



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Isabele Pacheco Dias

Imagens de uma fronteira perdida: os muçulmanos idealizados do *Cantar de Mio Cid*
(séculos XI-XIII)

Florianópolis
2024

Isabele Pacheco Dias

Imagens de uma fronteira perdida: os muçulmanos idealizados do *Cantar de Mio Cid*
(séculos XI-XIII)

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação em História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de Bacharel/Licenciado em História.

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

Florianópolis

2024

Dias, Isabele Pacheco

Imagens de uma fronteira perdida : os muçulmanos idealizados do Cantar de Mio Cid (séculos XI-XIII) / Isabele Pacheco Dias ; orientadora, Aline Dias da Silveira, 2024.

80 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. História. 2. Cantar de Mio Cid. 3. muçulmanos. 4. fronteira. 5. entrelaçamentos transculturais. I. Silveira, Aline Dias da. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em História. III. Título.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos doze dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e quatro, às dezoito horas, no Laboratório Meridianum do Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora composta pela Professora Aline Dias da Silveira, Orientadora e Presidente, pelo Professor Éderson José de Vasconcelos, Titular da Banca, e pelo Professor Gabriel dos Santos Ramos, Suplente, designados pela Portaria nº 14/2024/HST/CFH do Senhor Chefe do Departamento de História, a fim de argüirem o Trabalho de Conclusão de Curso da acadêmica **Isabele Pacheco Dias**, subordinado ao título: **”Imagens de uma fronteira perdida: os muçulmanos idealizados do Cantar de Mio Cid (séculos XI-XIII)”**. Aberta a Sessão pela Senhora Presidente, a acadêmica expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, a mesma foi arguida pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo a candidata recebido da Professora Aline Dias da Silveira a nota final **10**, do Professor Éderson José de Vasconcelos a nota final **10** e do Professor Gabriel dos Santos Ramos a nota final **10**; sendo aprovada com a nota final **10**. A acadêmica deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital à Coordenadoria do Curso de História até o dia dezoito de julho de dois mil e vinte e quatro. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela candidata.

Florianópolis, 12 de julho de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. a Aline Dias da Silveira



Documento assinado digitalmente
Aline Dias da Silveira
Data: 15/07/2024 14:07:29-0300
CPF: ***.016.810-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Éderson José de Vasconcelos



Documento assinado digitalmente
EDERSON JOSE DE VASCONCELOS
Data: 15/07/2024 14:21:22-0300
CPF: ***.928.446-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Gabriel dos Santos Ramos



Documento assinado digitalmente
GABRIEL SANTOS RAMOS
Data: 16/07/2024 08:29:56-0300
CPF: ***.349.790-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Candidata Isabele Pacheco Dias



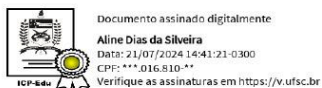
Documento assinado digitalmente
ISABELE PACHECO DIAS
Data: 15/07/2024 15:07:57-0300
CPF: ***.736.309-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o acadêmico(a) Isabele Pacheco Dias,
matricula n.º 18102626, entregou a versão final de seu TCC cujo título é "Imagens
de uma fronteira perdida: os muçulmanos idealizados do *Cantar de Mio Cid*
(séculos XI - XIII)", com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 21 de julho de 2024.



Orientador(a)

AGRADECIMENTOS

A realização desta monografia não teria sido possível sem o apoio das pessoas incríveis que, de alguma forma, estiveram presentes na minha trajetória de formação. A elas, dedico estes breves, mas sinceros, agradecimentos.

Agradeço, primeiramente, à minha mãe, pelo apoio, afeto, compreensão e por ter me dado as condições para correr atrás dos meus sonhos. Ela, professora, e meu pai, artista, são minhas primeiras e maiores inspirações, responsáveis pela visão de mundo que me constitui, e que desde cedo me levou a me interessar por História. Aos dois, minha eterna e incondicional gratidão.

Agradeço também ao restante da minha família: minha irmã, meus tios, tias, primos, e a meus dindos, pois o primeiro lugar em que vivi a fronteira foi na casa de minha avó, onde todo ano nos reencontramos e nos reconectamos uns com os outros e com essa terra de trânsitos e encontros. Obrigada pelo incentivo, pela união, e por me darem a certeza de que sempre haverá um lugar para retornar.

Imensa gratidão à minha orientadora, professora Aline Dias da Silveira, por sua atenção e sensibilidade, por suas sugestões, apontamentos e indicações, mas também por me proporcionar ver na prática uma abordagem tão singular e inspiradora da História Medieval, área que tanto me interessou desde meus primeiros contatos com o medievo encantado dos livros e filmes de ficção. Agradeço-lhe ainda por me acolher no Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (Meridianum), por ela coordenado, onde encontrei meu lugar como medievalista em formação.

Obrigada também aos meus brilhantes amigos e companheiros do Meridianum, em especial à Raisa, Merlim, Diogo e Gabrielle, que, seja no bar ou nas reuniões quinzenais, me proporcionaram trocas riquíssimas de conhecimento, de conselhos e de recursos, além de tantas risadas, inspiração e amizades que transcenderam o convívio acadêmico.

À minha querida amiga Gabriela Dionísio, que aprendeu tanta coisa sobre esse tal de Cid sem nem ter perguntado, e ainda assim, nunca se queixou de ouvir. Agradeço-a ainda pela constante companhia e alento em um período tão desafiador em minha vida, sua presença me ajudou a encarar esse trabalho com leveza e bom humor.

À Zeuse, Chanchi, Panna, Seraph e todos os demais queridos amigos de além mar e de norte a sul do continente americano que tive o prazer de conhecer durante os últimos anos desta graduação, quando redescobri minha paixão pela arte e através dela me reconectei com a minha paixão acadêmica. Obrigada por me mostrarem na prática como a conexão e as trocas

transcendem fronteiras. Sem o apoio e inspiração que me proporcionaram, este trabalho não teria sido possível.

À Universidade Federal de Santa Catarina, pelas bolsas de estágio e monitoria que tornaram minha permanência na universidade e a conclusão desta graduação possíveis. Ao Departamento de História da UFSC, pela qualificação e competência de seus profissionais, sejam professores ou servidores, que me garantiram uma formação de qualidade. Um agradecimento especial a Milano e Cris, da secretaria do curso, por sua atenção e acolhimento para com os estudantes.

Agradeço especialmente a professora María de la Concepción Piñero Valverde, que é uma grande inspiração e que tão gentilmente me presenteou com uma cópia do seu livro *Poesia e fronteira no Poema de Mio Cid*, obra que se tornou essencial para o desenvolvimento desta pesquisa.

Por fim, agradeço aos professores Éderson José de Vasconcelos e Gabriel Santos Ramos pela gentileza de aceitarem compor a minha banca. Suas contribuições e apontamentos foram muito esclarecedores e certamente serão muito valiosos para os desdobramentos futuros desta pesquisa.

Lejano mundo que un día
También ha sido mi mundo
Ecos de un canto profundo
Que traigo en mi poesía...
(Vasconcellos, 2017)

RESUMO

Com seu manuscrito original datado de 1207, o *Cantar de Mio Cid* é uma das fontes fundamentais da história e da identidade espanhola, tendo sido ao longo do tempo reivindicada e ressignificada por diferentes agendas. A presente pesquisa debruça-se sobre as idealizações construídas pela narrativa para se referir aos sujeitos muçulmanos, objetivando compreender os possíveis anseios e expectativas da fonte ao exaltar o espaço da fronteira e a convivência entre cristãos e muçulmanos em um contexto de acirramento das tensões entre o reino de Castela e o califado Almóada. Para tanto, conta-se com a hermenêutica imaginativa de Márcia Schuback como metodologia de análise de fontes medievais, aliada às considerações de Márcia de Medeiros e Paul Zumthor acerca da relação entre oralidade e texto escrito no medievo. Nessa perspectiva, será trabalhado o conceito de entrelaçamentos transculturais, a partir das contribuições de Aline Dias da Silveira, buscando entender tais idealizações como frutos de processos de integração e diplomacia entre cristãos e muçulmanos no início do século XIII. Parte-se da hipótese de que é possível identificar no *Cantar de Mio Cid* uma idealização do espaço e das relações fronteiriças construída a partir dos entrelaçamentos entre muçulmanos e cristãos.

Palavras-chave: Cantar de Mio Cid; muçulmanos; fronteira; entrelaçamentos transculturais.

ABSTRACT

With its original manuscript dating back to 1207, the *Cantar de Mio Cid* is a fundamental source of Spanish history and identity, having been claimed and resignified throughout time by different agendas. This research focuses on the idealizations crafted by the narrative to refer to the Muslim subjects, aiming to understand the potential aspirations and expectations of the source when exalting the frontierland and the coexistence between Christians and Muslims in a context of heightened tensions between the kingdom of Castile and the Almohad caliphate. For this purpose, we rely on the imaginative hermeneutics by Márcia Schuback as methodology of analysis of medieval sources, combined with the considerations of Márcia de Medeiros and Paul Zumthor on the relationship between orality and written text in the Middle Ages. From this perspective, the concept of transcultural entanglements will be discussed, following the contributions of Aline Dias da Silveira, with the aim of understanding such idealizations as the result of integration and diplomacy processes between Christians and Muslims in the beginning of the 13th century. The hypothesis raised is that it is possible to identify in the *Cantar de Mio Cid* an idealization of the frontier space and relationships, built upon the entanglements between Muslims and Christians.

Keywords: Cantar de Mio Cid; Muslims; Frontier; Transcultural Entanglements.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Itinerário de El Cid de Atiença até Alcocer.....	24
Figura 2 – Localização do sítio arqueológico <i>El otero del Cid</i> ou <i>Torrecid</i>	25
Figura 3 – Mapa dos primeiros reinos de taifas (meados do século XI).....	28
Figura 4 – Configuração dos territórios peninsulares entre os séculos XI e XIV.....	3

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CMC	Cantar de Mio Cid
PMC	Poema de Mio Cid
PCGE	Primera Crónica General de España

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. UM CANTO DE FRONTEIRA.....	23
2.1. O CONTEXTO CIDIANO: das primeiras taifas ao domínio almóada.....	26
2.2. UMA GESTA PECULIAR.....	33
3. IMAGENS CONSTRUÍDAS, EXPERIÊNCIAS ENTRELAÇADAS: os mouros do CMC.....	40
3.1. O MOURO VASSALO.....	40
3.2. O MOURO AMIGO.....	45
3.3. OS MOUROS E MOURAS DA FRONTEIRA.....	51
3.4. OS MOUROS DE ALÉM-MAR.....	56
4. UM ESPAÇO FRONTEIRIÇO PARA UM TEMPO FRONTEIRIÇO.....	62
4.1. POSSÍVEL PAPEL DO CMC NO MOVIMENTO DE EXPANSÃO DO REINO DE CASTELA.....	63
4.2. O SUBSTRATO POPULAR DA FRONTEIRA IDEALIZADA.....	68
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
REFERÊNCIAS.....	75

1. INTRODUÇÃO

O *Cantar de Mio Cid* é uma das mais conhecidas fontes que tratam sobre a vida de Rodrigo Díaz (1043-1099), guerreiro castelhano proveniente de Vivar, uma pequena aldeia próxima a Burgos, capital do então condado de Castela. Trata-se de um cantar de gesta da tradição épica castelhana, cujo manuscrito mais antigo de que se tem conhecimento data de 1207, responsável pela mitificação da figura de Rodrigo enquanto o primeiro herói propriamente castelhano e uma das maiores referências do cavaleiro medieval idealizado, eternizando-o como El Cid Campeador.

Há muitas controvérsias e peculiaridades em torno desta fonte, seja em relação a sua autoria e data de composição, sua pretensão historiográfica ou não, ou mesmo suas características literárias. Todas serão, em alguma medida, abordadas neste trabalho, mas sem dúvidas a mais central é a forma com que o CMC apresenta as relações entre cristãos e muçulmanos no contexto de fronteira. Diferentemente de outros cantares de gesta ou poemas épicos como a *Chanson de Roland* ou o *Cantar de Roncesvalles*, o CMC revela uma dimensão muito mais complexa e rica do que o puro e simples antagonismo entre cristãos e muçulmanos, retratando a fronteira como um espaço caracterizado não apenas pelo conflito, mas também pela coexistência e pelo respeito mútuo (Piñero Valverde, 2010, p. 11).

O recorte temporal, situado entre os séculos XI e XIII, aqui estabelecido em função da relação entre a vida do Cid histórico e o período de composição do CMC, acaba por corresponder também a um momento bastante específico e importante da história da Península Ibérica medieval: é o momento da fragmentação política de Al-Andalus em reinos taifas¹ autônomos após a queda do califado Omíada de Córdoba, em 1031, e do fortalecimento dos reinos cristãos ao norte, que começam a partir daí a avançar sobre o território andalusino² e cobrar párias (tributos) aos reinos muçulmanos pela manutenção da paz.

Nesse contexto, a fronteira aparece como um espaço não apenas instável, mas *permeável*, sendo, portanto, um espaço privilegiado para analisarmos os entrelaçamentos entre diferentes culturas tão característicos da Península Ibérica medieval, aspecto que transparece em uma série de fontes do período. Por essa razão, a fronteira tem sido objeto de numerosas

¹ “Taifa” é um termo de origem árabe que pode ser traduzido como “grupo” ou “facção”, passa a ser utilizado neste período para se referir aos emirados e principados muçulmanos independentes que surgem após a queda do califado Omíada. Para mais informações sobre esse termo, ver: Beydoun, 2014.

² Termo utilizado por autores como Célia Daniela de Souza (2023) como tradução do espanhol *andalusí*, referente a algo ou alguém proveniente de Al-Andalus, em distinção ao termo “andaluz”, associado à atual comunidade autônoma espanhola de Andaluzia.

pesquisas que se debruçam sobre as trocas culturais no medievo ibérico, entre as quais destacam-se as de Maria de la Concepción Piñero Valverde (2010) e Aline Dias da Silveira (2009, 2013 e 2019). Piñero Valverde acumula uma extensa trajetória dedicada ao estudo das trocas culturais entre cristãos e muçulmanos nas fronteiras entre as taifas e os reinos cristãos a partir da literatura medieval castelhana, sobretudo das fontes cidianas, demonstrando, a partir de uma abordagem que combina o olhar literário ao historiográfico, como tais fontes nos apresentam indícios de uma convivência fronteiriça por vezes harmoniosa. Paralelamente, Silveira é uma das pioneiras da medievalística brasileira no estudo da Península Ibérica medieval a partir da abordagem da transculturalidade, se dedicando à análise do *corpus* documental do rei Alfonso X, o Sábio, observando em especial às relações diplomáticas e de convivência e tolerância entre cristãos e muçulmanos no reino de Castela. Tais trabalhos serão aqui o embasamento fundamental para pensarmos o contexto castelhano entre os séculos XI e XIII numa perspectiva de conexões, trocas e correlação de forças entre diferentes culturas e identidades religiosas.

O manuscrito mais antigo do CMC de que se tem registro data do período de maior intensificação do processo de expansão dos reinos cristãos, no qual o rei Alfonso VIII de Castela, após uma dura derrota na Batalha de Alarcos (1195), preparava-se para aquela que viria a ser talvez a batalha mais importante do processo designado pela historiografia oficial como “Reconquista”: a Batalha das Navas de Tolosa, de 1212, onde o reino de Castela sairia vitorioso sobre o califado Almóada³, estendendo as fronteiras cristãs desde Toledo até o vale do rio Guadalquivir. Este é o período em que a disputa territorial entre reinos cristãos e muçulmanos vai efetivamente assumir um caráter mais unificado e de guerra religiosa, uma vez que Alfonso VIII firma aliança com os demais reinos cristãos peninsulares, solicitando ao Papa Inocêncio III a declaração de cruzada, que garantiu não apenas o apoio das Ordens Militares na batalha, mas também impediu que as tropas muçulmanas obtivessem ajuda de guerreiros cristãos.

A Batalha das Navas é um marco fundamental para a tradição historiográfica da Reconquista, que interpreta a totalidade do período da ocupação muçulmana na Península Ibérica (de 711 a 1492) como um conflito constante e polarizado entre duas unidades opostas (Vasconcelos, 2021, p. 110-111). O conceito de Reconquista vem sendo questionado e revisto pela historiografia recente, que busca superar discursos historiográficos associados a

³ Dinastia muçulmana norte africana que sucede a dinastia Almorávida a partir de meados do século XII, dominando os territórios andalusinos e unificando os reinos taifas.

narrativas nacionalistas e complexificar as discussões acerca de um período tão amplo e multifacetado como o da presença muçulmana na Península Ibérica medieval, como podemos ver em trabalhos recentes como os de Alejandro García Sanjuán (2018) e Éderson José de Vasconcelos (2021).

Na perspectiva da Reconquista, a figura de El Cid é interpretada como um herói da cristandade e algoz dos “invasores” muçulmanos. Historicamente, essa mitificação do guerreiro castelhano foi em grande parte atribuída ao *Cantar de Mio Cid*, já que a obra distorce os acontecimentos históricos e mistura fatos com ficção, claramente buscando enaltecer a figura do herói. No entanto, mesmo sendo esse o caso, o que podemos perceber ao ler esta fonte não é simplesmente um antagonismo entre El Cid e os muçulmanos, pelo contrário: existe uma multiplicidade de relações que o herói estabelece com os diversos sujeitos muçulmanos com os quais tem contato durante sua jornada. Portanto, percebe-se que há uma contradição entre o Cid idealizado do *Cantar* e o Cid idealizado pela narrativa contemporânea da Reconquista. Como tantas outras fontes ibéricas medievais, o CMC mostra a complexidade e a diversidade das relações entre diferentes culturas na Península, mesmo em um período em que isso pareça contraditório à primeira vista.

No que diz respeito aos estudos cidianos, é notável a predominância de trabalhos que busquem discutir e investigar a realidade histórica do herói. Essa tendência pode ser observada desde os tempos de Ramón Menéndez-Pidal (1869-1968), notório filólogo e historiador espanhol responsável pela transcrição de inúmeros manuscritos medievais castelhanos, incluindo boa parte dos documentos cidianos. Ainda que basilares para o desenvolvimento dos estudos cidianos, as interpretações pidalinas vêm sendo cada vez mais revistas e criticadas em função dos vícios e limitações metodológicas que apresentam em sua avidez por comprovar que as gestas castelhanas apresentavam relatos (e até testemunhos) fiéis da realidade histórica de Rodrigo Díaz de Vivar, como bem nos mostra Georges Martin (2012) em seu panorama acerca da renovação historiográfica depois de meio século da morte de Pidal.

Leonardo Funes e Víctor Muñoz Gómez (2023, p. 10) observam uma redução do interesse dos historiadores pela figura de El Cid no período que denominam como “pós-pidalino”, entre os anos de 1970 e 1980, com escassas produções de referência sobre a figura do herói ou sobre as fontes que o mencionam. Já no final dos anos 1980 e início dos 90, novas abordagens que propunham uma análise mais crítica das fontes, buscando superar antigas interpretações consagradas, começam a se popularizar. O célebre livro de Richard

Fletcher, *The Quest for El Cid* (1989)⁴, em sua ambiciosa proposta de desvendar a história por trás do mito, pode ser considerado enquanto um esforço inicial no sentido de construir uma análise mais criteriosa, com uma maior diversidade de fontes, para pensar El Cid no contexto de seu tempo. Apesar de suas limitações, o grande mérito da obra de Fletcher foi o de abrir caminhos para investigações de outras fontes, tanto cristãs quanto árabes, para além daquelas mais conhecidas até o momento; além de ser talvez a mais famosa obra estrangeira sobre El Cid, ampliando os estudos cidianos para além dos círculos acadêmicos espanhóis.

Desde então, autores como Alberto Montaner Frutos, Irene Zaderenko, Francisco Bautista Pérez, Leonardo Funes e David Porrinas Gonzales seguem atualizando a discussão sobre o Cid histórico, se dedicando ao estudo desses diversos documentos e sua relação com a lenda que se difundiu a partir do *Cantar de Mio Cid*. A obra editada por Zaderenko e Montaner Frutos, *A Companion to the Poema de Mio Cid*, de 2018, é talvez a principal referência atual para o estudo do CMC, reunindo trabalhos de diversos especialistas em uma extensa compilação de análises dos mais variados aspectos dessa fonte, discutindo as principais teorias desde à época de Pidal até o estado da arte dos estudos cidianos atuais. Bautista Pérez (2023) foca especificamente na historiografia alfonsina, analisando como a matéria cidiana é abordada na crônica *Estoria de España*, argumentando que a fonte incorpora outros textos prévios perdidos, além do próprio CMC. Já Porrinas Gonzales (2020) foca em compreender a figura histórica de Rodrigo Díaz a partir da abordagem da história militar, recuperando documentações das batalhas das quais o guerreiro teria tomado parte, dialogando com a literatura e com a arqueologia.

Desde o início dos anos 2000, podemos observar também o aumento de pesquisas que se dedicam a recuperar as fontes árabes que tratam de Rodrigo Díaz, como é o caso dos trabalhos de María Jesús Viguera Molins (2000), que faz uma antologia de todos os textos árabes conhecidos que mencionam o herói direta ou indiretamente, reunindo mais de vinte fontes; de Paulina López Pita (2002), que analisa a relação de El Cid com os muçulmanos como seu senhor, em Valência, e como mercenário a serviço da taifa de Zaragoza, a partir tanto de fontes árabes quanto cristãs; e de Juan Martos Quesada (2022), que reúne fontes árabes do contexto cidiano em sua extensa compilação de fontes árabes para a história de Al-Andalus.

Os trabalhos supracitados chamam atenção para as inconsistências entre os fatos

⁴ Neste trabalho será utilizada a versão em português, “Em Busca de El Cid”, publicada pela editora UNESP em 2002.

narrados no CMC e a realidade histórica, o que, em certa medida, contribuiu para um certo ceticismo em relação às potencialidades desta fonte para a compreensão da história cidiana. Portanto, embora o CMC tenha sido durante muito tempo a principal fonte das investigações envolvendo a figura de El Cid, atualmente os pesquisadores têm voltado sua atenção para outras fontes menos difundidas e supostamente mais “confiáveis”, como a crônica latina *Historia Roderici* (c.1123/1185), que tem sido objeto de trabalhos recentes como os da pesquisadora brasileira Aline Kühner (2021) e do já citado pesquisador espanhol Georges Martin (2021) — este aponta justamente os limites e potencialidades desta fonte para pensar o contexto cidiano, buscando desmistificar a ideia de que se trata de uma fonte mais próxima à realidade histórica do herói e, portanto, mais fiel aos fatos históricos.

