7' 8 c
19	que en toda-las maneiras provou de a vencer; mais non	7' 8 c
20	podu i acabar nada, ca oír nono quería. <i>Muit' é maior o ben-fazer...</i>	7' 7' B
	Stanza V	
21	Daquesto foi mui coitado o crérido, e per séu saber	7' 8 c
22	fez ajuntar os diabos e disse-lles: “Ide fazer	7' 8 c
23	com' éu a donzela haja lógu' esta noit' en méu poder;	7' 8 c
24	senõn, en ũa redoma todos vos ensserraria.” <i>Muit' é maior o ben-fazer...</i>	7' 7' B
	Stanza VI	
25	Daquelo que lles el disse houvéron todos gran pavor,	7' 8 c

26 e foron aa donzela | e andaron-ll' a derredor; 7' | 8 c
 27 mais nada non adobaron, | ca a Madre do Salvador 7' | 8 c
 28 a guardava en tal guisa | que ren non ll' empeecía. 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza VII

29 Quand' entenderon aquesto, | lóg' ao crérigo sen al 7' | 8 c
 30 se tornaron, e el disse: | "Como vos vai?" Disséron: "Mal; 7' | 8 c
 31 ca tan muito é guardada | da Virgen Madr' esperital, 7' | 8 c
 32 que o que a enganasse | mui mais ca nós sabería." 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza VIII

33 O crérig' outra vegada | de tal guisa os conjurou 7' | 8 c
 34 que ar tornaron a ela, | e un deles tan muit' andou 7' | 8 c
 35 que a oraçôn da Virgen | lle fezo que se ll' obridou; 7' | 8 c
 36 e ao crérigo vëo | o démo con alegría, 7' | 7' B

Stanza IX

37 dizend': "O que nos mandastes | mui ben o per recadei éu, 7' | 8 c
 38 e hoi mais de a haverdes | tenno que non será mui gréu." 7' | 8 c
 39 E o crérigo ll' ar disse: | "Tórna-t' alá, amigo méu, 7' | 8 c
 40 e fais-me como a haja, | senôn, lógo morrería." 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza X

41 E o démo tornou tóste | e feze-a lógu' enfermar, 7' | 8 c
 42 e ena enfermidade | fez-la en tal guisa maiar 7' | 8 c
 43 que séu padre e sa madre | a querían porên matar; 7' | 8 c
 44 mai-lo crérigo das mãos | muit' aginna lla tollía. 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XI

45 E entôn atán fremoso | o crérigo lle pareceu 7' | 8 c
 46 que a poucas d' amor dele | lógo se non enssandeceu, 7' | 8 c
 47 ca o démo, de mal chëo, | en tal guisa a encendeu 7' | 8 c
 48 que diss' entôn a séu padre | que lógo se casaría 7' | 7' B

Stanza XII

49 con aquel crérigu'. E disse | a sa madre que manamán 7' | 8 c
 50 por el lógo envíasse | e chamassen un capelán 7' | 8 c
 51 que lles as juras fezésse; | senôn, soubéssen ben de pran 7' | 8 c
 52 que lógu' entôn con sas mãos | ant' eles se mataría. 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XIII

53 Outro día de manña | fezéron lógu' eles vïir 7' | 8 c

54 o créigu'; e el de grado | vëo i e foi-lles pedir 7' | 8 c
 55 sa filla por casamento, | e prometeu-lles sen falir 7' | 8 c
 56 que lle daría en arras | gran riqueza que había. 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XIV

57 E disse: "Casemos lógo." | Mas diss' o padre: "Non, mais cras 7' | 8 c
 58 che darei honrradamente | mia filla, e tu seerás 7' | 8 c
 59 come en logar de fillo; | e se éu morrer herdarás 7' | 8 c
 60 mui grand' algo que éu tenno, | que gannei sen tricharía." 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XV

61 Os esposoiros juntados | foron lógo, com' apres' hei, 7' | 8 c
 62 e outro día mannãa | casaron; mais, que vos direi? 7' | 8 c
 63 Porque pelo démo fora, | a Madre do mui' alto Rei 7' | 8 c
 64 do Céu mui grorioso | lógo lle-lo desfazía. 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XVI