Sendo assim, a presente pesquisa surge da necessidade de mais produções historiográficas que se dediquem a analisar o *Cantar de Mio Cid* para além do que ele pode ou não informar sobre o contexto do herói, e busquem se aprofundar em como a fonte se relaciona com o seu próprio contexto, sobretudo no que diz respeito às relações entre cristãos e muçulmanos no início do século XIII. Esforços nesse sentido são mais perceptíveis no campo da literatura, como podemos ver nos trabalhos de Michael Harney (2013) e Marcelo E. Fuentes (2023), porém, é de suma importância que também a historiografia se aproprie deste debate. Além disso, é evidente também a predominância de pesquisas espanholas em relação às estrangeiras envolvendo esta fonte. Na historiografia brasileira, temos como referência a dissertação de Livia Maria Albuquerque Couto (2019), que se propõe a analisar o contexto do reinado de Alfonso VIII à luz do CMC, com enfoque no poder monárquico e nas relações de vassalagem. Assim, a perspectiva historiográfica da transculturalidade e da medievalística brasileira que propomos aqui se coloca nessas discussões como uma possibilidade de renovação dos estudos cidianos, no sentido de pensar as relações entre cristãos e muçulmanos para além de dinâmicas de dominação, buscando entender a coexistência entre elementos de disputa e de diplomacia e integração, somando-se aos trabalhos de Couto, Zaderenko e Montaner Frutos ao se inserir no meio de campo entre a defesa pedalina da veracidade histórica do conteúdo do CMC e o ceticismo da historiografia recente em relação às potencialidades desta fonte para o avanço dos estudos cidianos.

Pretende-se, portanto, analisar as relações entre cristãos e muçulmanos no contexto castelhano do início do século XIII a partir das idealizações que são construídas e mobilizadas pela fonte, buscando responder a seguinte problemática: por que uma obra como o *Cantar de Mio Cid*, que parece exaltar a fronteira e os personagens marginais e fronteiriços, se tornou

tão relevante justamente no período de maior acirramento das tensões entre as potências cristãs e muçulmanas na Península? Busca-se, através de tal questionamento, compreender a relação entre cristãos e muçulmanos expressa no *Cantar* pela ótica dos entrelaçamentos transculturais (Silveira, 2019), partindo da hipótese de que é possível identificar no *Cantar de Mio Cid* uma idealização do espaço e das relações fronteiriças construída a partir do entrelaçamento entre ideais de muçulmanos e cristãos.

A fonte utilizada será a edição em livro de 1973 da editora Salvat, sob o título de *Poema de Mio Cid*. Essa versão contemporânea é uma reconstrução do texto original, baseada na transcrição paleográfica de Menéndez-Pidal do Códice de Vivar, o único manuscrito em verso do CMC sobrevivente, datado de meados do século XIV, e da versão proseada encontrada na *Estoria de España* de Alfonso X, que por sua vez data de c. 1270/84. Nesta versão proseada, foi possível encontrar o conteúdo do primeiro folio do manuscrito de 1207, que está faltando no Códice de Vivar. Também será consultado o manuscrito do Códice de Vivar digitalizado, disponível na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, juntamente com sua transcrição paleográfica por Timóteo Riaño Rodríguez e Maria del Carmen Gutiérrez Aja (2003).

No primeiro capítulo, observaremos a especificidade do CMC como fonte literária, contextualizando a figura histórica de El Cid e o período de composição do *Cantar* para então situar suas peculiaridades dentro do subgênero épico medieval cantar de gesta, bem como o estado da arte da discussão historiográfica acerca da autoria, datação e possíveis intencionalidades do poeta.

No segundo capítulo, analisaremos as idealizações construídas pela fonte para se referir aos sujeitos muçulmanos, utilizando-as como categorias de análise para compreender como esses sujeitos são apresentados a depender de sua origem e/ou relação com o herói e o que isso pode revelar acerca da percepção da fonte sobre os muçulmanos em seu próprio contexto. Além disso, observaremos como os entrelaçamentos transculturais se manifestam através desses ideais em sua relação com os personagens cristãos.

Finalmente, no terceiro capítulo, será desenvolvida a hipótese central da pesquisa — de que há uma idealização do espaço e das relações fronteiriças construída a partir de entrelaçamentos transculturais que se manifesta na fonte —, discutindo a relação entre os possíveis interesses político-diplomáticos de Alfonso VIII ao permitir uma reprodução tão ampla do CMC, e uma idealização pré-existente no imaginário popular castelhano da época de uma convivência fronteiriça harmoniosa, que a fonte busca divulgar e enaltecer (Piñero

Valverde, 2010, p. 69) a luz do contexto de acirramento das tensões entre Castela e o califado Almóada, particularmente durante o movimento de preparação para a batalha das Navas de Tolosa. Serão discutidos os limites e possibilidades de cada interpretação, em diálogo com as interpretações de outros autores como Harney (2013), Barton (2018), Couto (2019), Alfaro (2022) e Fuentes (2023), buscando compreender — mais do que comprovar — como a fonte entende o lugar dos muçulmanos na sociedade na qual está inserida.

Utilizaremos como metodologia a hermenêutica imaginativa, proposta por Márcia Sá Cavalcante Schuback, que entende que a fonte possui uma racionalidade própria, e busca “aproximar-se da condição viva do pensamento medieval e permitir que sua voz possa encontrar em nós algum campo de ressonância” (Schuback, 2000, p. 36). Para tanto, a autora coloca que é necessário a consciência da interferência não apenas do sujeito e do objeto no processo de interpretação, mas também do espaço entre os dois, ou *trajeto*. Isto é, deve-se reconhecer que os anseios e expectativas do presente com relação ao futuro condicionam a interpretação do passado, para, então, permitir-se conectar com os anseios e expectativas da própria fonte, de forma a fazer ver além do que está escrito. A partir desta abordagem, buscaremos analisar a fonte a partir dos seus próprios conceitos e categorias (neste caso, as idealizações referentes aos muçulmanos, que serão aqui nomeadas tal como aparecem na fonte), para então dialogar com o conceito heurístico de entrelaçamentos transculturais. Sendo assim, embora o termo “mouro” seja frequentemente carregado de uma conotação pejorativa nas fontes medievais (e ainda mais na atualidade), será aqui utilizado como categoria de análise desde a abordagem hermenêutica, por ser o termo utilizado pela fonte para se referir aos muçulmanos. Fora das referências diretas à fonte e do contexto da análise propriamente dita, será utilizado o termo “muçulmano”.

Dialogando com a proposta de Schuback, serão também empregadas como aporte metodológico as contribuições de Paul Zumthor e Márcia Maria de Medeiros acerca da relação entre oralidade e texto escrito na literatura medieval, buscando desvencilhar-se das amarras contemporâneas que associaram a oralidade ao popular e a escrita ao erudito, e reconhecendo que, num período em que a maioria da população era analfabeta, o texto literário era feito para ser ouvido e não lido, seja através do canto, recitação ou leitura em voz alta (Medeiros, 2008, p. 105). Portanto, a oralidade não pode ser desconsiderada quando nos propomos a analisar o texto literário medieval, especialmente um cantar de gesta. Nesse sentido, consideraremos na análise, além do conteúdo do *Cantar*, os contextos e espaços nos quais ele era cantado, bem como as relações que ele estabelece tanto com os ouvintes, como

com o intérprete.

O conceito de entrelaçamentos transculturais (*transkulturelle Verflechtungen*) que empregaremos aqui surge da medievalística alemã através de historiadores como Michel Borgolte entre 2005 e 2011 como uma possível alternativa para se pensar os processos de integração no medievo, tanto em grande quanto em pequena escala (Silveira, 2019a, p. 221), valorizando as trocas e conexões entre diferentes culturas e sociedades em vez de imputar ao medievo categorias amplas e vazias que buscam englobar fenômenos muito mais multifacetados e complexos. Nesse sentido, a ideia de transculturalidade seria uma possibilidade de superação do ultrapassado conceito de cultura da modernidade, sobrevivente nos conceitos de interculturalidade e multiculturalidade, que ainda pressupõem a existência de culturas separadas que interagem ou convivem: como explica a autora, “pela perspectiva da transculturalidade não existe cultura pura, todas são híbridas, nas quais diferentes elementos, de origens quase sempre dificilmente identificáveis, misturam-se, formando algo novo.” (Silveira, 2019a, p. 221). Mais recentemente, o conceito tem sido crescentemente utilizado nos estudos medievais brasileiros que partem da perspectiva da História Global⁵, ou seja, que buscam superar a ideia de uma Idade Média “europeia” ou “ocidental” em favor de uma compreensão das sociedades diversas do espaço afro-euroasiático em movimento e conectadas através de fenômenos próprios do medievo, como as peregrinações, o movimento do conhecimento (*translatio studiorum*), rotas de comércio e campanhas militares. Assim, o conceito de entrelaçamentos transculturais nos permitirá pensar a idealização da fronteira pelo CMC como fruto das integrações e trocas que se produzem neste espaço de contato.

Como mencionado anteriormente, a presente pesquisa surge da necessidade de mais trabalhos historiográficos que se proponham a analisar o *Cantar de Mio Cid* por ele mesmo, sobretudo dando foco à agência muçulmana em sua narrativa e à sua importância enquanto testemunho da complexidade das relações entre cristãos e muçulmanos no contexto ibérico do século XIII. Para além disso, cabe frisar ainda que esta pesquisa surge num contexto mundial de crescentes ataques às populações árabes e muçulmanas, amplificado sobretudo pelo genocídio do povo palestino perpetrado pelo estado de Israel, com apoio das potências imperialistas, que se intensificou entre os anos de 2023 e 2024. Frente a este contexto, é necessário que o combate a tais ataques se dê tanto nos âmbitos político e simbólico quanto no acadêmico, já que a memória histórica é frequentemente reivindicada como legitimação para as ações do presente. No caso da história da Península Ibérica, o papel dos povos árabes

⁵ Dentre os quais podemos citar: Silveira, 2019b, e Ramos, 2023.

e muçulmanos foi frequentemente apagado por narrativas que tratam sua presença como algo alheio e transitório. É necessário, mais do que nunca, combater tais discursos com a realidade histórica, que continua a nos mostrar que as sociedades contemporâneas se constituem no tempo a partir das conexões e entrelaçamentos, e não fechadas em si mesmas.

2. UM CANTO DE FRONTEIRA

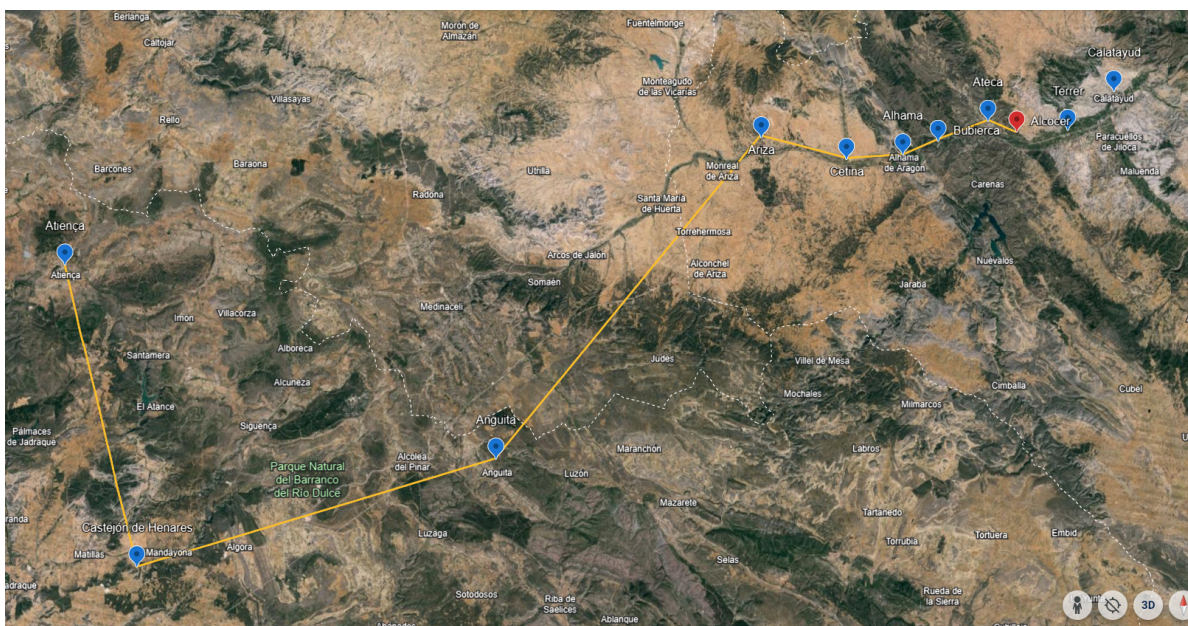
O *Cantar de Mio Cid* é um dos mais conhecidos cantares de gesta do período medieval, porém, é também um dos mais peculiares. Suas características singulares têm suscitado intermináveis discussões acerca de sua categorização literária, como veremos adiante. De um ponto de vista historiográfico, no entanto, nos interessa mais compreender o que o CMC representa para o contexto em que foi produzido (e reproduzido) do que determinar o que ele é ou deixa de ser de acordo com classificações que, muitas vezes, deixam escapar o sentido original atribuído pelos medievais, uma vez que, como aponta Erica Janin (2023, p. 92), por vezes os limites entre tais classificações são turvos e há troca de elementos ou fenômenos de hibridização, além das características próprias de cada obra, que nem sempre se explicam em comparação com modelos.

Dito isso, é necessário justificar a escolha de referir-se a obra como *Cantar de Mio Cid* ao invés de *Poema de Mio Cid*, como aparece em algumas edições (incluindo na edição de 1973 que será utilizada nessa análise). Essa escolha nada mais é do que uma preocupação didática em sublinhar o fato de que se trata de um texto concebido especificamente para ser cantado, mais do que declamado, e que, portanto, tinha uma maior difusão, possivelmente já existindo na tradição oral popular muito antes de ser transcrito na versão escrita que conhecemos. Essa especificidade também acaba por ser determinante para a abordagem metodológica adotada, que observa, além de seu conteúdo, também as relações que dão sentido a esse conteúdo no contexto de sua reprodução oral.

Antes de prosseguirmos, faz-se também necessário nos ambientarmos nessa espacialidade que estamos chamando de fronteira: seguindo a abordagem da hermenêutica imaginativa de pensar a fonte a partir de seus próprios conceitos e categorias, o termo fronteira será empregado aqui com o mesmo sentido que é atribuído pela fonte. Assim, a *frontera* do *Cantar de Mio Cid* refere-se especificamente à espacialidade nas redondezas do vale do rio Jalón, situada no limite do território das taifas aliadas de Zaragoza e Valência com o reino de Castela, que compreende as diversas localidades pelas quais El Cid e seus homens passam ao longo de sua jornada no exílio, dentre as quais estão Castejón (atual Castejón de Henares) e Alcocer, uma fortaleza ou pousada fortificada situada entre as cidades de Ateca e Terrer (Martínez García, 1991, p. 48; Epalza, 1991, p. 119-121). Na fonte, a primeira menção

direta à fronteira aparece nos versos 640 e 647, quando o rei Tamin⁶ de Valência recebe a notícia de que El Cid teria tomado Alcocer e manda dois emires liderando uma tropa de “três mil mouros” atrás do guerreiro castelhano, ordenando que convoquem também “os que houvessem na fronteira”, isto é, nas cidades de Ateca, Terrer⁷ e Calatayud, como reforço (CMC, f. 14r).

Figura 1 - Itinerário de El Cid de Atienza até Alcocer

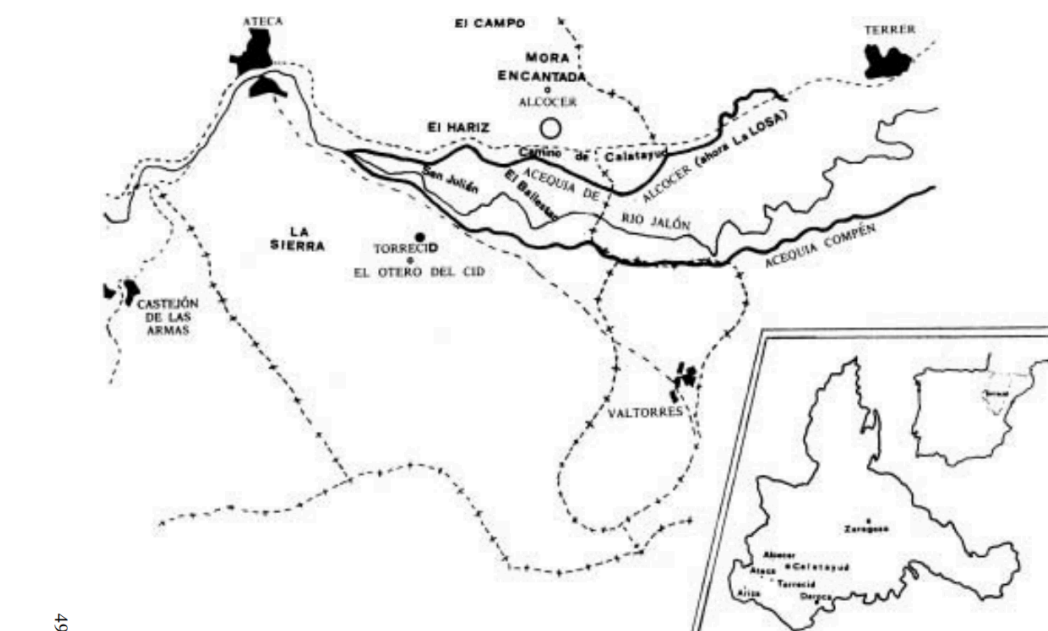


Itinerário das terras percorridas por El Cid e seus homens desde sua entrada no território muçulmano até a tomada da fortaleza de Alcocer, elaborado a partir da descrição do CMC. Em azul: cidades mencionadas pelo CMC; em vermelho: localização aproximada de Alcocer. Fonte: autoria própria, Google Earth, 2024.

Figura 2 - Localização do sítio arqueológico *El otero del Cid* ou *TorreCID*

⁶ Personagem inteiramente fictício, o real governante de Valência até a conquista do Cid em 1094 era Ibn Jahhaf, que havia tomado o poder do governante anterior, Yahya al-Qadir, em 1092 (Fletcher, 2002, p. 218).

⁷ No manuscrito, o nome da cidade aparece como Teruel, no entanto, devido a localização indicada pela narrativa, é consenso entre os paleógrafos de que se trata de um equívoco do poeta (Riaño Rodríguez; Gutiérrez-Aja, 2003, p. 195), já que Terrer fica de fato na fronteira, ao lado das duas outras cidades mencionadas, Ateca e Calatayud, enquanto Teruel está muito mais ao sul, próxima a Valência.



Localização aproximada da fortaleza de Alcocer com base no sítio arqueológico da colina Torreçid, indicada pelo CMC como local de acampamento das tropas do Cid pré tomada de Alcocer. Fonte: Martínez García, 1991, p. 49.

O uso do termo *frontera* na fonte parece ter um sentido análogo à designação árabe *tugur* (*tagr*, no singular), que refere-se especificamente às províncias islâmicas situadas diretamente em contato com qualquer outro território (ainda) não islamizado, não sendo nunca utilizada em referência aos limites internos entre os domínios islâmicos (Chalmeta Gendron, 1991, p.16). André Bazzana acrescenta que essas zonas fronteiriças não eram percebidas como um limite ou uma separação, mas sim como um espaço transitório onde se davam os movimentos de expansão em direção às terras não islamizadas (Bazzana 1997, p. 26), o que também explica a presença de topônimos de caráter militar na região central da Península à altura do Rio Douro, como observa José Maria Mínguez (2004, p. 141-142).

Tendo situado essas questões preliminares, damos sequência a este capítulo inicial com uma breve contextualização acerca do período de atividade de Rodrigo Díaz e do período de composição da fonte, buscando compreender, respectivamente, as dinâmicas fronteiriças do período de taifas à época do Cid histórico e o cenário político-diplomático do reinado de Alfonso VIII de Castela no início do século XIII. A partir disso, observaremos a especificidade do CMC enquanto fonte literária, situando suas principais características e suas peculiaridades dentro do subgênero épico cantar de gesta, bem como o estado da arte da discussão historiográfica acerca do conteúdo da fonte, da autoria, datação e possíveis intencionalidades do poeta à luz do contexto de expansão do reino de Castela em 1207.

2.1. O CONTEXTO CIDIANO: DAS PRIMEIRAS TAIFAS AO DOMÍNIO ALMÓADA

Tomando emprestada a frase de Richard Fletcher, que afirma que “o leitor deve se familiarizar com o mundo distante, mas não irrecuperavelmente remoto do século XI, antes que a carreira de Rodrigo Díaz possa se tornar compreensível a ele” (Fletcher, 2002, p. 16), iniciamos nossa discussão com uma contextualização histórica. Diferente de Fletcher, porém, nosso objeto não é o próprio Rodrigo, e sim o CMC, o que traz a necessidade de um duplo recorte, que nos permita conhecer tanto o contexto de El Cid quanto o contexto da fonte, e ao mesmo tempo reconhecer estes como dois momentos distintos, de maneira a compreender o porquê de tal figura ter se tornado (ou se mantido) tão relevante mais de um século após sua morte. Assim, o que chamamos aqui de contexto cidiano refere-se tanto ao contexto histórico de Rodrigo Díaz (finais do século XI) quanto ao contexto de produção do *corpus* documental cidiano ao longo dos séculos XII e XIII, do qual o CMC faz parte.

O mundo que deu origem a Rodrigo Díaz é um mundo turbulento e marcado por transições. Nascido em Vivar por volta de 1043, Rodrigo cresceu durante o primeiro momento do chamado período de taifas, no qual unidade política de Al-Andalus se fragmentara em diversos pequenos principados e emirados independentes após a crise sucessória do califado de Córdoba, que até então havia sido o centro político e administrativo do território islâmico peninsular.

Após a morte do califa Omíada al-Hakam em 976 e a sucessão por seu filho Hisham, que a época tinha apenas dez anos de idade, o poder de Córdoba se concentrou na mão de Almanzor, um dos três vizires que assumiram o papel de regentes. Durante seu governo, Almanzor destituiu a autoridade do califa, deixando assim um vácuo de poder após sua morte, em 1002, e a de seu filho e sucessor al-Malik, em 1008. Fletcher e Mínguez concordam que a crise sucessória acabou por consolidar a já iminente fragmentação que se anunciava desde os tempos do califado, dadas a heterogeneidade da estrutura social e a própria organização administrativa do território andalusino, que era dividido em *kuwar* (províncias) e *tugur* (fronteiras), cada uma administrada por um governador civil (ou, no caso das *tugur*, por um general militar) próprio e que possuía relativa autonomia em relação à autoridade de Córdoba, resultando numa fragilidade do califado de manter uma unidade política (Fletcher, 2002, p. 38; Mínguez, 2004, p. 199). No período de Almanzor, tal instabilidade se intensificou com a expansão do contingente militar andalusino, através do recrutamento de soldados de fora da

Península (principalmente imazighen⁸ vindos do Magreb e eslavos da Europa Central), gerando ainda mais tensões entre lideranças militares regionais, partidários de Almanzor e defensores da dinastia Omíada (Fletcher, 2002, p. 38-40). Assim, entre 1008 e 1031, Al-Andalus passou por um período de guerra civil, marcado pela ausência de uma administração central coesa e pela disputa de poder entre esses diversos atores, que culminou na gradual desagregação de diversas províncias e, finalmente, no exílio do último sucessor Omíada, Hisham III, em 1031, marcando o fim definitivo do califado de Córdoba (Piñero Valverde, 2010, p. 16).

Com isso, as antigas províncias andaluzinas se converteram nos chamados reinos taifas, governados ora por comandantes militares de diversas origens étnicas, ora por líderes de famílias locais consolidadas ou ainda por figuras ligadas à dinastia de Almanzor. Inicialmente numerosos, aos poucos os reinos taifas menores começam a ser absorvidos pelos maiores e mais influentes, que se consolidaram acumulando recursos e influência política a partir da cobrança de impostos e das alianças com os reinos cristãos. Essa nova configuração política, porém, não veio sem custos, como explica Piñero Valverde:

Desde meados do século XI, os reis de taifas, desunidos, viram-se obrigados a negociar a paz com os cristãos. Apesar dos protestos dos doutores da lei islâmica, os alfaquis, o preço da negociação foi o pagamento de tributos, chamados de párias. Isso levou a um círculo vicioso: obrigados a pagar párias aos reinos cristãos, os reis de taifas lançavam mão de aumento de impostos, gerando levantes da população descontente. Para reprimir esses levantes, recorriam novamente aos monarcas cristãos, pedindo-lhes apoio militar. (Piñero Valverde, 2010, p. 16).

Figura 3 - Mapa dos primeiros reinos de taifas (meados do século XI)

⁸Autodenominação do conjunto de povos originários do Norte de África comumente conhecidos como “bérberes”, termo que não será utilizado (salvo em caso de referência direta à fonte) por sua conotação pejorativa. Poderá aparecer também no singular, amazigue.



Fonte: Corredor Sudoeste Ibérico, 2024. Disponível em: <https://corredorsudoesteiberico.net/pt/el-sudoeste-iberico/>. Acesso em: 29 mai. 2024.

Diante desse novo cenário, os reinos cristãos, até então circunscritos aos territórios setentrionais da Península e enfrentando suas próprias disputas internas, começam a se fortalecer, e assim gradualmente se inicia um processo de expansão cristã em direção ao sul, favorecida tanto pelo enriquecimento com o sistema de párias, quanto pelos vácuos de poder deixados pelas taifas concorrentes nas regiões fronteiriças mais esparsamente povoadas, pressionando cada vez mais os domínios muçulmanos.

O avanço territorial possibilitou também o fortalecimento do culto à Santiago na Península, com a intensificação das peregrinações de cristãos de além-Pirineus pelo caminho que levava até a tumba do apóstolo na cidade galega de Compostela e a criação de uma “rede monástica de hospedarias” (Piñero Valverde, 2010, p. 25), encabeçada, sobretudo, por monges associados à abadia de Cluny, na França. Esse movimento, combinado ao contexto emergente das Cruzadas, contribuiu para o desenvolvimento de um caráter religioso dos conflitos territoriais peninsulares, aspecto até então secundário.

É importante ressaltar, no entanto, que a disputa territorial neste período era generalizada, e não limitada a uma polarização entre cristãos e muçulmanos, existindo

conflitos entre os reinos de taifas pela conquista de territórios vizinhos e, da mesma forma, conflitos entre os reinos cristãos, acentuados sobretudo a partir da morte de Fernando I de Leão e Castela em 1065, com a divisão dos reinos de Leão, Castela e Galícia entre seus três filhos homens e a conseqüente disputa entre estes pelo domínio total dos territórios, da qual Alfonso VI sairia vitorioso com a morte do primogênito Sancho em 1072, marcando sua ascensão como *Imperator totius Hispaniae* (Mínguez, 2004, p. 203-204).

Com a conquista de Toledo por Alfonso VI em 1085, a ofensiva cristã e, sobretudo, o predomínio do emergente reino de Castela se tornam evidentes, resultando no apelo de alguns dos reis de taifas⁹ pela ajuda dos Almorávidas, dinastia islâmica amazigue que já dominava boa parte do Norte da África, que penetram na Península já no ano seguinte para conter o avanço cristão (Piñero Valverde, 2010, p. 17). A partir de 1090, a presença almorávida na Península se torna permanente, unificando os reinos taifas sob seu domínio e resistindo às investidas cristãs, que partiam ora dos reinos e condados, ora de guerreiros cristãos independentes, como é o caso de Rodrigo Díaz, que conquista a taifa de Valência em 1094 após ser exilado por Alfonso VI e se torna uma importante força no impedimento do avanço almorávida sobre os territórios conquistados.

O avanço cristão não se deu, no entanto, somente através do conflito. Houveram, por vezes, circunstâncias em que os governantes muçulmanos viram como mais vantajosa a incorporação de seus territórios aos domínios cristãos através de casamentos ou concessões. Em troca, era permitido à população muçulmana dos territórios conquistados conservar suas propriedades, suas práticas religiosas e a autonomia das mesquitas, como observa Mínguez nas capitulações de Toledo por Alfonso VI e no estatuto estabelecido por Rodrigo Díaz após a conquista de Valência (Mínguez, 2004, p. 249-250). Existia, portanto, uma margem de negociação com as elites muçulmanas peninsulares que se opunham ao domínio almorávida da qual os governantes cristãos puderam tirar proveito. Adeptos do maliquismo, doutrina jurídica associada à ortodoxia do Islã sunita, e reconhecedores da autoridade do califado Abássida de Bagdá, os Almorávidas logo acumularam inimizades com as elites peninsulares por seu desprezo pela cultura islâmica andalusina e pelos pesados impostos que impunham sobre as taifas para manter suas tropas no território, reduzindo os reinos andalusinos à condição de dominados (Piñero Valverde, 2010, p. 17).

O predomínio almorávida, no entanto, logo encontraria seu limite, com o avanço

⁹ Entre os quais estavam Almutamiz, de Sevilha, e Almudafar, de Granada, que conheceremos mais adiante. Cf. Buluggin, 1986, p. 24.

cristão ao longo da primeira metade do século XII e o descontentamento das populações andaluzinas se somando a ascensão de uma nova força política e militar no norte da África: os Almóadas. Diante da debilidade dos Almorávidas de manter os territórios conquistados e frear as investidas cristãs, acentuada sobretudo com a queda de Zaragoza para as forças aragonesas em 1118, a dinastia concorrente dos Almóadas entra na Península por volta de 1146, para levar a cabo a missão que seus predecessores falharam em concretizar. Durante os cerca de trinta anos seguintes, os Almóadas prosseguiram implacáveis na conquista dos territórios até então dominados pelos Almorávidas ou pelas forças andaluzinas, até que, em 1172, com a rendição de Múrcia, se consolida a reunificação de Al-Andalus sob o Império Almóada, a partir da qual os novos ocupantes teriam condições de se voltar para a fronteira cristã (Mínguez, 2004, p. 301).

Figura 4 - Configuração dos territórios peninsulares entre os séculos XI e XIV



Fonte: <https://historywithmsjoyce.home.blog/2019/02/05/how-was-al-andalus-linked-to-the-islamic-empire/>.
 Acesso em: 29 mai. 2024.

A instabilidade política viria a se acometer também sobre os reinos cristãos após a morte de Alfonso VII em 1157, neto de Alfonso VI que herdara seu *imperium* desde 1135. Os reinos de Leão e Castela foram então divididos entre seus dois filhos mais velhos, Sancho III e Fernando II. Com a morte prematura de Sancho III em 1158, o reino de Castela passaria ao

seu único filho, Alfonso VIII, que à época tinha apenas três anos. Nos anos que se sucederam, o poder político de Castela esteve atravessado pela disputa entre as duas famílias nobiliárquicas encarregadas da regência do infante Alfonso, os Castro e os Lara (Mínguez, 2004, p. 306; Pardal, 2020, p. 58).

Finalmente assumido o trono de Castela em 1169, o jovem rei Alfonso VIII se tornaria a nova força política e militar que levaria o avanço cristão à uma expansão sem precedentes. Porém, não sem antes enfrentar desafios significativos. Após a conquista de Cuenca, com apoio de Alfonso II de Aragão, os conflitos se mantiveram mais entre os próprios reinos cristãos, com o avanço territorial de Aragão e as constantes pressões de Leão e Navarra sobre a fronteira castelhana, do que diretamente com os Almóadas — estes, por sua vez, também se mantiveram demasiado ocupados com conflitos no Magreb. O enfrentamento viria, porém, em 1195 na Batalha de Alarcos, na qual um enorme exército almóada, sob liderança de Abu Yusuf ibn Yakub Almançor, avança sobre a fronteira do rio Tejo, causando a reação imediata de Alfonso VIII.

Apesar de que tanto Alfonso IX de Leão como Sancho VII de Navarra lhe haviam prometido sua ajuda, Alfonso VIII, que não devia confiar muito em seus inimigos da véspera, se lançou ao ataque. O exército castelhano, impotente diante da tremenda superioridade numérica do inimigo, foi totalmente esmagado (Mínguez, 2004, p. 309, tradução minha)¹⁰.

A derrota em Alarcos trouxe sérias consequências para Castela. Com os Almóadas agora às portas de Toledo, um sentimento de temor geral se acometeu sobre os reinos cristãos. Rompendo a trégua que haviam estabelecido com Castela antes da batalha, os reis de Leão e Navarra logo trataram de estabelecer alianças com os vencedores para avançar sobre as terras do reino fragilizado, resultando num ataque conjunto de Almóadas e leoneses às fronteiras sul e oeste de Castela em 1196. Diante disso, Alfonso VIII optou pela via diplomática e logrou assegurar a neutralidade de Navarra e o apoio de Aragão (Couto, 2019, p. 44). Com o apoio das forças aragonesas, Alfonso conseguiu recuperar e defender a região toledana do assédio almóada e contra-atacar Leão, que enfrentava agora também as investidas de Portugal.

A partir daí, se iniciava o processo de preparação de Alfonso VIII para um contra-ataque massivo contra os Almóadas, para o qual seriam necessárias, além da reconstrução das forças militares de Castela, uma grande articulação diplomática entre os reinos cristãos e uma reorganização da sociedade castelhana — que enfrentava suas próprias

¹⁰ No original: A pesar de que tanto Alfonso IX de León como Sancho VII de Navarra le habían prometido su ayuda, Alfonso VIII, que no debía de confiar mucho en sus enemigos de la víspera, se lanzó al ataque. El ejército castellano, impotente ante la tremenda superioridad numérica del enemigo, fue totalmente aplastado.

contradições e disputas internas — em torno de um ideal comum de guerra religiosa, que, segundo Couto, se tornaria “um mito que baseou a justificação do poder dos monarcas e tinha uma função unificadora” (Couto, 2019, p. 47). Para concretizar tal empreitada, o monarca castelhano solicita a declaração de cruzada ao Papa Inocêncio III, que a concede em 1210, intermediando assim as alianças de Castela com Aragão e Navarra e impedindo, sob pena de excomunhão, que Leão e Portugal (cujos reis não atenderam ao chamado de Alfonso VIII) ou qualquer outra força cristã se aliassem aos Almóadas ou se aproveitassem do conflito para invadir as terras castelhanas.

É nesse cenário que se dá a transcrição do *Cantar de Mio Cid* em seu manuscrito mais antigo. Doze anos após a derrota de Alarcos e cinco anos antes da Batalha das Navas de Tolosa, o ano de 1207 se insere num período de crescente apreensão política, militar e social em Castela, no qual se intensificavam os preparativos de Alfonso VIII para aquela que viria a ser talvez a batalha mais importante do processo designado pela historiografia oficial como “Reconquista”. Já em 1209 (dois anos após o manuscrito de Per Abbat), Alfonso rompe a trégua que havia firmado com Almançor em 1197 e que fora renovada pelo sucessor deste, Abd Allah Muhammad ibn Yusuf, em 1199, dando início a uma série de conflitos menores que desembocaram em Navas de Tolosa, no ano de 1212 (Pardal, 2020, p. 84).

Nesse contexto, Couto defende que Alfonso teria adotado uma estratégia de patrocinar obras de cunho didático “na tentativa de utilizá-las como um instrumento de características propagandísticas para as relações sociais e de negociação entre a aristocracia e a monarquia [...] além de difundir mecanismos de negociação baseados em conquistas territoriais.” (Couto, 2023, p. 81). Essa percepção é compartilhada por Harney (2013), que entende o CMC como um veículo de propaganda pré-guerra a partir do qual são divulgados ideais de lealdade, justiça real e de moral guerreira e religiosa. Para isso, Alfonso contou com o apoio massivo de clérigos como Rodrigo Jiménez de Rada, que difundiram esse “espírito de Cruzada” (Mínguez, 2004, p. 310) através de suas pregações e da transcrição de crônicas e cantares de gesta que aludiam a momentos históricos da cristandade peninsular.

A questão que se levanta, no entanto, é: por que uma obra cuja difusão atenderia aos interesses expansionistas de Alfonso apresentaria uma visão tão moderada e até mesmo positiva dos (supostos) principais alvos dessa expansão? Seria possível que, além de se dirigir à aristocracia e demais estamentos conflitantes da sociedade castelhana, Alfonso VIII estaria se dirigindo, através do CMC, também à uma elite muçulmana peninsular? Dialogaremos com essas e outras questões ao longo dos próximos capítulos, porém, antes disso, se faz pertinente

uma contextualização mais aprofundada sobre a fonte em si.

2.2. UMA GESTA PECULIAR

A figura de Rodrigo Díaz de Vivar foi desde muito cedo relevante para a historiografia espanhola e para a construção de uma narrativa oficial castelhana, o que fica evidente no extenso *corpus* documental que trata de sua vida e seus feitos, indo desde a primeira fonte cívica conhecida, *Carmen Campidoctoris* (c. 1096/1185), um poema épico em latim, possivelmente composto ainda durante a vida do herói; à chamada historiografia alfonsina com a crônica geral *Estoria de España* (c. 1270/1284)¹¹, o primeiro documento em castelhano dedicado a compilar a história de Espanha cronologicamente, desde suas origens bíblicas à história imediata ao reinado de Alfonso X, o Sábio. Nesse contexto, o *Cantar de Mio Cid* influencia e é influenciado pelos demais documentos, se consolidando enquanto a narrativa que elevou Rodrigo Díaz de Vivar ao *status* de lenda, no sentido de transcender a sua própria realidade histórica para se tornar uma figura cristalizada no imaginário popular.

O CMC trata da trajetória de Rodrigo na última década de sua vida, quando já era vassalo de Alfonso VI, então rei de Leão e Castela. A narrativa contém 3730 versos e está dividida em três partes: o *Cantar Primero (Destierro del Cid)*, que narra o segundo desterro do herói pelo rei em 1089, após ser difamado por seus inimigos na corte; o *Cantar Segundo (Bodas de las Hijas del Cid)*, quando, a partir de suas sucessivas vitórias em batalha e da conquista da taifa de Valência, Cid obtém o perdão do rei, que, para selar a harmonia, propõe que o herói ofereça a mão de suas filhas aos infantes de Carrión, membros de sua corte; e o *Cantar Tercero (La Afrenta de Corpes)*, em que os infantes violentam as filhas do Cid e as abandonam para morrer, causando a fúria do herói, que busca justiça junto ao rei nas Cortes de Toledo.

A narrativa apresenta tanto acontecimentos e personagens históricos quanto fictícios, porém, algumas características peculiares levaram diversos pesquisadores a teorizar sobre o compromisso historiográfico do poeta. Entre elas está o fato de ser um cantar composto muito próximo aos eventos que narra, ao contrário das gestas que tratam do período carolíngio ou dos poemas épicos norte-europeus, o que poderia explicar as demais peculiaridades, como a preocupação com a verossimilhança dos fatos narrados, a quase total ausência de elementos

¹¹ Também conhecida como *Primera Crónica General de España* na transcrição de Ramón Menéndez-Pidal de 1906, que será utilizada neste trabalho na edição comemorativa do oitavo centenário de Alfonso X, de 2022.

fantásticos e a descrição detalhada da geografia e, no caso do episódio do julgamento dos infantes, do sistema jurídico castelhano medieval. O fato do *Cantar* ter sido incorporado como documento historiográfico na *Estoria de España* de Alfonso X também contribuiu para essa hipótese, defendida, como já vimos, por Menéndez-Pidal, e que podemos identificar inclusive nas palavras de Luis Guarner no prólogo da edição do CMC de 1973, que é aqui utilizada.

Essa característica de verossimilhança histórica suscitou também os debates em torno da datação da composição. O manuscrito mais antigo do qual temos conhecimento data de 1207, transcrito pelo copista Per Abbat, data e atribuição que conhecemos graças ao *explicit*¹² da única cópia que chegou até nós, o chamado Códice de Vivar, que por sua vez é datado de meados do século XIV¹³. No entanto, existem indícios de que o manuscrito perdido de Per Abbat fosse também uma cópia de outro manuscrito pré-existente (Montaner Frutos, 2018, p. 52), existindo, portanto, múltiplas versões manuscritas do CMC em circulação ao longo do século XIII. Além do Códice de Vivar, o conteúdo dessas versões perdidas do CMC também sobreviveu através das versões proseadas nas já mencionadas crônicas alfonsinas de finais do século XIII. A existência dessas versões indica que o conteúdo do *Cantar* era amplamente conhecido e difundido em Castela já no século XIII, possivelmente existindo na tradição oral desde finais do século XII.

A autoria do *Cantar*, no entanto, permanece desconhecida, o que abre possibilidades para diversas hipóteses. No segundo tomo da extensa pesquisa baseada em sua transcrição paleográfica do Códice de Vivar, os paleógrafos Timoteo Riaño Rodríguez e Maria del Carmen Gutiérrez-Aja atribuem a autoria do CMC ao próprio Per Abbat, e, com base nos indícios linguísticos, geográficos e históricos da narrativa, teorizam sobre sua possível identidade, defendendo que se trata de um clérigo oriundo da Extremadura Oriental Castelhana “que desempenhou sua missão em Fresno de Caracena, a uns doze quilômetros ao sul de San Esteban de Gormaz, por volta do ano de 1220” (Riaño Rodríguez; Gutiérrez-Aja, 2006, p. 358, tradução minha)¹⁴. Por outro lado, temos trabalhos como o de Dolores Oliver

¹² “Quien escriuió este libro del dios parayso amen./Per abbat le escriuió enelmes de mayo./En era de mill , CC , XLV annos.” (CMC, v. 3731-3733). O ano de 1245 da Era Hispânica mencionado no verso corresponde ao ano de 1207 no calendário gregoriano.

¹³ Existem controvérsias acerca desta datação: ainda que seja a mais aceita atualmente, como nos mostra o trabalho de Frutos (2018), a minuciosa análise paleográfica e linguística de Riaño Rodríguez e Gutiérrez-Aja propõe que o Códice de Vivar tenha sido transcrito entre 1227 e 1235, *cf.* Riaño Rodríguez; Gutiérrez-Aja, 2003 e 2006.

¹⁴ No original: que desempeñó su misión en Fresno de Caracena, a unos 12 km al S de San Esteban de Gormanz, por el año 1220.

Pérez (2008), que levanta a hipótese do CMC ter sido escrito a pedido do próprio Rodrigo Díaz, entre 1094 e 1096, pelo poeta e jurista andaluzino Al-Waqqasi, existindo assim um manuscrito árabe perdido que teria sido difundido em diferentes versões na tradição oral até ser transcrito em castelhano por Per Abbat, na versão que conhecemos. Tal hipótese foi duramente criticada por Molina e Montaner Frutos (2010), que apontaram uma série de inconsistências históricas e falhas metodológicas no trabalho de Oliver Pérez. Ainda assim, a incerteza sobre a identidade do(s) poeta(s) continua a alimentar hipóteses sobre suas possíveis origens ou influências árabes.

Tendo contextualizado brevemente os principais debates historiográficos envolvendo o CMC, podemos começar a compreender sua especificidade enquanto um cantar de gesta. Os cantares de gesta são obras épicas em verso, produzidas sobretudo nas regiões da França e Península Ibérica entre os séculos XI e XIII, que tratam dos grandes feitos e das façanhas de grandes heróis. Reproduzidos através do canto por jograis (artistas performáticos itinerantes ou locais)¹⁵, os cantares de gesta são manifestações literárias essencialmente populares, que possivelmente já eram amplamente difundidos na tradição oral antes de sua transcrição nos manuscritos que sobreviveram até nossos dias.

Erica Janin destaca como elementos comuns desse subgênero épico: a presença de um inimigo externo portador de uma identidade distinta, a exaltação das virtudes (tanto morais quanto guerreiras) do herói, uma situação de humilhação inicial e a conquista (ou reconquista) da honra. O herói também tem como características o temperamento forte, a virilidade e a jovialidade, além de apresentar elementos de um favorecimento ou proteção divina (que se manifestam na narrativa como milagres, intervenções de santos, sonhos premonitórios, revelações proféticas, etc.), demarcando sua superioridade enquanto guerreiros cristãos (Janin, 2023, p. 94). Na maioria dos cantares de gesta, o herói é um membro da alta nobreza, seja um nobre de grande prestígio na corte e de grande estima para o rei, seja o próprio rei, como vemos nos casos de Fernán González, Guilherme d'Orange, Rolando ou Carlos Magno. Através dessas figuras, os cantares de gesta manifestam um forte caráter, explícito ou não, de celebração dos valores feudais (Alfaro, 2022, p. 117), enaltecendo as demonstrações de honra e respeito entre vassalos e senhores e condenando as digressões desses ideais.

¹⁵ Para mais informações sobre os jograis, suas especialidades e seu papel na sociedade medieval, cf. Martín Baños, 2006.