65 E por partir este feito | oíd' agora o que fez: 7' | 8 c
 66 O créigo que disséra | sempre sas hóras, essa vez 7' | 8 c
 67 obridou-xe-lle a nãa; | mais la Reíña de gran prez 7' | 8 c
 68 fezo que a sa eigreja | fosse, como ir soía. 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XVII

69 E u estava rezando, | pareceu-ll' a Madre de Déus 7' | 8 c
 70 e disse-ll': "Aquí que fazes? | ca ja tu non éras dos méus 7' | 8 c
 71 vassalos nen de méu Fillo, | mais és dos ãemigos séus, 7' | 8 c
 72 ãiabos, que che fezéron | começar est' arlotía 7' | 7' B

Stanza XVIII

73 que con esta mia crãada | cuidas casar, pero me pes, 7' | 8 c
 74 que ja sé eno taamo, | toda ben cobérta d' alfrês. 7' | 8 c
 75 Esto non será dest' ano, | per bõa fê, nen deste mes; 7' | 8 c
 76 mais leixa esta loucura | e tórna-t' a crezezía. 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XIX

77 E éu farei ao bispo | que venna por ti lóg' acá, 7' | 8 c
 78 e di-ll' esto que che dixen, | e el ben te consellará 7' | 8 c
 79 como non pérças ta alma; | e senõn, Déus se vingará 7' | 8 c
 80 de ti por quanto quisische | do démo sa compañía." 7' | 7' B
Muit' é maior o ben-fazer...

Stanza XX

81 Foi-s' entõn a Virgen santa | aa donzêla, alí u 7' | 8 c

- 82 dormía, e disso: “Maa, | com’ ousas aquí dormir tu 7’ | 8 c
 83 que és en poder do démo, | e mi e méu Fillo Jesús 7’ | 8 c
 84 te ‘scaecemos mui tóste, | louca, maa e sandía?” 7’ | 7’ B

Muit’ é maior o ben-fazer...

Stanza XXI

- 85 A donzéla disse lógo: | “Sennor, o que vos aprouguér 7’ | 8 c
 86 farei mui de bõa mente; | mais este, de que soon mollér, 7’ | 8 c
 87 com’ o leixarei?” (diss’ ela). | Diss’ a Virgen: “Há-che mestér 7’ | 8 c
 88 que o leixes e te vaas | meter en ùa mongía.” 7’ | 7’ B

Muit’ é maior o ben-fazer...

Stanza XXII

- 89 A novia s’ espertou lógo | chorando, e esto que viu 7’ | 8 c
 90 diss’ ao padr’ e à madre; | des i mercee lles pediu 7’ | 8 c
 91 que lógu’ en un mōesteiro | a metessen, per com’ oiu 7’ | 8 c
 92 dizer aa Virgen santa, | que casar non lle prazía. 7’ | 7’ B

Muit’ é maior o ben-fazer...

Stanza XXIII

- 93 E o bispo chegou lógo, | e disso-lle o novio: “Fól 7’ | 8 c
 94 soon de que casar quige, | mai-lo démo, que sempre sól 7’ | 8 c
 95 fazer mal aos que ama, | m’ enganou; e porên mia pról 7’ | 8 c
 96 é que lógo monge seja | en algũa abadía.” 7’ | 7’ B

Muit’ é maior o ben-fazer...

Stanza XXIV

- 97 Desta guisa acordados | foron os novios, como diz 7’ | 8 c
 98 o escrito; e o bispo, | que nom’ había Don Fiíz, 7’ | 8 c
 99 ambos los meteu en orden | por prazér da Emperadriz 7’ | 8 c
 100 do Céo mui groriosa, | e foron i todavía. 7’ | 7’ B

Muit’ é maior o ben-fazer...

Fonte: CSM 125.⁵⁶

⁵⁶ Disponível em <http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/125>. Acesso em: 20 jul. 2022.

ANEXO B – Iluminuras da Cantiga 125

Figura 6 – Códice Rico, Fólio 177 verso.



Figura 7 – Códice Rico, Fólho 178 *recto*.

Fonte: Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial. Disponível em: <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/rbme/item/11337>. Acesso em: 20 jul. 2022.