A temática mais recorrente nas gestas românicas é a das façanhas dos heróis da nobreza cristã nas batalhas contra os pagãos e os muçulmanos. Tais manuscritos começam a aparecer justamente no contexto das Cruzadas e das ocupações almorávida e almóada na Península Ibérica, e frequentemente apresentam um caráter que reforça uma narrativa de guerra santa, destacando a superioridade cristã e retratando os muçulmanos como principais antagonistas. É o que podemos ver nas famosas gestas da Matéria de França¹⁶, como a *Chanson de Roland* ou o *Cantar de Roncesvalles*, que narram os feitos dos nobres carolíngios nas batalhas que impediram o avanço dos muçulmanos para além dos Pirineus.

Se, por um lado, o contexto das Cruzadas e do acirramento dos conflitos entre reinos cristãos e muçulmanos na Península Ibérica se traduziu na expressiva maioria dos cantares de gesta como uma narrativa de guerra santa, demarcando claramente o antagonismo dos muçulmanos e os retratando como violentos e infiéis, ao passo que exaltam as figuras de nobres cristãos, no *Cantar de Mio Cid* podemos perceber uma perspectiva diferente: não apenas os muçulmanos são retratados de uma forma muito mais multifacetada a depender do contexto e do papel que cumprem na narrativa, como parecem também não ser os principais antagonistas da história.

Esse caráter complexo dos personagens muçulmanos é apenas uma das características peculiares que fazem o CMC se destacar entre os cantares de gesta de sua época: como mencionado anteriormente, a própria proximidade temporal, a verossimilhança dos fatos narrados e a precisão topográfica e jurídica são características singulares do CMC em comparação com as demais gestas românicas. Além disso, a figura do protagonista por si só apresenta uma série de peculiaridades: El Cid é um herói maduro e de temperamento moderado, já perto dos seus cinquenta anos de idade, em oposição ao arquétipo mais comum do herói jovem e impulsivo; é um herói da baixa nobreza que se encontra exilado pelo seu rei, ao contrário dos prestigiosos nobres carolíngios; e, acima de tudo, é um herói conhecido por atuar a serviço dos senhores de taifas muçulmanos, agregando inclusive soldados muçulmanos às suas hostes ao longo de sua trajetória. Outra característica interessante é a importância do dinheiro e da conquista de territórios como meio de garantia das condições básicas de subsistência e possibilidade de ascensão social. Talvez a mais intrigante, porém, seja o evidente antagonismo dos membros da alta nobreza, representados nas figuras dos

¹⁶ Tradição literária medieval com a maior abundância de cantares de gesta preservados, cujas temáticas focam majoritariamente nos feitos dos nobres ligados à dinastia carolíngia e do próprio Carlos Magno. Para mais informações sobre as gestas francesas, cf. Bautista Pérez, 2003.

infantes de Carrión, do Conde de Barcelona e de García Ordóñez — este último é nominalmente apresentado como *inimigo* do Cid.

O que também fica evidente no CMC é uma percepção da fronteira como um espaço muito mais permeável do que rígido, seja por seu caráter instável e em constante movimento naquele período, seja pela heterogeneidade das populações de ambos os lados, como explica Piñero Valverde:

Nos territórios cristãos habitavam também muçulmanos (chamados de mudéjares). E sob domínio muçulmano, além dos árabes e dos berberes, havia também habitantes de origem cristã que conservaram sua religião (moçárabes) e outros, que se converteram ao Islã (os muladis). De ambos os lados da fronteira viviam, além disso, comunidades de judeus. Enfim, a partir do século XI se intensificou a entrada de populações vindas de fora da Península: cristãos francos e muçulmanos norte-africanos. (Piñero Valverde, 2010, p. 41).

Essa especificidade da relação entre diferentes culturas na Península Ibérica é um ponto de partida para entender algumas das “estranhezas” do CMC em relação à outros textos épicos de sua época, como: a relação respeitosa e, por vezes, até amistosa do herói para com os muçulmanos, com demonstrações de respeito e honra mesmo nos momentos de conflito; as influências da poesia, da crônica, do léxico e das tradições árabes na narrativa do *Cantar*, observadas por Epalza (1991) e, mais recentemente, por Mehrez (2018); além da própria origem árabe do epíteto do herói, Cid, que demonstra o reconhecimento e respeito que este aparentemente teria entre os muçulmanos.

Fletcher (2002, p. 13) pontua que não há registro escrito deste epíteto sendo usado como título oficial ainda durante a vida do herói, no entanto, argumenta que provavelmente já era chamado assim por seus seguidores, sendo a primeira fonte conhecida que se refere a ele desta maneira datada de 1147, menos de cinquenta anos após sua morte. Há também debate sobre a origem etimológica do epíteto: embora seja mais comumente associado à palavra árabe *sayyid* (ou *sidi* na forma dialetal andalusina), significando “senhor”, Epalza defende que a origem estaria no título de “leão”, do árabe andalusino *sid*, atribuído à chefes militares árabes, antes de ser associado ao arabismo mais conhecido pelos cristãos, *sidi* “senhor” (Epalza, 1991, p. 121).

Esses são alguns dos indícios que nos permitem pensar uma certa fluidez das relações entre os cristãos e muçulmanos da fronteira idealizada pela fonte, onde o *outro* não é necessariamente um *outro* enquanto uma negação do *eu*, pelo contrário: o que percebemos ao ler o *Cantar* é que o antagonismo está muito mais centrado em figuras da alta nobreza cristã do que nos muçulmanos propriamente, estes parecem no máximo estar relegados a um papel

de meios para a obtenção de um fim — a glória e redenção do herói através das vitórias em batalha e da conquista de territórios.

Tal característica tem sido trabalhada por Alfaro (2022), que discute a intencionalidade política do poeta em retratar os membros da alta nobreza como os algozes da história, ao passo que a figura heróica, El Cid, é ele próprio um membro da baixa nobreza, que se encontra numa situação marginal e conquista, por mérito próprio, a ascensão estamental ao longo de sua trajetória. O autor argumenta que, ao realçar as virtudes do herói de tal maneira que ofuscam até mesmo as do rei, a fonte parece sugerir uma alternativa à rigidez da estrutura estamental, mostrando à população de Castela que existiam mudanças acontecendo, e que era necessário que fossem conhecidas. Nesse sentido, acrescenta que o copista (e possível autor) Per Abbat, enquanto clérigo, estaria se dirigindo aos baixos nobres e às ordens clericais, buscando defender os interesses do seu monastério (Alfaro, 2022, p. 118-119).

Por outro lado, Couto argumenta que Alfonso VIII, tendo esbarrado numa realidade social e política castelhana que o impedia de consolidar suas pretensões expansionistas, estaria se aproveitando da esfera de poder clerical para disseminar, de maneira camuflada, seu discurso político. Nessa perspectiva, a autora defende que, por trás do discurso enunciado por Per Abbat através da divulgação do CMC, estaria a Instituição Eclesiástica, que teria interesses em comum com a monarquia ao reproduzir tal narrativa (Couto, 2019, p. 51-52).

A partir das análises desses autores, podemos perceber a coexistência de várias camadas no que diz respeito às possíveis intencionalidades por trás da preservação e divulgação do CMC, que não necessariamente são contraditórias, mas sim podem apontar para as diferentes funções que esta fonte assume a depender do contexto. Além de uma intencionalidade política, seja de questionar a rigidez estamental, seja de buscar uma conciliação entre o poder monárquico e determinados estamentos da sociedade, há também indícios da intencionalidade do poeta em divulgar e enaltecer uma convivência fronteiriça pautada na harmonia e nas relações diplomáticas entre cristãos e muçulmanos, como observa Piñero Valverde (2010, p. 69) ao analisar os versos sobre as cidades de Medinaceli e Molina e a hospitalidade do personagem muçulmano Abengalbón, senhor de Molina que demonstra sua lealdade e amizade para com o Cid em diversos momentos da narrativa, inclusive defendendo-o da conspiração dos seus genros, os infantes de Carrión e, posteriormente, acolhendo as filhas do herói após serem violentadas pelos mesmos, como veremos em maior detalhe no próximo capítulo.

O fato do *Cantar* ter repercutido em tamanhas proporções (sendo reproduzido tanto nos âmbitos populares quanto cortesãos) e se tornado um cânone da história e da identidade espanhola sugere que, ainda que não inteiramente factual, tal representação das relações entre cristãos e muçulmanos não era de todo contraditória, e estava, ao menos, no horizonte de possibilidades da sociedade castelhana do século XIII.

Afinal, as demonstrações de amizade do Cid para com os muçulmanos não se limitam a Abengalbón, nem são uma exclusividade do CMC: sabe-se que o guerreiro esteve a serviço de Al-Muqtadir, senhor da taifa de Zaragoza, durante seu primeiro exílio, entre 1081 e 1086 (Fletcher, 2002, p. 171), e que foi possivelmente durante este período que sua fama como *Cid* e *Campeador*¹⁷ se espalhou entre cristãos e muçulmanos. Sendo assim, evidências da colaboração de Rodrigo com os muçulmanos aparecem em uma variedade de fontes¹⁸, tanto cristãs quanto árabes, como nos mostram importantes trabalhos como os das pesquisadoras Maria Jesús Viguera Molins (2000), Paulina López Pita (2002) e Alinde Kühner (2021).

De fato, não era incomum no contexto em questão que guerreiros cristãos prestassem serviços aos reinos muçulmanos e vice-versa (Fletcher, 2002, p. 182 e p. 278), ou seja, havia um substrato que possibilitou a narrativa do CMC criar raízes no imaginário castelhana. No entanto, como mencionado anteriormente, o manuscrito do *Cantar* data de um momento de acirramento das tensões entre as potências muçulmanas e cristãs peninsulares, que logo assumiria contornos de guerra santa com a iminência da Batalha das Navas de Tolosa. Nesse contexto, a própria figura de Rodrigo Díaz de Vivar enquanto um herói castelhana parece controversa e ambígua por si só, para além das idealizações ainda mais contraditórias do CMC. Para compreendermos essas contradições, damos sequência à análise dos versos da fonte.

¹⁷ Campeador é a forma românica do título em latim *campi doctor*, que aparece em uma série de textos latinos que relatam os feitos de Rodrigo, aludindo à sua maestria nas batalhas campais (Fletcher, 2002, p. 158).

¹⁸ É evidente, porém, que nem todas retratam Rodrigo de uma forma positiva, especialmente as fontes árabes que tratam da tomada de Valência, dentre as quais destaca-se a *Exposição Clara da Tragédia Desastrosa*, obra escrita pelo valenciano Ibn ‘Alqama pouco antes da morte de Rodrigo, em 1099, que relata a tomada da cidade pelo guerreiro cristão e seu governo no período que se sucedeu, retratando-o como um tirano cruel. Para mais detalhes sobre essas outras perspectivas, cf. Molins, 2000; Pita, 2002 e Quesada, 2022.

3. IMAGENS CONSTRUÍDAS, EXPERIÊNCIAS ENTRELAÇADAS: OS MOUROS DO CMC

De forma a compreender a relevância do CMC e o que suas idealizações podem representar em termos das relações entre cristãos e muçulmanos no contexto ibérico de 1207, a análise desenvolvida no presente capítulo se debruça sobre os versos relativos aos personagens muçulmanos em quatro momentos da narrativa, nos quais é possível identificar a presença de quatro idealizações distintas, que nomeamos aqui nos termos da própria fonte, a saber: o mouro vassalo, o mouro amigo, os mouros e mouras da fronteira e os mouros de além-mar.

É interessante observar a ausência completa do termo “inimigo” sendo utilizado pela fonte para se referir aos muçulmanos com os quais El Cid entra em conflito em diversas ocasiões, seja na fronteira, seja em Valência, seja nos conflitos contra as tropas Almorávidas. Embora o termo *enemigo* de fato exista no manuscrito, ele somente é empregado para se referir aos *ricos hombres* cristãos (particularmente ao conde García Ordóñez) que difamaram Rodrigo para o rei Alfonso VI, causando seu exílio (CMC, v. 9, 1836 e 2998). Por essa razão, ao invés de criarmos uma categoria única para os mouros “inimigos” ou “adversários”, optamos por selecionar dois entre os diversos momentos de conflito entre El Cid e os muçulmanos para analisar como esses sujeitos são retratados em cada ocasião, buscando perceber justamente como, mesmo quando retratados em oposição ao herói, a percepção da fonte sobre os muçulmanos não é homogênea, e nem necessariamente negativa.

Assim, a partir da abordagem da hermenêutica imaginativa, tais idealizações serão aqui utilizadas como categorias de análise para compreender como os sujeitos muçulmanos são percebidos pela fonte a depender de sua origem, posição estamental e/ou relação com o herói, bem como identificar os entrelaçamentos transculturais que se manifestam através dessas idealizações em sua relação com os personagens cristãos, subsidiando assim as discussões a serem desenvolvidas no capítulo final.

3.1. O MOURO VASSALO

A primeira categoria que analisaremos apresenta algumas limitações para uma abordagem hermenêutica em relação às demais: ela se refere especificamente ao senhor da taifa de Sevilha, Almutamiz, cuja aparição se dá no fólio inicial do CMC, que está faltando no

Códice de Vivar. O conteúdo desta passagem é conhecido graças às versões proseadas do CMC da *Crónica de Veinte Reyes* e da *Estoria de España* do reinado de Alfonso X, na segunda metade do século XIII, que por sua vez se baseiam em um manuscrito similar ao utilizado pelo copista do Códice de Vivar. O acontecimento descrito aparece também em uma série de outros documentos cidianos, como a *Historia Roderici* (“História de Rodrigo”), *Carmen Campidoctoris* (“Canção do Campeador”) e a antologia do cronista e historiador andalusino Ibn Bassam, *al-Dhakhīra fī mahāsin ahl al-Jazīra* (“Tesouros sobre as virtudes do povo da Península”) (Fletcher, 2002, p. 131 e 177), o que o torna um dos eventos mais bem documentados da história cidiana.

Sendo assim, consideramos pertinente a análise desta passagem, não apenas por ser o primeiro contato entre muçulmanos e cristãos que é retratado pelo CMC, mas também pela imagem que ela constrói das dinâmicas de párias e vassalagem entre reinos cristãos e taifas, importante para ilustrar o contexto discutido no primeiro capítulo. Assim, guardadas as devidas proporções, a análise desta passagem terá como aporte, além do livro *Poema de Mio Cid* de 1973, que a incorpora, também a edição de 1906 da *Estoria de España*, publicada por Ramón Menéndez-Pidal sob o título de *Primera Crónica General de España*.

A passagem em questão dá início ao *Cantar Primero* do CMC, relatando os acontecimentos que levaram El Cid ao exílio. Enviado pelo rei Alfonso VI para cobrar párias ao senhor da taifa de Sevilha, Almutamiz, Rodrigo se vê no meio de um conflito entre este e o senhor da taifa de Granada, Almudafar¹⁹, que a PCGE descreve como sendo “grandes inimigos” à época. Com Almudafar estavam os *ricos hombres* de Castela: o conde García Ordóñez, Diego Perez, Fortún Sánchez (genro do rei García de Navarra) e seu irmão, López Sánchez. Quando Rodrigo toma conhecimento das intenções de Almudafar e dos nobres castelhanos de atacar Sevilha, lhes envia cartas suplicando que não o fizessem:

Ruy Díaz, o Cid, quando soube que assim vinham contra o rei de Sevilha, que era vassalo e devedor do rei dom Afonso, seu senhor, tomou-lhe mal e muito lhe pesou, e enviou a todos cartas de pedido para que não fossem contra o rei de Sevilha nem lhe destruíssem suas terras pela obrigação que tinham com o rei dom Afonso (e se, apesar de tudo, assim o quisessem fazer, soubessem que não poderia estar o rei dom Afonso sem ajudar a seu vassalo, que seu tributário era) (PMC, 1973, p. 26, tradução minha)²⁰.

¹⁹ Alcinha de Abd Allah ibn Buluggin, emir de Granada entre 1073 e 1090. Cf. Buluggin, 1986.

²⁰ No original: Ruy Díaz el Cid, cuando supo que así venían contra el rey de Sevilla, que era vasallo y pechero del rey don Alfonso, su señor, túvolo mal y mucho le pesó, y envié a todos cartas de ruego para que no fuesen contra el rey de Sevilla ni le destruyeran sus tierras por la obligación que tenían con el rey don Alfonso (y si, a pesar de todo, así lo quisieran hacer, supiesen que no podía estar el rey don Alfonso sin ayudar a su vasallo, pues que su pechero era).

Neste trecho, podemos observar algumas das questões discutidas no primeiro capítulo acerca das dinâmicas de párias e vassalagem no período de taifas. Em primeiro lugar, temos o papel dos nobres cristãos na mediação das relações de párias com os reinos taifas. Como explica Hilda Grassotti (1978, p. 55), existiam vários meios através dos quais a cobrança e pagamento das párias eram efetivados: por vezes, o próprio rei cristão se dirigia com seu exército até a capital da taifa para exigir o pagamento de uma quantia anual sob ameaça de uma invasão; por outras, o monarca enviava delegações formadas ora por figuras influentes da sua corte, ora por chefes militares de fortalezas fronteiriças submetidas ao seu reino, liderando um contingente de soldados para cobrar as párias das taifas devedoras e/ou atender ao chamado destas por apoio militar, seja para se defender de levantes internos ou ataques de vizinhos, seja para empreender um ataque contra outro reino. Nesse sentido, temos, por um lado, Rodrigo sendo enviado como representante de Alfonso VI para cobrar as párias de Sevilha, e por outro, García Ordóñez e seus companheiros sendo enviados à Granada possivelmente com o mesmo fim, e acabando por se envolver na inimizade entre os governantes muçulmanos.

Em segundo lugar, temos a questão da percepção e justificação do sistema de párias de acordo com ambos cristãos e muçulmanos. Como vemos nas palavras da própria fonte ao se referir ao senhor de Sevilha como “vasallo” e “pechero”²¹ de Alfonso VI, para os cristãos estava implícita a relação de vassalagem e o caráter de tributo das párias exigidas aos senhores de taifas. No entanto, para os muçulmanos essa relação trazia consigo uma amarga contradição. Mikel de Epalza explica o fundamento político e teológico por trás do rechaço dos juristas islâmicos em considerar os pagamentos aos cristãos como “tributos”:

Com efeito, a tributação é a própria manifestação da soberania política no Islã. Somente podem exigi-la as autoridades muçulmanas. É a primeira coisa que impõem ao conquistar terras cristãs ou simplesmente não muçulmanas [...] Seria, portanto, ir contra a ordem política e teologicamente regada pelo Islã que sejam os muçulmanos os que tenham que pagar aos cristãos. Segundo o grande teólogo cordobês do século XI, Ibn-Hazm de Córdoba, um dos maiores crimes de uma autoridade muçulmana é obrigar aos muçulmanos que paguem impostos como aqueles que tem que pagar os cristãos ‘submetidos’ (Epalza, 1991, p. 109, tradução minha)²².

²¹ “Tributário” ou “devedor” em castelhano.

²² No original: en efecto, la tributación es la manifestación misma de la soberanía política en el Islam. Sólo pueden exigirlo las autoridades musulmanas. Es lo primero que imponen al conquistar unas tierras cristianas o simplemente no-musulmanas [...] Sería, por tanto, ir contra el orden político teológicamente imperado por el Islam el que sean los musulmanes los que tengan que pagar a los cristianos. Según el gran teólogo cordobés del siglo XI Ibn-Hazm de Córdoba, uno de los crímenes mayores de una autoridad musulmana es obligar a los musulmanes a pagar impuestos como los que tienen que pagar los cristianos “sometidos”.

Como forma de contornar tal dilema político e teológico e justificar o pagamento aos cristãos de forma que não se assemelhe a um tributo que infrinja a lei islâmica ou tire a legitimidade do governante muçulmano, os senhores de taifa passaram a considerar essa relação como “pagamentos militares”, de natureza similar às dinâmicas de contratação de mercenários, já existentes desde os primeiros séculos da ocupação islâmica na Península, argumentando que se tratavam de “gastos de paz”, justificativa que não infringia os princípios do Corão e nem pressupunha relações de vassalagem, simplesmente uma quitação de dívidas por serviços militares prestados pelos exércitos cristãos (Epalza, 1991, p. 111-112).

Em terceiro lugar, temos a questão das obrigações de vassalagem propriamente ditas: Rodrigo, tendo em vista os interesses de seu senhor (e, portanto, as suas próprias obrigações enquanto vassalo) e as obrigações mútuas entre Sevilha e Castela, se prontifica a prestar a ajuda devida ao reino taifa, mesmo que isso significasse combater seus próprios conterrâneos. Fletcher pontua que não era bem visto pela corte de Castela que homens do rei se envolvessem em rixas entre os muçulmanos, no entanto, acrescenta que tais situações tendiam a acontecer no regime de párias, não sendo motivo de grandes comoções (Fletcher, 2002, p. 176).

Finalmente, temos a questão das disputas entre os reis de taifas: como vimos anteriormente, o período vivido por Rodrigo Díaz é marcado pelas disputas territoriais entre os recém estabelecidos reinos taifas, com conflitos endêmicos e limites territoriais em constante movimento. A inimizade entre Almutamiz e Almudafar apresentada pelo CMC parece representar justamente essa situação, onde Almudafar avança sobre as terras sevilhanas e se encontra com as tropas lideradas por El Cid na cidade de Cabra, supostamente território sevilhano²³. A fonte traz então a descrição da batalha, que resultou em uma grande mortandade do lado do senhor de Granada e a captura dos nobres castelhanos.

E nesta batalha o Cid aprisionou ao conde dom García Ordóñez, a quem arrancou uma mecha da barba, e a outros muitos cavaleiros e a tanta gente que não se podia contar; e o Cid os teve aprisionados por três dias e logo soltou-os a todos. Quando os teve presos, mandou aos seus que recolhessem os bens e as riquezas que ficaram no campo, e logo voltou o Cid com toda sua companhia e com todas suas riquezas em busca de Almutamiz, rei de Sevilha, para dar a ele e a todos seus mouros quanto reconhecessem que era seu, e ainda quanto quisessem tomar do demais. E desde ali em adiante chamaram mouros e cristãos a este Ruy Díaz de Vivar o Cid Campeador, que quer dizer batalhador. Almutamiz deu-lhe então muitos bons presentes e as

²³ Fletcher chama a atenção para a incerteza sobre os limites entre os territórios de Sevilha e Granada neste período, dada a situação de conflito constante, e considera que Cabra poderia estar sob o poder de Granada, sendo assim o conflito em questão um ataque de Sevilha à Granada, e não o contrário. Cf. Fletcher, 2002, p. 176.

párias que havia ido cobrar... E voltou o Cid com todas as suas párias em busca do rei dom Afonso, seu senhor (PMC, 1973, p. 27, tradução minha)²⁴

Neste trecho podemos perceber um contraste interessante: de um lado, temos a humilhação dos nobres cristãos representados por García Ordóñez, que tem uma mecha de sua barba cortada e é mantido preso por três dias, evento que daria origem à inimizade que levaria Rodrigo ao exílio. De outro, temos a demonstração de respeito e generosidade de Rodrigo para com Almutamiz, que lhe renderia não apenas a gratidão do rei sevilhano, mas também a admiração dos muçulmanos de Sevilha e a suposta origem da sua alcunha de Cid Campeador, destacando tanto sua atuação em batalha, quanto sua iniciativa de priorizar a Almutamiz e seus homens os espólios de guerra.

A devolutiva de Almutamiz ao dar “muy buenos regalos” ao Cid, além das párias que devia à Castela, mais do que um gesto espontâneo de gratidão pela atuação do guerreiro cristão, parece ser uma alusão à estratégia adotada pelos senhores de taifas para pagar aos cristãos sem infringir a lei islâmica: através de presentes.

Seu caráter formalmente voluntário e livre lhes fazem aparentemente diferentes dos impostos obrigatórios. Esses “presentes” de um súdito ao soberano se veem correspondidos por outros presentes luxuosos deste ao seu súdito — vestidos, armas, jóias, animais, etc. —. As crônicas estão cheias de detalhes vistosos deste tipo que na realidade pretendem encobrir autênticas relações tributárias (Epalza, 1991, p. 112, tradução minha)²⁵.

A imagem do mouro vassalo, representada no CMC por Almutamiz, é um dos indícios de que os conflitos peninsulares não estavam limitados a disputas de caráter cultural ou religioso entre cristãos e muçulmanos, mas eram antes orientados pelas obrigações estabelecidas a partir de tratados, alianças e do sistema de párias. Nesse sentido, Almutamiz representa uma elite muçulmana peninsular que estava incluída nas dinâmicas políticas dos reinos cristãos, e a forma com que o CMC manifesta essa percepção das relações de párias, destacando sobretudo o respeito mútuo entre Almutamiz e seus credores cristãos (ainda que não deixe de demarcar a sua condição de vassalo), parece simbolizar uma tentativa de diálogo

²⁴ No original: Y en esta batalla apresó el Cid al conde don García Ordóñez, a quién arrancó un mechón de la barba y a otros muchos caballeros y a tanta gente que no podría contarse; y túvolos el Cid apresados tres días y luego los soltó a todos. Cuando los hubo preso mandó a los suyos recoger los bienes y las riquezas que quedarán en el campo, y luego tornóse el Cid con toda su compañía y con todas sus riquezas en busca de Almutamiz, rey de Sevilla, para darle a él y a todos sus moros cuanto reconocieron que era suyo, y aun cuanto quisieran tomar de lo demás. Y desde allí en adelante llamaron moros y cristianos a este Ruy Díaz de Vivar el Cid Campeador, que quiere decir batallador. Almutamiz dióle entonces muy buenos regalos y las parias que había ido a cobrar... Y volvióse el Cid con todas sus parias en busca del rey don Alfonso, su señor.

²⁵ No original: su carácter formalmente voluntario y libre les hacen aparentemente diferentes de los impuestos obligatorios. Esos “regalos” de un súbdito al soberano se ven correspondidos por otros regalos lujosos de éste hacia su súbdito — vestidos, armas, joyas, animales, etc —. Las crónicas están llenas de detalles vistosos de ese tipo que en realidad pretenden encubrir auténticas relaciones tributarias.

por parte de Castela com as elites muçulmanas peninsulares remanescentes no contexto do século XIII, tentativa que se faz ainda mais evidente na imagem do personagem que analisaremos a seguir.

3.2. O MOURO AMIGO

Talvez o aspecto mais interessante do CMC no que diz respeito às relações entre cristãos e muçulmanos seja a atuação do personagem Abengalbón. Assim como Almutamiz, Abengalbón pertence a uma elite muçulmana, sendo alcaide (governante militar) da cidade de Molina, situada próxima à fronteira central entre as taifas de Toledo e Zaragoza e o reino de Castela. Diferentemente do rei sevilhano, no entanto, Abengalbón não é apenas um vassalo, mas antes um amigo pessoal de El Cid, que desempenha um importante papel na narrativa, como veremos em seguida.

É importante salientar, no entanto, que a ideia de “amigo” no medievo era um tanto diferente da nossa concepção atual: como explica Marcella Lopes Guimarães em seu panorama sobre a questão, a influência da obra *De Amicitia* de Cícero nas cortes da Europa ocidental a partir do século XIII foi um importante precedente para o desenvolvimento da ideia de amizade como uma relação que parte de um impulso espontâneo, dotado de “um particular sentido de amor”, que não espera favores em troca, ainda que se confirme também através destes (Guimarães, 2011, p. 135), sendo, portanto, um tipo de relação contrastante com as relações de vassalagem e linhagem predominantes durante o medievo, que por sua vez pressupõem a concessão de benefícios. No entanto, a autora pontua que, apesar da popularidade que o elogio ciceroniano à amizade adquiriu, dois de seus aspectos entraram em contradição com o contexto tardo-medieval: as afirmações de que a amizade tem vantagem sobre o parentesco, e de que a amizade iguala o superior ao inferior (Guimarães, 2011, p. 138). Nesse sentido, essa concepção de amizade é apropriada e ressignificada em parte da Europa no período tardo-medieval, acabando por se transformar num instrumento de manutenção do poder monárquico e de mediação das relações deste com a nobreza, enfatizando algumas das virtudes exaltadas por Cícero como a lealdade e a franqueza de maneira a fortalecer os laços entre o soberano e seus conselheiros, ao passo que rejeita outras menos favoráveis para a manutenção das relações cortesãs.

Assim, na concepção tardo-medieval de amizade, os sentimentos de amor e lealdade se fundem ao respeito aos laços e às obrigações vassálicas e linhagísticas, tornando-se

sinônimos (Guimarães, 2011, p. 142). Podemos perceber ecos dessa concepção na relação entre Abengalbón e El Cid que veremos a seguir na narrativa do *Cantar*, onde, embora exista de fato um sentimento genuíno de afeto e lealdade, também está clara a distinção de poder entre os dois através de uma implícita relação de párias, que é apresentada pelo CMC nos favores e/ou serviços prestados por Abengalbón a El Cid e aos seus. Além de demarcar a superioridade hierárquica de El Cid em relação a Abengalbón, a concepção de “amigo” atribuída a este pelo CMC também não vai tão longe ao ponto de concordar com a afirmação ciceroniana de que a amizade teria vantagem sobre o parentesco, uma vez que os aliados mais exaltados pelo *Cantar* ainda são aqueles que possuem algum grau de parentesco com o protagonista.

A primeira menção a Abengalbón no CMC se dá no *Cantar Segundo*, quando El Cid, tendo recém conquistado Valência, envia uma comitiva formada por Muño Gustioz, Pero Bermúdez, Martín Antolínez (seus parentes) e o bispo dom Jerônimo à Medina²⁶ para encontrar Minaya Álvar Fáñez, que havia sido enviado à Castela para levar presentes de Rodrigo para o rei Alfonso VI e solicitar que pudesse escoltar a esposa e as filhas do herói, que se encontravam no monastério de San Pedro de Cardeña, até Valência.

[...] cavalgai com cem ginetes, por se tendes que lutar
por terras de Albarracín primeiro haveis de passar
para chegar a Molina, que mais adiante está,
a que tem Abengalbón, que é bom amigo e de paz;
com outros cem cavaleiros ele vos acompanhará;
ide subindo até Medina o mais que possais andar,
e a minha mulher e minhas filhas com Minaya, que virão,
e pelo que me disseram, ali as podereis encontrar
(v. 1461-1468, tradução minha)²⁷.

Assim, Abengalbón é apresentado como — antes de senhor de Molina, antes de chefe militar, antes mesmo de *mouro* — o “amigo de paz” de El Cid, característica que permanecerá sendo enfatizada ao longo de todas as suas ações na narrativa, colocando-o num patamar inferior somente ao de homens como Álvar Fáñez e Martín Antolínez (ambos os quais tinham relações de parentesco com Rodrigo)²⁸ na estima do herói. A relação de vassalagem, implícita

²⁶ A Medina do CMC refere-se a atual cidade de Medinaceli, que na narrativa aparece como recém conquistada pelos castelhanos, sendo assim uma cidade fronteira. No entanto, Alfonso VI apenas conquista a cidade em 1104, após a morte do Cid, sendo, portanto, domínio muçulmano durante os eventos do *Cantar*. Sobre esse anacronismo da narrativa e sua possível função poética, cf. Piñero Valverde, 2010, p. 51-59.

²⁷ No original: [...] cabalgad con cien jinetes, por si tenéis que luchar;/por tierras de Albarracín primero habéis de pasar/para llegar a Molina, que más adelante está./la que tiene Abengalbón, que es buen amigo y de paz;/con otros cien caballeros él os acompañará;/id subiendo hasta Medina lo más que podáis andar,/y a mi mujer y mis hijas con Minaya, que vendrán,/y por lo que me dijeron, allí las podréis hallar,

²⁸ Para mais informações sobre as relações de parentesco entre El Cid e seus companheiros, cf. Rochwert-Zuili, 2002.

na garantia de Rodrigo para seus homens de que Abengalbón lhes acompanharia até Medina com mais cem cavaleiros, tem aqui um caráter de troca de favores entre amigos que alude tanto à perspectiva islâmica quanto à cristã, na medida em que confere à obrigação vassálica um caráter de espontaneidade. O aspecto político-econômico, portanto, não está ausente na relação de Cid com Abengalbón: embora o *Cantar* não entre em detalhes sobre a origem ou as condições de tal aliança entre os dois, diferente do caso de Almutamiz, cuja relação de vassalagem com Alfonso VI é bastante formal e claramente explicitada, a submissão de Molina às párias pelo Cid após a conquista de Alcocer é brevemente mencionada entre os versos 866 e 869.

À cidade de Daroca tributo lhe fez pagar
e o mesmo fez à Molina, que do outro lado está,
e à terceira, Teruel, que está do lado de cá;
em sua mão tem o Cid a Cella, a do canal
(v. 866-869, tradução minha)²⁹.

Diante disso, Epalza (1991, p. 112-116) defende que os versos relativos ao mouro amigo também apresentam a dimensão das trocas de favores e/ou serviços aparentemente espontâneos como forma a “disfarçar” relações de vassalagem que seriam de outra forma inadmissíveis para os muçulmanos, como vimos anteriormente em Sevilha. Ainda assim, como bem observa Alfonso Boix Jovaní, a estima que Abengalbón demonstra por Rodrigo vai mais além de meros deveres vassálicos: é movida por sentimentos de amizade e simpatia pelo Campeador e seus homens, sentimentos estes que são recíprocos (Jovaní, 2014, p. 36). Além disso, El Cid não apenas reconhece a autoridade de Abengalbón sobre a cidade de Molina³⁰, como parece não ver necessidade de conquistá-la, mesmo com sua posição estratégica e o botim que poderia oferecer aos cavaleiros cristãos (Piñero Valverde, 2010, p. 60).

Ao chegarem em Molina, os homens do Cid são recebidos com alegria e hospitalidade pelo mouro amigo:

O bom mouro Abengalbón, quando soube ao que vinham,
Saiu a recebê-los com um gozo singular:
“Vindes aqui os vassallos de meu amigo natural?
Sabei que vossa chegada grande alegria me dá.”
Muño Gustioz assim falou então, sem esperar:
“Meu Cid, que a vós saúda, pede que lhe socorrais
com cem bravos cavaleiros que sua escolta prestarão
a sua mulher e suas filhas, que agora em Medina estão;
quer que vades por elas, e logo aqui as tragais
e que até Valência, delas não havei de vos separar.”
Disse Abengalbón: “o farei, e de boa vontade.”

²⁹ No original: A la ciudad de Daroca tributo le hizo pagar/y lo mismo hizo a Molina que del otro lado está,/y la tercera, Teruel, que está al lado de acá;/en su mano tiene el Cid a Cella la del canal.

³⁰ Cf. CMC v. 1545.

Essa noite uma grande ceia a todos lhes mandou dar,
e na manhã seguinte começam a cavalgar;
o Cid lhe pediu cem homens, mas ele com duzentos vai
(v. 1477-1490, tradução minha)³¹.

Aqui o CMC destaca, além da hospitalidade de Abengalbón para com os guerreiros castelhanos ao lhes oferecer um grande banquete e descanso, também sua “boa vontade” em atender ao chamado do Cid, disponibilizando o dobro de forças militares que lhe haviam sido solicitadas. Nesse sentido, novamente percebemos um paralelo com a perspectiva islâmica, para a qual não apenas o gesto de dar “presentes” seria uma estratégia política, mas também a própria hospitalidade seria antes uma obrigação religiosa do que vassálica. Assim, a generosidade de Abengalbón demarca aqui não uma condição de submissão, mas antes o comportamento que seria esperado de um bom muçulmano de acordo com os próprios preceitos islâmicos.

A generosidade e simpatia do mouro amigo seguem sendo enfatizadas no seu encontro com a comitiva de Minaya em Medina (v. 1515-1533), na qual cumprimenta este com um abraço e um beijo no ombro “tal como é seu costume” e aceita seu convite amistoso para descansar e cear, prometendo devolver a gentileza em dobro dentro de três dias — promessa que cumpre ao passarem novamente por Molina a caminho de Valência:

Entrados são em Molina, vila próspera e povoada;
o bom mouro Abengalbón os atendia sem falta,
de tudo quanto quiseram, não careceram de nada,
e até mesmo as ferraduras o mouro as custeava.
A Minaya e às damas, Deus, e como as honrava!
Na manhã seguinte seguiram a cavalgada,
e até chegar a Valência, o mouro lhes acompanha;
do seu foi gastando, que deles não quis nada
(v. 1550-1557, tradução minha)³².

Nesta passagem, além de enaltecer a generosidade do senhor de Molina, o *Cantar* também destaca sua condição enquanto um senhor rico de uma cidade próspera e a importância de seu apoio financeiro para o protagonista, o que, por um lado, novamente alude às relações de párias, e por outro, mostra que tal apoio não era custoso ou prejudicial para o

³¹ No original: El buen moro Abengalbón, cuando supo a lo que van,/salióles a recibir con un gozo singular: “¿Venís aquí los vasallos de mi amigo natural?/Sabed que vuestra llegada gran alegría me da.”/Muño Gustioz así habló entonces, sin esperar: “Mío Cid, que a vos saluda, pide que les socorráis/con cien bravos caballeros que su escolta prestarán/a su mujer y sus hijas, que ahora en Medina están;/quiere que vayáis por ellas, y luego aquí las traigáis/y que hasta Valencia, de ellas no os habéis de separar”/Dijo Abengalbón: “Lo haré, y de buena voluntad”/Esa noche una gran cena a todos les mandó dar,/y a la mañana siguiente comienzan a cabalgar;/el Cid le pidió cien hombres, mas él con doscientos va.

³² No original: Entrados son en Molina, villa próspera y poblada;/el buen moro Abengalbón los atendía sin falta,/de todo cuanto quisieron, no carecieron de nada,/y aun las mismas herraduras el moro las costeaba./A Minaya y a las damas ¡Dios, y cómo las honraba!/A la mañana siguiente siguieron la cabalgada,/y hasta llegar a Valencia, el moro les acompaña;/de lo suyo fue gastando, que de ellos no quiso nada.

anfitrião, que o oferecia de boa vontade (Boix Jovaní, 2014, p. 37). Nesse sentido, novamente fica claro que a imagem de Abengalbón não representa no CMC uma relação de mera tolerância ou reconhecimento resignado da autoridade do grupo dominante mascarado de cortesia — se assim fosse, seria razoável que o *Cantar* ao menos mostrasse a desconfiança e o descontentamento dos habitantes de Molina com a presença dos guerreiros cristãos e com os gastos exacerbados de seu senhor com a recepção destes, mas não é o que acontece. Ainda que idealizada, essa imagem dialoga com uma realidade do século XIII que não só não a percebe como absurda, como parece reconhecer a sua necessidade no contexto de guerra que se aproxima.

Neste ponto, se encerra a primeira atuação de Abengalbón no CMC, tendo trasladado dona Jimena e as filhas do Campeador em segurança de Castela à Valência. O governante de Molina tornaria a aparecer, porém, no *Cantar Tercero*, novamente acolhendo as filhas do Cid, desta vez acompanhadas de seus noivos, os infantes de Carrión, que as levavam em direção às suas terras no reino de Leão, planejando uma emboscada para abandoná-las e fugir com o dote concedido pelo Cid. Após recebê-los com toda a pompa habitual, Abengalbón recebe de um de seus subordinados, que havia escutado a conversa dos infantes, a informação de que estes planejavam matá-lo e fugir com suas riquezas.

Aquele mouro Abengalbón era um mouro leal;
 com os duzentos que tem ia cavalgando já;
 enquanto jogavam com as armas, até os infantes vai,
 e isto que o mouro lhes diz muito os haverá de pesar
 “Se essas coisas eu não fizesse pelo meu Cid de Vivar,
 tal coisa haveria de fazer-vos que ao mundo desse que falar:
 devolveria as filhas ao Campeador leal,
 e vós em Carrión já não entraríeis jamais.
 Dizei-me, pois, o que vos fiz, cavaleiros de Carrión?
 Eu, servindo-vos, e vós, tramando minha perdição.
 Aqui vou-me de vós, que sois gente de traição.
 Irei-me com vossa licença, dona Elvira e dona Sol;
 pouco me importa o renome que têm os de Carrión,
 Deus o queira e ele o mande, que do mundo é o Senhor,
 que este casamento agrade ao Cid Campeador”
 (v. 2671-2685, tradução minha)³³.

Com isso, Abengalbón os deixa e retorna à Molina, sendo assim o primeiro a

³³ No original: Aquel moro Abengalbón era un moro leal;/con los doscientos que tiene iba cabalgando ya;/mientras jugaban las armas, hacia los infantes va./y esto que el moro les dice mucho les ha de pesar/“Si estas cosas yo no hiciera por mío Cid de Vivar,/tal cosa habría de haceros que al mundo diese que hablar:/devolvería las hijas al Campeador leal,/y vosotros en Carrión ya no entraríais jamás./Decidme, pues, ¿qué os he hecho, caballeros de Carrión?/Yo, sirviéndoos, y vosotros, tramando mi perdição./Aquí me voy de vosotros, que sois gente de traición./Me iré con vuestro permiso, doña Elvira y doña Sol;/poco me importa el renombre que tienen los de Carrión,/Dios lo quiera y él lo mande, que del mundo es el Señor,/que este casamiento sea grato al Cid Campeador”.

presentir a desgraça iminente das filhas do Cid, ainda que, por respeito à incumbência que lhe fora confiada pelo Campeador, se abstenha de intervir segundo sua própria vontade. Nesta ocasião, não apenas fica ainda mais evidente a sinceridade dos sentimentos de Abengalbón para com Rodrigo e sua família, como também se enfatiza o contraste de caráter entre o senhor mouro e os infantes cristãos, de maneira análoga (porém muito mais exacerbada) ao contraste que vimos anteriormente em Sevilla entre Almutamiz e o bando de García Ordóñez. Abengalbón receberia as filhas do Cid uma última vez, resgatadas por Álvar Fáñez e Pero Bermúdez após serem violentadas pelos infantes nos arredores de Corpes, novamente lhes oferecendo sua hospitalidade “de boa vontade, por amor a meu Cid” (v. 2880-2883).

Há debate sobre se Abengalbón de fato existiu, posto que não há menção semelhante nas crônicas, cristãs ou árabes, nem indícios de que tenha sido governante de Molina, que à época do Cid histórico era submetida à Valência, o que tornaria improvável sua aliança com o herói. Porém, se de fato se trata de um personagem fictício, a escolha deliberada do poeta por incorporá-lo como um dos principais aliados de Rodrigo se torna ainda mais curiosa. Como observa Piñero Valverde, mesmo que tudo não passe de ficção, o fato de tal imagem construída pelo CMC não ser considerada irreverente ou desprestigiada para o herói pela população cristã em geral e pelas autoridades eclesiásticas (que permitiam sua ampla divulgação), sugere que a ideia era não apenas aceitável, mas verossímil, isso se não desejável (Piñero Valverde, 2010, p. 63). A autora interpreta essa escolha como uma forma de “representar a lembrança de alguém com quem os ouvintes estavam familiarizados: o mouro generoso e benévolo, capaz de viver em concórdia com os cristãos” (Piñero Valverde, 2010, p. 68). Podemos entendê-la também como uma forma de demarcar simbolicamente o caráter de integração da fronteira, onde Molina representa uma fortaleza fronteiriça segura na qual as gentes do Cid encontrariam hospitalidade em meio ao território hostil, garantindo ao herói um caminho essencial para a manutenção de suas relações com Castela desde Valência (Epalza, 1991, p. 113), e Abengalbón representa, ao mesmo tempo, um amigo valioso e um governante muçulmano estratégico.

Além disso, mesmo que se trate de uma forma de mascarar relações de dependência e vassalagem, a escolha do poeta por dar mais destaque para a amizade e generosidade entre Abengalbón e Rodrigo do que para o caráter mais formal das relações de párias, como no caso de Almutamiz, nos coloca algumas questões. Primeiro, implica que a qualidade do senhor muçulmano enquanto amigo do herói se sobrepõe inclusive a sua condição de vassalo (lembremo-nos que ele não é chamado assim pela fonte em momento algum), o que poderia

servir aos interesses anteriormente mencionados de uma aproximação de Castela com a elite muçulmana peninsular do século XIII ao apresentar uma aliança entre cristãos e muçulmanos pautada não numa submissão destes frente aos primeiros, mas sim numa relação de amizade e benefícios mútuos — para os cristãos, apoio militar, financeiro e político; para os muçulmanos, autonomia sobre seus territórios e manutenção de suas formas de governança —, dialogando, portanto, com a justificação dos próprios muçulmanos sobre o sistema de párias.

A segunda questão é o destaque na virtude de El Cid, que é reconhecida no *Cantar* tanto por cristãos quanto por muçulmanos, e que portanto difere inclusive da condição do rei, sendo tão admirado e bem quisto entre os muçulmanos que não é percebido como uma ameaça, mesmo que tenha alguma superioridade hierárquica. A boa relação entre El Cid e os muçulmanos em momento nenhum coloca em cheque sua qualidade de bom cristão, pelo contrário — a imagem de El Cid é construída pelo *Cantar* de forma a ser simultaneamente um modelo de bom vassalo, bom senhor e bom cristão. Esse caráter benevolente do herói tornará a aparecer inclusive nos momentos de conflito, como veremos em seguida.

Podemos perceber que a imagem de Abengalbón nos revela diferentes matizes dos entrelaçamentos transculturais entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica: por um lado, temos seu caráter intencional/explicito no próprio papel que tal imagem exerce na narrativa no sentido de aludir à processos de integração e alianças típicos do período de taifas em finais do século XI; por outro, temos seu caráter implícito no fato de que a construção dessa imagem pela narrativa deixa transparecer uma mistura de percepções tanto cristãs quanto muçulmanas acerca de temas como a amizade, o sistema de párias, a hospitalidade e a lealdade que revela a presença e as interconexões entre essas diferentes influências no imaginário do poeta e de seus ouvintes.

3.3. OS MOUROS E MOURAS DA FRONTEIRA

No que concerne às relações beligerantes entre El Cid e os muçulmanos, é necessário justificar a escolha de selecionar os momentos da tomada de Alcocer e do ataque almorávida à Valência, conseqüentemente deixando de lado momentos igualmente relevantes, como o ataque a Castejón e a própria conquista de Valência: uma análise de cada um destes momentos resultaria insuficiente dentro do escopo limitado do presente trabalho, sendo mais vantajoso a seleção de alguns momentos-chave para uma análise mais aprofundada. As imagens dos

mouros da fronteira, representados pelos habitantes de Alcocer e suas redondezas, e dos mouros de além-mar, representados pelas forças almorávidas de Yusuf ibn Tashfin, são pertinentes para as questões levantadas neste trabalho por apresentarem o contraste mais acentuado no que diz respeito à percepção da fonte sobre os sujeitos muçulmanos. Se nos debruçarmos sobre os demais momentos de conflito na narrativa, observaremos que essa percepção é ainda mais multifacetada.

De todas as diversas situações de conflito narradas pelo CMC, a tomada da fortaleza fronteiriça de Alcocer e seu desfecho é talvez uma das mais decisivas para a jornada de El Cid no exílio. Este acontecimento do *Cantar Primero*, tal como o de Sevilha, é amplamente documentado nas crônicas e outras fontes da história cidiana anteriores ao CMC (ainda que com divergências de detalhes), além de possuir fortes indícios arqueológicos, como nos mostra a pesquisa de Francisco José Martínez García (1991), corroborada pela análise filológica e toponímica de Epalza (1991, p. 119-121).

Segundo o *Cantar*, El Cid e seus homens, já tendo percorrido diversas cidades desde sua entrada em território muçulmano e acumulado consideráveis vitórias em pequenas batalhas pelo caminho, chegam às redondezas de uma fortificação situada entre as cidades de Ateca e Terrer, na fronteira superior entre a taifa de Zaragoza e o reino de Castela, e montam acampamento em uma colina na outra margem do rio Jalón, onde permanecem por quinze semanas, intimidando aos habitantes do lugar, que começam a lhes pagar párias para que não ataquem, mas se recusam a entregar a fortaleza (v. 569-573).

Vendo que Alcocer não se rendia, Rodrigo planeja uma emboscada, fingindo recolher as tendas e bater em retirada por cansaço e falta de mantimentos. Os defensores de Alcocer então deixam o castelo e partem para o ataque, esperando derrotar com facilidade as tropas cristãs aparentemente fragilizadas e reaver os tributos cobrados. Com isso, El Cid ordena aos seus homens que os enfrentem e avancem em direção ao castelo desprotegido.

“Feri-los, meus cavaleiros, sem temor, com vossas lanças,
que com a mercê de Deus, nossa será a riqueza!”
(v. 597-598, tradução minha, grifo meu)³⁴.

[...] E os do Cid, sem piedade, aos mouros atacavam,
e em um reduzido espaço [de tempo] trezentos mouros matam.
Dando grandes gritos aqueles que estavam na cilada,
adiante saiam, em direção ao castelo retornavam
e com as armas nuas na porta paravam.
Logo chegaram os seus e se ganhou a batalha.
O Cid conquistou o castelo de Alcocer por essa manhã.

³⁴ No original: “¡Heridlos, mis caballeros, sin temor, con vuestras lanzas,/que la merced de Dios, nuestra será la ganancia!”.

(v. 604-610, tradução minha)³⁵.

Como observa Piñero Valverde (2010, p. 76-77), embora o CMC não esconda a violência do conflito, descrevendo os homens do Cid lutando “sem piedade” e deixando centenas de mortos, em momento nenhum vemos qualquer manifestação de aversão étnica ou religiosa em relação aos muçulmanos: este conflito, tal como a tomada de Castejón e as batalhas anteriores, é movido pela necessidade de mantimentos (especialmente água), de abrigo e de dinheiro para o pagamento dos soldados, como vemos na ênfase que Rodrigo dá aos ganhos financeiros da batalha em suas palavras de incentivo para suas tropas. Isso fica claro novamente no destaque que o *Cantar* dá para o momento de clemência de El Cid para com os habitantes de Alcocer após a batalha:

“Ouvi-me, pois, Álvar Fáñez, e todos os cavaleiros:
Ao tomar este castelo, grande botim hemos conquistado;
os mouros mortos estão, muito poucos com vida vejo.
A esses mouros e essas mouras vender não poderemos;
com degolar-los pouca coisa ganharemos;
mas já que os donos [nós] somos, acolhamo-los adentro;
viveremos em suas casas e deles nos serviremos”
(v. 604-610, tradução minha)³⁶.

Como vemos, Rodrigo não vê vantagem em se livrar dos muçulmanos ou lhes causar ainda mais dano, — o que certamente não seria o caso fosse a motivação do conflito religiosa — o mais importante era o botim e a posição estratégica que haviam assegurado. Esse caráter de necessidade e de avaliação das vantagens e desvantagens de cada conquista já fica claro em Castejón, onde logo após a batalha os guerreiros já tratam de cobrar seu soldo e, finalmente, El Cid decide deixar o castelo por ser muito pequeno e pela iminência de um ataque de retaliação por parte dos muçulmanos ou de Alfonso VI, do qual não poderiam se defender. Assim, como observa Epalza, a tomada de Alcocer serve a duas finalidades: por um lado, se apoderar de um local fortificado com condições de acomodar a todos, e por outro, cortar o caminho de comunicação entre as importantes cidades fronteiriças de Ateca, Terrer e Calatayud para poder submetê-las às párias (Epalza, 1991, p. 121).

Diante dessa situação, os habitantes de Ateca, Terrer e Calatayud, postos importantes da fronteira muçulmana, pedem ajuda ao rei Tamin de Valência, como vimos brevemente no

³⁵ No original: [...] Y los del Cid, sin piedad, a los moros atacaban,/y en un reducido espacio a trescientos moros matan./Dando grandes alaridos los que había en la celada,/hacia delante salían, hacia el castillo tornaban/y con las armas desnudas a la puerta paraban./Pronto llegaron los suyos y se ganó la batalla./El Cid conquistó el castillo de Alcocer por esta mañana.

³⁶ No original: “Oídme, pues, Álvar Fáñez, y todos los caballeros:/Al tomar este castillo, grande botín hemos hecho;/los moros muertos están, muy pocos con vida veo./Estos moros y estas moras venderlos no los podremos;/con degollarlos a todos poca cosa ganaremos;/mas ya que los dueños somos, acojámolos adentro;/viviremos en sus casas y de ellos nos serviremos”.

primeiro capítulo. O senhor de Valência manda então um grande exército liderado pelos emires Hariz e Galib³⁷ para retomar Alcocer e capturar o guerreiro cristão, logrando cercar a fortaleza por três semanas. El Cid, consciente de sua desvantagem, hesita em partir para a batalha, e procura o conselho de seus guerreiros. Nas palavras de Minaya, novamente se enfatiza o caráter de necessidade dos conflitos no contexto do desterro:

Falou primeiro Minaya, cavaleiro de confiança:
 “De Castela, a gentil, nos desterraram aqui;
se com mouros não lutamos, não ganharemos o pão.
 Bem chegamos a seiscentos, e talvez sejamos mais;
 em nome do Criador, **já não podemos optar;**
 Apresentemo-los batalha amanhã ao alvorecer”
 (v. 671-676, tradução minha, grifo meu)³⁸.

Após uma dura batalha, os cristãos conseguem derrotar as forças de Hariz e Galib e arrecadar um botim extraordinário. Novamente, Rodrigo reavalia a situação e percebe ser mais vantajoso deixar Alcocer, cuja terra estéril não seria capaz de abastecê-los por muito tempo, negociando então sua venda para os muçulmanos, assim como havia feito anteriormente em Castejón.

Todos os días ao Cid Campeador espiavam
 os mouros das fronteiras com outras gentes estrangeiras.
 Curado já estava o emir Hariz, todos com ele se aconselhavam.
 Entre os mouros de Ateca, e os que a Terror povoavam,
 e os de Calatayud, cidade de maior importância,
 acordam com meu Cid por escrito, em uma carta,
 que Alcocer lhe comprarão por três mil marcos de prata
 (v. 839-845, tradução minha)³⁹.

Tendo vendido a fortaleza, os guerreiros cristãos se preparam para partir. Neste ponto, o CMC mostra o lamento dos moradores e moradoras de Alcocer diante da partida do herói, onde vemos novamente a tentativa do *Cantar* de construir a figura de El Cid enquanto um senhor benévolo e enaltecer a sua popularidade mesmo entre os muçulmanos por ele subjugados.

Quando quis meu Cid o castelo abandonar,
 mouros e mouras começaram a se queixar:
 “Vaste, meu Cid? Contigo nossas orações vão!
 Agradecidos ficamos, senhor, de teu trato e paz.”
 Quando saiu de Alcocer meu Cid, o de Vivar,
 todos os mouros e mouras começaram a chorar.

³⁷ Assim como Abengalbón e Tamin, ambos estes personagens são aparentemente fictícios.

³⁸ No original: *Habló primero Minaya, caballero de fiar: “De Castilla la gentil nos desterraron acá;/si con moros no luchamos, no ganaremos el pan./Bien llegamos a seiscentos, y acaso seamos más;/en nombre del Creador, ya no podemos optar;/presentémosles batalla mañana al alborear”.*

³⁹ No original: *Todos los días al Cid Campeador espiaban/los moros de las fronteras con otras gentes extrañas./Curado ya el emir Hariz, todos de él se aconsejaban./Entre los moros de Ateca, y los que a Terror poblaban,/y los de Calatayud, ciudad de más importancia,/convienen con mío Cid por escrito, en una carta,/que Alcocer le comprarán por tres mil marcos de plata.*

(v. 852-856, tradução minha)⁴⁰.

A importância do episódio de Alcocer no que diz respeito às idealizações do CMC sobre os sujeitos da fronteira reside no fato de que a generosidade mútua entre El Cid e os muçulmanos é aqui (como em Castejón) representada não por indivíduos específicos, como vimos nos exemplos anteriores, mas por uma *coletividade*, como bem observa Piñero Valverde (2010, p. 80), dando ênfase inclusive a presença feminina ao expressar ambos os gêneros para se referir à totalidade da população, levando a entender que o trato generoso de El Cid e seus homens para com seus adversários se traduzia inclusive no respeito às mulheres.

Nesse sentido, a imagem dos mouros e mouras da fronteira que vemos em Alcocer apresenta um caráter muito mais popular do que as imagens de Almutamiz e Abengalbón, que por sua vez representam uma elite muçulmana: se, por um lado, os habitantes anônimos de Alcocer de fato se encontram em uma situação desfavorável e há um claro componente de dominação e conquista, ao contrário do tratamento mais prestigioso concedido pelo *Cantar* aos senhores de Sevilha e Molina; por outro, nem mesmo essa condição é capaz de evitar que nutram simpatia e gratidão pelo Campeador por seu “trato e paz”, implicando que, na mercê de qualquer outro invasor, certamente poderiam esperar muito mais crueldade. Da mesma forma, os guerreiros cristãos tampouco demonstram nutrir qualquer tipo de inimizade para com os habitantes de Alcocer, ou mesmo por seus oponentes em batalha enviados por Tamin, encarando toda a situação de maneira pragmática.

Novamente, cabe frisar que tal idealização serve mais ao objetivo épico de enaltecer a figura do herói do que representar uma relação verossímil ou ainda uma percepção que fosse compartilhada pelos muçulmanos. No entanto, ela não é interpretada como ultrajante pelos reprodutores do *Cantar*, nem pelos seus ouvintes — ao menos para a sociedade castelhana do século XIII, parecia plausível que um herói tão formidável quanto El Cid Campeador fosse admirado inclusive pelos muçulmanos. Nesse sentido, essa imagem também nos possibilita perceber que os processos de integração que caracterizam os entrelaçamentos transculturais não se limitam às relações de aliança, mas também dizem respeito às situações de conflito, uma vez que essas situações são vitais para o estabelecimento de uma rede de conexões entre Rodrigo e Castela atravessando o território muçulmano, e que depende da colaboração de seus habitantes e governantes locais para se manter.

⁴⁰ No original: Cuando quiso mio Cid el castillo abandonar,/moros y moras comenzaron a quejar: “¿Vaste, mio Cid? ¡Contigo nuestras oraciones van!/Agradecidos quedamos, señor, de tu trato y paz.”/Cuando salió de Alcocer mio Cid el de Vivar,/todos los moros y moras comenzaron a llorar.

A conquista de Alcocer rende ao Cid um importante retorno financeiro e uma notoriedade que criaria as condições necessárias para a conquista mais importante de sua trajetória guerreira: a taifa de Valência. É a partir deste momento que Rodrigo começa a enviar presentes para Alfonso VI através de seus homens de confiança (passando, como já vimos, por Molina e pelas demais localidades que agora lhe pagavam párias) na tentativa de recobrar sua honra com o rei e tornar conhecidas as suas façanhas na corte de Castela.

Portanto, podemos perceber que o sentimento de guerra religiosa que o CMC supostamente manifesta está mais pautado num convencimento das elites guerreiras das oportunidades que a conquista de territórios muçulmanos oferecia do que na difusão de uma imagem negativa dos muçulmanos de maneira geral, ao contrário do que vemos em outras fontes. Ainda assim, essa imagem negativa não está completamente ausente, como veremos na seção seguinte.

3.4. OS MOUROS DE ALÉM-MAR

No outro extremo do espectro da percepção do CMC sobre os muçulmanos em conflito com o protagonista, temos os muçulmanos forasteiros: os Almorávidas. Ao contrário dos momentos apresentados anteriormente, a chegada dos Almorávidas à Valência recém conquistada por El Cid nos revela os indícios mais claros de uma conotação pejorativa ou de um julgamento de caráter moral e religioso por parte dos cristãos em relação aos muçulmanos.

A imagem dos mouros de além-mar está principalmente concentrada nas figuras de Yusuf ibn Tashfin, emir amazigue fundador da dinastia Almorávida que liderou as primeiras incursões em território peninsular, que aparece no fim do *Cantar Segundo*; e do rei Bucar, no *Cantar Tercero*, cuja existência histórica é debatida por autores como Louis Chalon e Colin Smith, que supõem que o personagem seja inspirado em Abu Bakr al-Latmuní, genro de Yusuf (Piñero Valverde, 2010, p. 130). No CMC, a primeira menção a Yusuf se dá no verso 1181, durante o cerco de Valência pelos cristãos, no qual seus habitantes pensam em pedir a ajuda do “rei de Marrocos”, que se encontrava naquele momento em guerra na cordilheira do Atlas; porém ele não vai ao auxílio dos valencianos de imediato, que acabam por ser conquistados pelas forças do Cid.

Após tomar conhecimento do sucesso de Rodrigo na conquista de Valência, porém, o rei marroquino mobiliza suas tropas para recuperar a taifa:

Dar-vos quero notícias da outra parte do mar,

daquele rei Yusuf que lá em Marrocos está.
 Pesou-lhe ao rei de Marrocos o triunfo do Cid Rodrigo:
 “Em minhas terras e heranças audazmente há se metido,
e ele não quer agradecer se não a seu Deus Jesucristo.”
 O rei de Marrocos juntar a suas hostes fez;
 e cinquenta mil soldados de armas foram reunidos.
 Entraram pelo mar, nos barcos vão metidos,
 vão buscar em Valência ao meu Cid dom Rodrigo.
 Tão logo chegam as naus, sobre a terra já saíram.
 Já chegaram a Valência, do Cid a melhor conquista,
ali fincaram as tendas essas gentes descrentes.
 De tudo aquilo, a meu Cid chegavam as notícias.
 (v. 1620-1632, tradução minha, grifo meu)⁴¹.

Aqui percebemos claramente o caráter religioso sendo empregado de forma pejorativa à imagem dos muçulmanos, primeiro enfatizando o desdém de Yusuf pela fé de Rodrigo e, depois, ao se referir aos marroquinos como “gentes descreídas”. Outro elemento interessante desta passagem é a afirmação de que as terras de Valência já seriam pertencentes ou submetidas a Yusuf: de fato, na época dos acontecimentos narrados, já havia em Valência uma pequena presença almorávida que havia inclusive possibilitado o golpe de Ibn Jahhaf sobre o governante anterior, Yahya al-Qadir (Fletcher, 2002, p. 218-219). É possível que já então houvesse uma relação análoga à uma vassalagem entre Jahhaf e Yusuf, no entanto, o *Cantar* não se aprofunda nas intrigas políticas que precederam a conquista de Valência por El Cid, inclusive atribuindo a um personagem fictício (o rei Tamin) o governo da taifa naquele momento, — talvez de maneira intencional para fazer da conquista um acontecimento muito mais glorioso do que de fato foi.

O tratamento pejorativo da fonte com os muçulmanos e o aspecto religioso do conflito seguirão sendo reforçados pela narrativa nas ações dos cristãos durante a batalha com o exército de Yusuf, mencionando sua proteção divina e enfatizando a extensão da violência e a perseguição dos adversários (Piñero Valverde, 2010, p. 132).

Ao encontrarem os mouros, lhes atacam depressa,
expulsando dos jardins aquelas [gentes] de maus modos
 quinhentos deles mataram quando acabou o dia
 (v. 1676-1678, tradução minha, grifo meu)⁴².

“[...] o bispo dom Jerônimo a absolvição nos dará;

⁴¹ No original: Daros os quiero noticias de la otra parte del mar,/de aquel rey Yusuf que allá en Marruecos está./Pesóle al rey de Marruecos el triunfo del Cid Rodrigo:/"En mis tierras y heredades audazmente se ha metido,/y él no quiere agradecerlo sino a su Dios Jesucristo."/El rey de Marruecos juntar a sus huestes hizo;/y cincuenta mil soldados de armas hubo reunido./Entráronse por el mar, en las barcas van metidos,/van a buscar en Valencia a mío Cid don Rodrigo./Tan pronto llegan las naves, sobre la tierra han salido./Ya llegaron a Valencia, del Cid la mejor conquista,/allí plantaron las tiendas esas gentes descreídas./De todo aquello, a mío Cid llegábanle las noticias.

⁴² No original: Al encontrar los moros les arremeten aprisa,/echándolos de las huertas aquellas de mala guisa /quinhentos de ellos mataron cuando hubo acabado el día.

e depois de ouvir sua missa, dispostos a cavalgar;
 a atacá-los iremos, de outro modo não será,
em nome de Santiago e do Senhor celestial.
 Mais vale que vençamo-los do que eles nos tomem o pão.”
 (v. 1689-1692, tradução minha, grifo meu)⁴³.

Aqui temos a alusão ao culto a Santiago sendo associado aos conflitos peninsulares, processo que se intensifica justamente com a chegada dos Almorávidas, e que resultará na alcunha de Santiago *matamoros* ao santo guerreiro: como vimos anteriormente, o fortalecimento das peregrinações pelo caminho de Santiago com a expansão territorial cristã e a conseqüente instrumentalização de seu culto pelos reis cristãos como justificativa para obter os privilégios de Cruzada nas guerras de conquista serão o principal fundamento por trás do sentimento de guerra religiosa que começa a ser construído neste período (Piñero Valverde, 2010, p. 24-25). O CMC revela claramente esse sentimento — que estava ainda mais intenso no seu contexto, no início do século XIII —, no entanto, como podemos ver, ele está muito mais direcionado aos Almorávidas, que naquele momento representavam a maior ameaça ao domínio territorial e político cristão, do que homogeneamente associado à todo e qualquer muçulmano habitante da Península.

Também temos nesta passagem a ênfase na atuação do bispo dom Jerônimo, personagem que seria aparentemente inspirado em dom Jerônimo de Périgord, monge francês associado à já mencionada ordem de Cluny (Piñero Valverde, 2010, p. 122). O papel do bispo nos conflitos do *Cantar* chama atenção justamente pela animosidade que este demonstra pelos muçulmanos, aspecto que, como vimos, não fica tão evidente em outros momentos da narrativa. Vemos esta animosidade sendo manifestada desde a introdução do personagem, já na sua chegada para se juntar ao Cid na tomada de Valência; depois novamente nas batalhas contra os Almorávidas de Yusuf e Bucar, ambas nas quais o bispo pede ao Cid que seja ele o primeiro a desferir os golpes.

Pelas proezas do Cid ele vinha perguntando,
suspirando já por ver-se com os mouros em campo
 (v. 1292-1293, tradução minha, grifo meu)⁴⁴.

“E a vós, meu Cid dom Rodrigo, que em boa hora cingiste a espada;
 pela missa que cantei para vós essa manhã,
vos peço que me concedais, em troca, esta graça:
que as primeiras feridas sejam feitas por minha espada.”

⁴³ No original: “[...] el obispo don Jerónimo la absolución nos dará;/y después de oír su misa, dispuestos a cabalgar;/a atacarlos nos iremos, de otro modo no será;/en el nombre de Santiago y del Señor celestial./Más vale que los venzamos que ellos nos cojan el pan.”

⁴⁴ No original: Por las proezas del Cid él venía preguntando,/suspirando ya por verse con los moros en el campo.

(v. 1706-1709, tradução minha, grifo meu)⁴⁵.

“Hoje vos disse a missa da Santa Trindade;
e se saí de minha terra e até aqui vim a vos procurar,
é para cumprir o desejo de alguns mouros matar;
que minha ordem e minhas mãos assim eu gostaria de honrar,
e nesta batalha quero ser quem comece a atacar [...]

(v. 2370-2374, tradução minha, grifo meu)⁴⁶.

Como vemos, ao contrário do que ocorre nos versos que descrevem o ponto de vista dos demais guerreiros do Cid, o foco do bispo Jerônimo está no próprio ato de matar muçulmanos em nome de sua fé cristã, não na obtenção de riquezas ou na necessidade de enfrentá-los para não perder o que fora arduamente conquistado. Segundo Piñero Valverde, essa característica demarca as divergências entre os cristãos peninsulares e aqueles vindos do reino franco, que demonstravam uma aversão maior pelos muçulmanos e viam a necessidade de associar um sentimento de cruzada aos conflitos peninsulares. No entanto, a autora destaca que dom Jerônimo “sabe subordinar-se às disposições mais moderadas do Cid”, já que “Para servir ao Campeador, o eclesiástico terá de tolerar os muçulmanos peninsulares, tanto que aceitará a já citada hospedagem de Abengalbón.” (Piñero Valverde, 2010, p. 123).

Embora as batalhas contra os Almorávidas representem o ápice do conflito entre cristãos e muçulmanos no CMC, a derrota definitiva dos muçulmanos está longe de ser o desfecho principal da história, que continua a se desenrolar focando muito mais no evento da desgraça das filhas do Cid pela traição dos infantes de Carrión e na reconciliação do herói com o rei Alfonso VI após o julgamento destes nas cortes de Toledo.

Como foi dito anteriormente, os muçulmanos no CMC estão mais relegados à uma condição de meios para a obtenção de um fim do que propriamente de principais antagonistas: tanto as batalhas contra os muçulmanos quanto as alianças e o estabelecimento de relações de párias são essenciais para a obtenção de riquezas capazes de manter o crescente contingente militar de Rodrigo e para o crescimento e difusão de sua notoriedade enquanto guerreiro, que por sua vez resulta em mais povoados muçulmanos lhe pagando párias e mais guerreiros cristãos interessados em se juntar a seu bando, pensando nas oportunidades que as batalhas vitoriosas poderiam lhes oferecer. Esse aspecto fica claro na passagem que precede a tomada

⁴⁵ No original: “[...] Y a vos, mío Cid don Rodrigo, que en buena ceñiste espada;/por la Misa que he cantado para vos esta mañana,/os pido que me concedáis, en cambio suyo, esta gracia:/que las primeras heridas sean hechas por mi espada.”

⁴⁶ No original: “Hoy os he dicho la misa de la Santa Trinidad;/y si salí de mi tierra y hasta aquí os vine a buscar,/es por cumplir el deseo de algunos moros matar;/que mi orden y mis manos así yo quisiera honrar,/y en esta batalla quiero ser quien empiece a atacar [...]”.

de Valência pelos cristãos, na qual Rodrigo manda espalhar entre as terras cristãs um chamado para que guerreiros de todas as partes se juntem ao confronto:

Por Aragão e Navarra anúncios fez enviar
e até as terras de Castela seus mensageiros vão.
**“Quem queira deixar [seus] trabalhos e seu soldo ganhar,
venha com meu Cid, que deseja guerrear,**
e cercar quer à Valência, que aos cristãos dará:
quem queira vir comigo para cercar a Valência
(todos venham de bom grado, nenhum venha à força),
lhe esperarei por até três dias no canal de Cella.”
(v. 1187-1194, tradução minha, grifo meu)⁴⁷.

Novamente, o foco do chamado não está em derrotar os mouros, mas sim em “ganhar sua soldada”, ou seja, as batalhas no CMC representam uma possibilidade de ascensão estamental, como observou Alfaro (2022), uma vez que, a todo momento o foco está nos ganhos financeiros obtidos com as batalhas. De volta ao conflito contra Yusuf, vemos que o *Cantar* dedica mais versos aos abundantes espólios de guerra (v. 1730-1738 e 1776-1798) do que às ações bélicas propriamente ditas (v. 1711-1729), mostrando que a riqueza era tanta que inclusive os muçulmanos habitantes das redondezas de Valência ganharam sua parte:

As tropas recolhiam os espólios pelo campo:
entre a prata e o ouro recolheram três mil marcos,
que dentre os outros ganhos não podiam nem contá-lo.
(v. 1736-1738, tradução minha)⁴⁸.

Agora dizer-vos quero do botim mais notável:
não podendo obter uma quantia clara de tantos cavalos
que andam guarnecidos sem que ninguém os quisera tomá-los;
os mouros daquela terra ganharam também algo [...]
Quando ao repartir os ganhos ao Cid lhe renderam tantos,
os demais hão de ser com isso muito bem pagos.
E que tendas lindas com os postes trabalhados
ganharam meu Cid Ruy Díaz e seus vassallos!
(v. 1776-1784, tradução minha)⁴⁹

Assim, mesmo nos conflitos contra os Almorávidas, nos quais percebemos claramente uma visão mais negativa da fonte em relação aos muçulmanos, chamando-os de “gentes infiéis” e “de má educação” (v. 1631 e 1677), dando ênfase à animosidade e à ação guerreira do bispo dom Jerônimo e ao caráter religioso do conflito (retratando a celebração de

⁴⁷ No original: Por Aragón y Navarra pregones hizo enviar,/y hasta las tierras de Castilla sus mensajeros se van./“Quien quiera dejar trabajos y su soldada ganar,/véngase con mío Cid, que desea guerrear,/y cercar quiere a Valencia, que a los cristianos dará:/quien quiera venir conmigo para cercar a Valencia/(todos vengán de buen grado, ninguno venga por fuerza),/le esperaré hasta tres días en el Canal de la Cella.”

⁴⁸ No original: Las mesnadas recogían los despojos por el campo:/entre la plata y el oro recogieron tres mil marcos,/que de las otras ganancias no podían ni contarlos.

⁴⁹ No original: Ahora deciros quiero del botín lo más granado:/no pudiendo sacar clara cuenta de tantos caballos/que andan guarnidos sin que nadie quisiera tomarlos;/los moros de aquellas tierras ganáronse también algo [...]/Cuando al partir las ganancias al Cid le tocaron tantos,/los demás han de quedar con ello muy bien pagados./¡Y qué de tiendas preciosas con los postes trabajados/han ganado mío Cid Ruy Díaz y sus vasallos!

missas antes do combate, elemento que não está presente nos conflitos contra os muçulmanos peninsulares), o foco nas riquezas obtidas ainda se faz presente, o que indica que, ainda que através da imagem dos mouros de além-mar se manifeste essa mentalidade de cruzada que condiz com o contexto entre finais do século XI e início do XIII, a guerra religiosa não é um fim em si mesma no CMC. Além disso, o uso de descrições pejorativas para os muçulmanos ainda é bastante moderado em comparação com outras fontes do período, como veremos no capítulo seguinte nas observações de Aline Dias da Silveira sobre as características atribuídas aos mouros nas *Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso X.

Se compararmos as quatro imagens analisadas neste capítulo, perceberemos que o foco da percepção mais positiva da fonte em relação aos muçulmanos está nos sujeitos da fronteira: ao passo que Almutamiz, como senhor da distante taifa de Sevilha e vassalo de Alfonso VI, é apresentado de maneira mais formal e neutra (ainda que favorável), e que os Almorávidas enquanto oponentes forasteiros são apresentados de maneira visivelmente negativa, carregada de um sentimento religioso; os muçulmanos da fronteira, seja como aliados, seja como adversários, tem como principal característica o respeito e a simpatia por El Cid. Essas imagens nos permitem perceber no CMC a presença de uma idealização do espaço e das relações fronteiriças — a fronteira do CMC é uma fronteira conectada, caracterizada pela possibilidade de relações harmônicas entre cristãos e muçulmanos coexistindo com momentos de conflito.

4. UM ESPAÇO FRONTEIRIÇO PARA UM TEMPO FRONTEIRIÇO

As imagens construídas pelo CMC revelam a idealização de um espaço de certa forma perdido para a sociedade castelhana do século XIII: as dinâmicas de fronteira haviam mudado — e continuavam mudando —, os sujeitos que se encontravam “do outro lado” não eram mais os mesmos, e o próprio sentimento de uma separação, tanto territorial quanto cultural e religiosa, parece se tornar mais concreto na medida em que se dissemina o ideal de cruzada e se consolida uma certa unificação dos territórios, tanto cristãos, com as ações diplomáticas de Alfonso VIII, quanto muçulmanos, com a reunificação dos reinos taifas sob o Império Almóada. Ainda que longe de se tratar de uma polarização completa e homogênea, o contexto do século XIII é bastante diferente daquele de finais do século XI, onde a ausência de forças políticas centralizadoras favoreceu dinâmicas muito mais fluídas e até mesmo caóticas em termos de conflitos e alianças.

No entanto, ambos os contextos compartilham de um elemento em comum: um sentimento de apreensão diante do avanço de uma força militar e política exógena à Península. Recém derrotados pelos Almóadas em Alarcos, é razoável que os castelhanos de 1207 pudessem se reconhecer nos cristãos que testemunharam a chegada dos Almorávidas na Valência recém conquistada pelo Cid e, assim como estes, não estavam dispostos a perder espaço para os recém-chegados. Sendo assim, o espaço fronteiriço apresentado pelo CMC parece evocar uma nostalgia reconfortante para esse presente turbulento que anunciava grandes transições, ao mesmo tempo que divulga um ímpeto de combate ao avanço das forças que representam uma ameaça a esse mundo peninsular idealizado.

A análise das imagens dos muçulmanos desenvolvida no capítulo anterior nos permite identificar no *Cantar de Mio Cid* uma idealização do espaço e das relações fronteiriças que reconhece em sua configuração o papel dos muçulmanos, uma vez que os apresenta de maneira muito mais multifacetada do que meros inimigos a serem derrotados e expulsos das terras cristãs, enfatizando justamente a importância das relações de integração e interdependência para a manutenção do poder cristão, representado ora pelo Cid, ora por Alfonso VI.

Resta discutir agora, as possíveis origens e intencionalidades por trás de tal idealização. Nesse sentido, discutiremos a seguir os possíveis interesses político-diplomáticos de Alfonso VIII ao permitir uma reprodução tão ampla do CMC no contexto de preparação para a Batalha das Navas de Tolosa, bem como a presença de uma idealização pré-existente

no imaginário popular castelhano da época de uma convivência fronteiriça harmoniosa que a fonte mobiliza e parece querer divulgar e enaltecer (Piñero Valverde, 2010, p. 69) a luz do contexto de acirramento das tensões entre Castela e o califado Almóada. O objetivo deste capítulo final é delinear os limites e possibilidades de cada interpretação, buscando, através da abordagem hermenêutica, conectar-se com os anseios e expectativas da fonte frente ao seu contexto.

4.1. POSSÍVEL PAPEL DO CMC NO MOVIMENTO DE EXPANSÃO DO REINO DE CASTELA

Como vimos brevemente no primeiro capítulo, a data do manuscrito mais antigo do CMC de que se tem conhecimento coincide com o período de preparação de Alfonso VIII para a Batalha das Navas de Tolosa, no qual podemos observar também uma série de outras obras de caráter similar sendo transcritas em manuscritos e difundidas entre a população, sobretudo através da atuação de clérigos associados à ordem de Cluny ligados ao monarca castelhano, mas também através de jograis, cuja atuação transitava tanto entre os âmbitos cortesãos quanto populares. Esse processo representa o fenômeno observado por Paul Zumthor (1991) de instrumentalização de obras literárias de caráter oral para difusão de ideias e discursos políticos.

No entanto, como observa Harney, mesmo sendo transcrito em meio a um contexto de propagação de ideais de guerra santa, o CMC não enfatiza a religião como motivação para a conquista — em vez disso, os guerreiros são motivados pela lealdade ao Cid, pelos ganhos materiais e pela possibilidade de mobilidade social (Harney, 2013, p. 76). Onde estaria, então, o caráter propagandístico que o CMC aparentemente teria neste contexto? Segundo o autor, ele está mais concentrado na exaltação de uma série de valores morais e guerreiros através da imagem do herói e de seus seguidores, enfatizando as oportunidades que a atividade militar tem a oferecer de maneira a orientar a sociedade castelhana para a guerra iminente.

Essa percepção é compartilhada por Couto e por Alfaro, que percebem o foco das possíveis intencionalidades por trás da difusão do CMC mais concentrado na mediação dos conflitos internos entre os estamentos da sociedade castelhana do que necessariamente na difusão de um discurso de moral religiosa como motivação principal para a guerra. Diante do complexo contexto interno da sociedade castelhana, que mal havia se recuperado da derrota massiva em Alarcos e dos sucessivos ataques dos reinos vizinhos, é plausível que a prioridade

de Alfonso VIII fosse a de apresentar motivos concretos pelos quais valeria a pena lutar. No entanto, os autores divergem acerca da origem desse discurso: por um lado, Couto defende ser um discurso enunciado por Alfonso, mascarado pela narrativa do *Cantar*, se dirigindo aos membros da aristocracia de maneira a levá-los a apoiar sua empreitada expansionista com sua força militar e política (Couto, 2023, p. 93). Por outro, Alfaro percebe uma ênfase maior no aspecto da mobilidade estamental, defendendo que a propagação de tais ideias teria origem na ordem clerical representada por Per Abbat (Alfaro, 2022, p. 118). De uma forma ou de outra, o que se percebe no CMC é um discurso que enfatiza as vantagens materiais da atividade bélica, mais do que a justificação da guerra por um viés religioso, como explica Simon Barton:

O *Poema de Mio Cid* exala esse “espírito fronteiro” de empreitada, ambição e resiliência. Em vez de ver as batalhas do Cid com seus oponentes muçulmanos através do prisma de guerra santa, o poeta consistentemente ecoa as preocupações dos códigos de lei municipais, registrando em detalhe as pilhagens que o Cid capturava e distribuía entre seus seguidores, advertindo sobre as severas punições que seriam reservadas aos desertores, e enfatizando as oportunidades de mobilidade social que o sucesso na guerra trazia consigo. (Barton, 2018, p. 311-312, tradução minha)⁵⁰.

Sobre a utilização do termo “propaganda” para descrever esse processo, porém, Harney pontua que não necessariamente se trata de um plano meticulosamente premeditado de manipulação de símbolos, expressado exatamente nos termos de seus organizadores, mas que “também pode assumir a forma de mensagens ‘incidentalmente tendenciosas’, inconscientemente ou inadvertidamente disseminadas através de vários meios” (Harney, 2013, p. 77, tradução minha)⁵¹. Essa observação dialoga com as considerações de Silveira, que chama atenção para os riscos de se empregar o termo “propaganda” para pensarmos as dinâmicas de difusão de ideias e discursos no período medieval sem a devida fundamentação conceitual, posto que tal termo evoca a ideia de um governo centralizado com controle sobre os meios de comunicação em massa que é simplesmente inexistente num período anterior à era da imprensa. Ainda assim, a autora concorda com as definições de Giles Constable e Marina Kleine de uma “propaganda” medieval como um “esforço consciente de utilizar meios de difusão para influenciar a opinião de um grupo social” (Silveira, 2009, p. 44-45).

⁵⁰ No original: The Poema de mio Cid breathes this “frontier spirit” of enterprise, ambition, and resilience. Rather than view the Cid’s battles with his Muslim foes through the prism of holy war, the poet consistently echoes the preoccupations of the municipal law-codes, recording in detail the plunder that the Cid captured and distributed among his followers, warning of the severe penalties that would be meted out to deserters, and emphasizing the opportunities for social mobility that success in war brought with it.

⁵¹ No original: However, it may also take the form of incidentally “biased messages” unconsciously or inadvertently disseminated through various media.

Ainda que o foco supostamente propagandístico do CMC esteja mais em divulgar valores de vassalagem e as oportunidades que a atividade militar oferecia para os guerreiros cristãos do que propagar um sentimento de aversão religiosa, não quer dizer que não exista também uma intencionalidade — ou, ao menos, uma instrumentalização — por trás da forma com que os sujeitos muçulmanos e, especialmente, a fronteira são apresentados pela narrativa. Como foi dito anteriormente, é possível que esteja expressa no CMC uma tentativa de aproximação por parte de Castela com as elites muçulmanas peninsulares remanescentes para obtenção de seu apoio ou, ao menos, sua neutralidade na batalha contra os Almóadas. Além disso, há de se considerar que esta fonte estaria circulando entre uma população castelhana composta não apenas por cristãos, mas também por muçulmanos remanescentes (chamados de mudéjares) que foram acomodados à sociedade castelhana após as conquistas ao longo do século XII e início do XIII. É necessário entender essa configuração da sociedade castelhana, de maneira a reconhecermos com quem esta fonte estaria se comunicando e, portanto, identificarmos quais seriam as possíveis intencionalidades por trás disso.

Jean-Pierre Molénat afirma que, durante o primeiro século após a conquista de Toledo por Alfonso VI em 1085, a população muçulmana incorporada ao reino de Castela se reduzia àqueles capturados pelos cristãos e mantidos como escravos, aos quais se permitiu que conservassem suas práticas religiosas, havendo poucas evidências de uma quantidade substancial de mudéjares livres, o que indica que a maioria dos muçulmanos toledanos teriam deixado a cidade antes do ataque de Alfonso e buscado refúgio nas taifas vizinhas (Molénat, 2019, p. 390). Esse cenário, porém, começa a mudar já entre o final do século XII e a primeira metade do século XIII, com as sucessivas conquistas de Alfonso VIII que, ao expandirem a fronteira castelhana, incorporam ao reino novos contingentes de habitantes muçulmanos. Tais habitantes foram acomodados à sociedade castelhana inicialmente como cativos de guerra, mas, aos poucos, alguns conquistam sua liberdade através do trabalho ou são libertados com o auxílio de amigos ou parentes, e acabam optando por permanecer no território cristão, tendo em vista os riscos que uma tentativa de retornar ao *dar al-islam*⁵² trazia consigo (Molénat, 2019, p. 390-391).

Sendo assim, essa população muçulmana livre que começa a se formar e se agrupar em bairros específicos das cidades castelhanas (chamados de *morerías*, ou “mourarias”, em português), certamente também escutava as canções dos jograis nas feiras, praças e demais espaços públicos, e possivelmente tiveram contato com o CMC. Tendo em vista essa situação

⁵² “A morada do Islã”, nome dado pelos muçulmanos à totalidade dos territórios islamizados.

interna de uma população cultural e religiosamente heterogênea, combinada ao contexto já mencionado de apreensão geral em relação ao conflito e de tensão entre o poder monárquico e os estamentos guerreiros, tanto da alta quanto da baixa nobreza; faz sentido que uma das preocupações de Alfonso VIII em divulgar o CMC fosse também a de promover um sentimento de reconhecimento dos mudéjares enquanto parte fundamental do reino, estratégia que, como veremos mais a frente, foi de fato empregada por seu descendente, Alfonso X, o Sábio. Diante de uma situação já bastante delicada, a última coisa da qual Alfonso VIII precisaria seria um levante mudéjar motivado por um sentimento de perseguição ou hostilidade por parte de cristãos influenciados pelo sentimento de cruzada.

A esse respeito, Marcelo E. Fuentes considera que as “representações ambivalentes” dos muçulmanos pelo CMC se tratam de diferentes estratégias visando um mesmo fim: a dominação dos muçulmanos pelos cristãos e a justificação da superioridade cristã. O autor argumenta que as impressionantes habilidades de El Cid em negociar com os muçulmanos e governá-los eram tão importantes para o autor do *Cantar* e para sua comunidade quanto sua maestria militar em derrotá-los (Fuentes, 2023, p. 45). Nesse sentido, Fuentes concorda parcialmente com autores como María Eugenia Lacarra, que defendem não haver distinção na atitude de Rodrigo com ambos muçulmanos peninsulares e africanos, argumentando serem apenas diferentes estratégias empregadas para atingir um mesmo fim — aquilo que o autor denomina como “colonização”.

No entanto, ao equivaler o sistema de párias a um processo de colonização, o autor ignora a especificidade histórica de ambos os fenômenos, bem como as nuances das relações de poder entre Rodrigo e os muçulmanos da fronteira que são descritas no CMC: embora esforços de povoamento das terras conquistadas sejam um dos aspectos da expansão cristã, a manutenção de relações de alianças com as elites muçulmanas e a incorporação de populações muçulmanas, com a possibilidade de conservar suas propriedades e práticas religiosas, eram tão cruciais para os reinos cristãos quanto a conquista militar em si, especialmente diante da ameaça de uma invasão Almóada. Como foi dito anteriormente, se de fato o objetivo do CMC fosse retratar uma submissão inevitável e resignada por parte dos muçulmanos, seria razoável que a narrativa expressasse minimamente esse caráter. Cabe ainda lembrar que a conquista de territórios não é um fim em si mesma no CMC, mas sim um veículo através do qual El Cid (re)conquista seu prestígio estamental e sua honra perante o rei.

Além disso, é bastante perceptível a distinção entre muçulmanos peninsulares e forasteiros na narrativa. O único momento em que se percebe uma mobilização de motivações

religiosas e caracterizações pejorativas em relação aos muçulmanos é quando da chegada dos “mouros de além-mar”, os Almorávidas, que tentam tomar a Valência já então conquistada pelo Cid. Portanto, essa imagem negativa dos muçulmanos norte-africanos construída pela fonte pode ser um reflexo da sua percepção sobre o seu próprio contexto, onde os sucessores desses mesmos forasteiros agora dominavam parte do território que outrora foi palco de integrações e de uma convivência entre cristãos e muçulmanos peninsulares que de fato foi benéfica para a ascensão dos reinos cristãos.

Nesse sentido, podemos traçar um paralelo entre a percepção do CMC e a percepção das *Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso X, na segunda metade do século XIII. Como nos mostra Silveira, existe uma clara distinção nas *Cantigas* no tratamento dos muçulmanos norte africanos, retratados como cruéis, maus e traidores; e dos muçulmanos “fiéis à Santa Maria”, ou seja, aqueles muçulmanos peninsulares cuja relação de integração e interdependência com os cristãos produziu inclusive aproximações religiosas que não pressupunham sua conversão ao cristianismo (Silveira, 2009, p. 53). As *Cantigas* reconhecem o ponto de concordância entre a fé cristã e a muçulmana acerca de virgindade de Maria, porém, demarcam a superioridade cristã na medida em que esta reconhece Maria como mãe de Deus, ao contrário da perspectiva islâmica, para quem Jesus seria um profeta enviado por Alá. Ainda assim, a aproximação entre as duas crenças teria servido como um caminho para reafirmar as pretensões centralizadoras de Alfonso X.

Como explica a autora, muitos trechos das *Cantigas de Santa Maria* indicam que a preocupação de Alfonso X estaria mais em estabelecer condições de coexistência do que necessariamente em promover a conversão dos mudéjares: o conteúdo e a função difusora das *Cantigas*, combinados à diversidade religiosa dos músicos na corte de Alfonso e da sociedade castelhana de maneira geral, formam uma obra que cumpre uma função de disseminadora de um “acordo social” dentro da perspectiva organicista medieval, ou seja, a ideia de que cada um tem uma função a cumprir no reino, como se este fosse um organismo vivo, ainda que isso não pressuponha qualquer pretensão de igualdade; bem como uma função de legitimar a superioridade cristã (Silveira, 2009, p. 47-49).

Os mudéjares teriam, portanto, uma razão de ser e estar no reino de Alfonso, não havendo a necessidade de convertê-los, exterminá-los ou expulsá-los das terras cristãs. Essa perspectiva nos remete à atitude de Rodrigo após a tomada de Alcocer, onde este opta por poupar as vidas dos habitantes e acolhê-los adentro para usufruir de sua submissão sem lhes infligir maiores danos; gesto que resultaria na gratidão e lealdade destes habitantes quando os

crístãos finalmente resolvem deixar a fortaleza.

Por outro lado, o líder marroquino Abu Yusuf da tribo dos merínidas é apresentado como um inimigo cruel nas *Cantigas* 181, 169 e 323, enfrentando e sendo derrotado pelos mouros “amigos” da Santa Maria, que contaram com a ajuda da “Virgen groriosa”. Segundo Silveira, essa antagonização de Abu Yusuf coincide com o fato de que em 1275, já como rei do Marrocos, ele teria se aliado aos nobres de Castela para empreender um ataque contra Alfonso X, o que explicaria a antipatia do monarca cristão (Silveira, 2009, p. 52-53). Da mesma forma, a antagonização dos Almorávidas pelo CMC coincide com o fato de que Yusuf ibn Tashfin realmente atacou a Valência do Cid por mais de uma vez, representando uma ameaça significativa para uma importante conquista cristã.

As imagens dos mouros nas *Cantigas de Santa Maria*, tal como aquelas construídas e mobilizadas pelo CMC, nos mostram que, como diz a autora, “nem todos os muçulmanos são iguais” (Silveira, 2009, p. 53) perante os olhos dos idealizadores destas obras, existindo ideais de “bom” muçulmano e “mau” muçulmano que se constroem e se desconstroem em cada contexto, percepção que certamente ressoava entre a população em geral.

4.2. O SUBSTRATO POPULAR DA FRONTEIRA IDEALIZADA

Como vimos, as imagens e idealizações construídas pelo CMC apontam para os interesses político-diplomáticos de Castela no contexto dos preparativos para um contra-ataque massivo contra os Almóadas. Porém, existe um aspecto que escapa até mesmo às intencionalidades políticas de Alfonso VIII ou de uma classe eclesiástica: o aspecto da oralidade e do imaginário popular consolidado em torno da figura de El Cid e de suas façanhas, que se faz ver nas entrelinhas e no não dito, nas relações que se estabelecem a partir da reprodução oral do *Cantar* entre a população.

Lembremos que, além de divulgar a necessidade de um ímpeto guerreiro e as oportunidades que a atividade bélica oferecia, o CMC também evoca a imagem de uma fronteira idealizada, caracterizada tanto por integrações e trocas quanto por conflitos. O *Cantar* parece fazer um elogio à essa fronteira perdida quando celebra a amizade de Rodrigo e Abengalbón; quando descreve em impressionante detalhe a topografia das redondezas do vale do rio Jalón (em comparação com a quase total ausência de descrições similares de outras localidades ainda mais importantes para narrativa como Valência, Burgos ou Toledo), criando uma atmosfera de materialidade familiar para o ouvinte; quando exalta a misericórdia do herói

para com os muçulmanos derrotados ao longo do caminho, enfatizando que suas ações eram motivadas pela necessidade; e até mesmo na exaltação do próprio herói, o Cid Campeador, uma figura que traz no próprio nome a transculturalidade característica do medievo ibérico, que representa uma baixa nobreza fronteiriça e a vida mercenária no espaço marginal onde as culturas se entrelaçam de tal maneira que é quase impossível distinguir onde uma começa e a outra termina — se é que esta distinção sequer existiu em algum momento.

Além disso, os sujeitos muçulmanos que são apresentados de maneira mais positiva pela fonte são aqueles da fronteira (Abengalbón e os habitantes de Castejón e Alcocer), em comparação com aqueles apresentados de maneira mais neutra (Almutamiz e os habitantes de Valência) e de maneira mais negativa (os Almorávidas). No caso de Abengalbón, temos ainda o fato de que o *Cantar* faz de Molina uma cidade fronteiriça ao descrever Medina como o limite do território castelhano, implicando que esta seria já uma cidade conquistada pelos cristãos à época do Cid, quando na verdade somente o foi em 1104 (Piñero Valverde, 2010, p. 52-59). Se esse anacronismo se tratar de uma escolha consciente e deliberada do poeta, ela pode servir ao propósito de enfatizar o caráter fronteiriço de Molina e de seu senhor, tornando-os parte do mosaico que revela a fronteira idealizada do *Cantar* como um espaço de integração ao invés de separação.

Como observa Zaderenko, os mouros do CMC são apresentados sempre como seres humanos que trabalham e oram, lutam e sofrem, como os cristãos (Zaderenko, 2013, p. 188). Essa visão humanizada da fonte sobre os muçulmanos contrasta, como já vimos, com outros textos de sua época, revelando uma percepção que supera a noção moderna de culturas separadas e que somente o convívio prolongado em um tempo e espaço em comum seria capaz de promover.

Se, por um lado, essa imagem pode servir a uma intencionalidade de caráter “oficial” em retratar os muçulmanos peninsulares sob uma luz mais diplomaticamente favorável, é difícil pensar que idealizações tão consolidadas da convivência fronteiriça sejam fruto apenas de intenções propagandísticas em um momento de acirramento do sentimento de guerra santa. Ao invés disso, elas parecem reproduzir ecos de um canto mais profundo, que se manteve de alguma forma enraizado nas tradições populares, incorporando diversas histórias do Cid Campeador que se acumularam por mais de um século, e, talvez, seja justamente por essa sua popularidade que o CMC se tornou um veículo tão bem sucedido para a difusão de um ideal guerreiro que acabou por beneficiar o movimento de expansão cristã capitaneado pelo reino de Castela.

Mais do que concebido especificamente como uma propaganda de guerra, talvez o CMC tenha uma origem anterior e popular, tendo sido apenas oportunamente instrumentalizado de maneira a beneficiar seja as aspirações expansionistas de Alfonso, seja os interesses monásticos peninsulares ou ainda as pretensões de ascensão estamental de alguns setores da sociedade. Isso explicaria também o fato do manuscrito ser registrado na língua vernacular, o castelhano, em uma época em que a maioria das obras semelhantes ainda era registrada em latim, sendo a primeira obra literária escrita integralmente em castelhano de que se tem conhecimento, o que nos leva a duas possibilidades: por um lado, a de que a origem do CMC estaria na oralidade, sendo transcrito na mesma língua em que era cantado; por outro, a de que o *Cantar* teria sido deliberadamente escrito em castelhano visando justamente sua ampla divulgação através da interpretação juglaresca.

Além disso, outras características estruturais e poéticas do CMC também parecem corroborar a hipótese de suas raízes orais, como observa Leonardo Funes em sua detalhada análise daquilo que denomina como “lógica episódica” na estrutura do *Cantar*. Segundo o autor, embora seja de fato possível atribuir a autoria da versão escrita do cantar remanescente a um único autor erudito, a presença de padrões de organização da narrativa derivados da contação de história tradicional, a relevância da “lógica episódica” na caracterização dos protagonistas, e a incorporação de formas populares de enunciação poética sugerem que o texto surgiu de uma confluência de práticas discursivas tanto orais quanto escritas (Funes, 2018, p. 290).

Nesse sentido, podemos pensar que o CMC seja um caso de “oralidade mista”, como define Paul Zumthor: uma oralidade que se desenvolve em coexistência com o escrito, mas cuja influência do mesmo segue sendo externa, parcial ou posterior (Zumthor, 1991, p. 21). Ou seja, a difusão oral do CMC, apesar de transformada a partir de suas reproduções em manuscrito ao longo do século XIII, transcende o escrito e estabelece relações com os ouvintes que são independentes dos interesses de seus idealizadores.

Como aponta Funes, é possível que o CMC tal como o conhecemos seja uma refundição de lendas cidianas anteriores de diversas origens — seja uma canção épica oral já bem desenvolvida, uma narrativa ou um grupo de narrativas baseadas em história oral, ou ainda histórias e dados retirados de diferentes tipos de fontes escritas — (Funes, 2018, p. 290), rearranjadas de maneira a fazer ressoar entre a população ideais guerreiros percebidos como essenciais diante de um contexto de preparação para um conflito importante. Assim, seja por ser ele mesmo oriundo da região fronteira ou simplesmente por estar evocando uma

tradição mais profunda, o autor do CMC consegue transmitir um sentimento de pertencimento à fronteira que reverbera entre sua audiência.

Como tantos outros aspectos sobre o *Cantar de Mio Cid*, é possível que nunca obtenhamos respostas objetivas sobre os interesses e intencionalidades por trás de sua composição e difusão; no entanto, o exercício de nos conectarmos com seu contexto buscando entender seus anseios e expectativas diante dele pode nos apresentar caminhos ainda não explorados para a compreensão do impacto desta obra para o seu tempo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs a analisar as relações entre cristãos e muçulmanos no contexto castelhano do início do século XIII a partir das idealizações construídas e mobilizadas pelo *Cantar de Mio Cid* sobre os sujeitos muçulmanos, buscando observar a especificidade desta fonte literária e evidenciar a agência muçulmana em sua narrativa. Partiu-se da problemática do por quê uma obra como o CMC teria se tornado tão relevante no período pré-Batalha das Navas de Tolosa, marcado justamente pelo acirramento das tensões entre as potências cristãs e muçulmanas na Península e pelo fortalecimento de um sentimento de guerra religiosa.

Para respondermos à tal questão, observamos o contexto sociopolítico do reino de Castela e identificamos alguns fatores que podem ter influenciado a propagação e a popularidade do CMC no contexto pré-guerra, como: uma população apreensiva com a guerra diante do recente fracasso em Alarcos, mas motivada pela possibilidade de ascensão estamental que a atividade militar representava; a atuação de clérigos da ordem cluniacense na transcrição de obras que exaltavam momentos históricos da cristandade peninsular, ajudando a propagar uma mentalidade de cruzada; um crescimento da população mudéjar no século XIII como consequência das conquistas castelhanas, com a qual o tratamento diplomático do CMC para com os muçulmanos peninsulares parece se comunicar; bem como uma elite muçulmana peninsular dividida entre o prospecto de se submeter ao poderio almóada ou aliar-se aos cristãos.

Ao escutarmos a fonte com os ouvidos da hermenêutica imaginativa, foi possível identificar os ecos desse contexto na centralidade que a narrativa dá aos ganhos materiais e à ascensão estamental conquistados através da guerra; nas imagens majoritariamente positivas que são construídas dos muçulmanos peninsulares, sobretudo da fronteira; e na mobilização de um discurso de guerra religiosa próprio do século XIII, mas que se faz evidente apenas nos conflitos contra os Almorávidas.

Além disso, olhar para as imagens construídas pelo CMC a partir da perspectiva dos entrelaçamentos transculturais nos permitiu acessar um nível de complexidade que escapa às perspectivas totalizantes de Reconquista, dominação, colonização e relações de centro-periferia que são mais comumente empregadas no estudo da Península Ibérica medieval. Seja qual for a origem ou as intencionalidades por trás do CMC, fato é que existe em sua narrativa uma idealização de uma fronteira conectada, que não percebe a todos os

muçulmanos de uma única maneira, mas que sim é complexa e condicionada por fatores políticos e militares que se sobrepõem à divergências culturais ou religiosas.

Nesse sentido, ao explicitar a importância que a narrativa atribui à colaboração dos sujeitos da fronteira para a trajetória do herói, a análise de tais imagens confirmou a hipótese inicial levantada neste trabalho de que existe no CMC uma idealização do espaço e das relações fronteiriças que reconhece em sua configuração o papel dos sujeitos muçulmanos. O CMC revela, intencionalmente ou não, uma consciência coletiva da interdependência, das relações de integração e diplomacia entre cristãos e muçulmanos cuja importância é equivalente à do conflito e da conquista de territórios: o estabelecimento de um caminho seguro entre Valência e Castela e, por consequência, a reconciliação de El Cid com Alfonso VI, não teria sido possível sem o apoio de Abengalbón; assim como a própria conquista de Valência não teria sido possível sem a vantagem financeira e estratégica adquirida com a tomada e posterior venda de Alcocer e o estabelecimento de relações de párias com os muçulmanos da fronteira.

Estas constatações fornecem evidências de que, embora a sociedade castelhana se encontrasse diante de um cenário de guerra, fortemente embebido de um sentimento de cruzada, a ideia de relações entre diferentes culturas pautadas não na eliminação de uma em benefício da outra, mas antes em trocas que oferecem benefícios mútuos, ainda estava no horizonte de possibilidades, tanto da população em geral quanto de seus dirigentes. As descobertas desta pesquisa revelam uma sociedade atravessada por grandes transições, como as transformações nos conceitos de vassalagem, lealdade e amizade; a ascensão de grupos sociais cuja ingerência nas dinâmicas políticas dos reinos era até então limitada; a delicada correlação de forças entre o poder monárquico e o poder aristocrático; e uma população crescentemente heterogênea que se formava a partir dos movimentos de conquista.

Vale mencionar que a amostra utilizada nesta pesquisa apresentou algumas limitações, tais como a impossibilidade de acessar o conteúdo do primeiro fôlio do CMC original, sendo necessário recorrer à sua versão proseada posterior na *Primera Crónica General de España* de Alfonso X; logo, as descobertas obtidas devem ser interpretadas considerando as modificações que o texto pode ter sofrido de maneira a servir às demandas do seu próprio contexto. Além disso, deve-se também considerar a limitação do recorte estabelecido, dada a inviabilidade de abarcar todas as menções aos muçulmanos pela fonte em uma pesquisa de natureza tão reduzida e objetiva, deixando de lado momentos igualmente relevantes, como o ataque a Castejón e a tomada de Valência. Assim, embora este estudo

tenha lançado luz sobre a transculturalidade que transparece nas múltiplas percepções da fonte sobre os sujeitos muçulmanos, uma pesquisa mais aprofundada sobre cada um desses momentos certamente revelaria ainda mais matizes dessa complexidade.

Com esta pesquisa, foi possível perceber que muito ainda há de ser dito sobre o *Cantar de Mio Cid*: independente de apresentar um relato verossímil da realidade de Rodrigo Díaz ou não, esta fonte é, antes de qualquer coisa, um produto de seu próprio tempo, e, portanto, extremamente valiosa para percebermos as matizes de complexidade de um período que foi muitas vezes reduzido a um marco cronológico da “Reconquista”. As incertezas sobre a real identidade do(s) poeta(s) (e, portanto, sobre suas intencionalidades) podem nunca vir a ser sanadas, no entanto, ainda podemos desvendar informações valiosas nas entrelinhas dos vestígios deste canto profundo que chegaram até nós. Nesse sentido, um caminho interessante para pesquisas futuras seria o de investigar a recepção do CMC por seus interlocutores mudéjares, ou ainda compará-lo com fontes islâmicas do mesmo período, buscando identificar a percepção muçulmana acerca dos sujeitos e das relações fronteiriças.

O *Cantar de Mio Cid* é um testemunho das conexões e entrelaçamentos que caracterizam o medievo, sobretudo no contexto ibérico, e seu estudo no presente se faz especialmente relevante como uma possibilidade de superar um fazer historiográfico que ainda concebe as sociedades medievais fechadas em si mesmas. Assim, além de uma pequena contribuição para o campo dos estudos cidianos, as descobertas desta pesquisa têm o potencial de ir além das fronteiras acadêmicas e pautar as discussões no debate público, na cultura pop e na educação, combatendo visões estereotipadas e excludentes da Idade Média que não se confirmam nem mesmo nas palavras dos próprios medievais.

REFERÊNCIAS

- ALFARO, Luis E. B. **O Cantar de Mio Cid como uma velada exortação à ascensão estamental**. 2022. 135 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.
- ALFONSO X, Rey de Castilla. **Primera Crónica General – Estoria de España**. Edición de Ramón Menéndez Pidal, 1906. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2022.
- BARTON, Simon. The Historical Context of the *Poema de mio Cid*. In: ZADERENKO, Irene; MONTANER FRUTOS, Alberto M. (Ed.). **A companion to the Poema de Mio Cid**. Leiden: Brill, 2018, p. 297-321.
- BAUTISTA PÉREZ, Francisco. La tradición épica de las Enfances de Carlomagno y el Cantar de Mainete perdido. **Revista de Filología Española**, [S. l.], v. 83, n. 3/4, p. 223–247, 2003. Disponível em: <https://xn--revistadefilologiaespaola-uoc.revistas.csic.es/index.php/rfe/article/view/130>. Acesso em: 10 mai. 2024.
- BAUTISTA PÉREZ, Francisco. El *Cantar de Mio Cid* en la tradición de la Estoria de España: sobre la llamada Interpolación cidiana. **Cuadernos de Historia de España**, n. 90, dez. 2023.
- BAZZANA, André. El concepto de frontera en el mediterráneo occidental en la Edad Media. In: **Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (s.XIII-XVI)**, Almería, 1997, pp. 26-32.
- BEYDOUN, Ahmed. Los términos *taifa* y *taifiya*: trazado de su origen semántico según la intención del traductor. **Awraq**, Madrid, n. 10, p. 3-11, dez. 2014.
- BOIX JOVANÍ, Alfonso. La generosidad en el *Cantar de Mio Cid*. **Dirāsāt Hispānicas. Revista Tunecina de Estudios Hispánicos**, [S. l.], n. 1, p. 27-42, 2014. Disponível em: <https://www.dirasathispanicas.org/index.php/dirasathispanicas/article/view/3>. Acesso em: 18 jun. 2024.
- BULUGGIN, Abd Allah B. **The Tibyan: Memoirs of Abd Allah B. Buluggin, Last Zirid Amir of Granada**. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- CANTAR de Mio Cid. Reproducción digital del Ms. de la Biblioteca Nacional (España). Sig. v.7-17. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Madrid: Biblioteca Nacional, 2002. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cantar-de-mio-cid-manuscrito-el-manuscrito-de-per-abbat--0/html/>. Acesso em 03 mai. 2023.
- CHALMETA GENDRON, Pedro. El concepto de *Tagr*. In: SÉNAC, Pedro (ed.). **La Marche Supérieure d’Al-Andalus et l’occident chrétien**. Madrid, 1991.
- COUTO, Livia M. A. **“Dios, qué buen vassalo, si oviesse buen señor!”: as relações de negociação e poder monárquico em castela no século XIII à luz do Poema de Mio Cid (1207)**. 2019. 112 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2019.
- COUTO, Livia M. A. Apontamentos sobre o reinado de Alfonso VIII: uma análise do poder régio e do poder aristocrático. **Horizontes Históricos**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 80–96, 2023.

Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/HORIZONTES/article/view/19605>. Acesso em: 25 mar. 2024.

EPALZA, Mikel de. El Cid y los musulmanes: el sistema de parias-pagas, la colaboración de Abén-Galbón, el título de Cid-León, la posadita fortificada de Alcocer. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL “EL CID EN EL VALLE DEL JALÓN”, 1989, Calatayud. **Actas del Simposio Internacional “El Cid en el Valle del Jalón”**. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1991, p. 107-125.

FLETCHER, Richard. **Em busca de El Cid**. São Paulo: Unesp, 2002.

FUENTES, Marcelo E. Indispensable Enemies, Subjects, and Friends: The Political Instrumentalization of Muslims in the Cantar de mio Cid. In: **Contradictory Muslims in the Literature of Medieval Iberian Christians**. Cham: Springer Nature Switzerland, 2023. p. 31-54.

FUNES, Leonardo. Episodic Logic and the Structure of the *Poema de mio Cid*. In: ZADERENKO, Irene; MONTANER FRUTOS, Alberto. (Ed.). **A companion to the Poema de Mio Cid**. Leiden: Brill, 2018, p. 271-292.

FUNES, Leonardo; MUÑOZ GÓMEZ, Victor. Introducción. **Cuadernos de Historia de España**, Buenos Aires, n. 90, p. 5-14, dez. 2023.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. Rejecting al-Andalus, exalting the Reconquista: historical memory in contemporary Spain. **Journal of Medieval Iberian Studies**, v. 10, n. 1, p. 127-145, 2018.

GRASSOTTI, Hilda. Para la historia del botín y de las parias. In: GRASSOTTI, Hilda; SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. **Miscelánea de estudios sobre instituciones castellano-leonesas**. Bilbao: Nájera, 1978, pp. 133-221.

GUIMARÃES, Marcella L. De Cícero a Fernão Lopes: considerações sobre a amizade do ocidente medieval. **Convergência Lusíada**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 26, p. 132-145, dez. 2011.

JANIN, Érica. La construcción contradictoria del *Cantar de Mio Cid*, un producto de la apelación a modelos de diferentes géneros literarios. **Cuadernos de Historia de España**, Buenos Aires, n. 90, p. 91-111, dez. 2023.

KÜHNER, Alinde G. Representações de personagens cristãos e muçulmanos na *Historia Roderici*. In: SILVEIRA, Marta; RIGAS, Rosiane. (Org.). **Conexões medievais**. 1ed. Rio de Janeiro: Chalé Editorial, 2021, v. 1, p. 44-59.

LÓPEZ PITA, Paulina. Mío Cid al servicio y señor de los musulmanes. In: DUARTE, José I. (org.). **Memoria, mito y realidad en la historia medieval**. Nájera: XIII semana de estudios medievales, 2002, p. 345-361.

MARTIN, Georges. Después de Pidal: medio siglo de renovación en el estudio de la historiografía hispánica medieval de los siglos XII y XIII. In: LITERATURA MEDIEVAL Y RENACENTISTA EN ESPAÑA: LÍNEAS Y PAUTAS, 2010, Salamanca. **Literatura Medieval y Renacentista en España: líneas y pautas**. Salamanca: Semyr, 2012. p. 119-142.

MARTIN, Georges. Sobre materia histórica de la *Historia Roderici*: revisión crítica, apuntes y sugerencias. **E-Spania**, [S. l.], n. 39, s/p, 19 jun. 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/e-spania/39675>. Acesso em: 19 abr. 2023.

MARTÍN BAÑOS, Pedro. Los juglares de gesta: desmontando algunos tópicos. In: **Per Abbat**: boletín filológico de actualización académica y didáctica, nº. 1, 2006, p. 99-102.

MARTÍNEZ GARCÍA, Francisco J. El otero del Cid o cerro Torrecid: enclave militar del Campeador en el valle del Jalón. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL “EL CID EN EL VALLE DEL JALÓN”, 1989, Calatayud. **Actas del Simposio Internacional “El Cid en el Valle del Jalón”**. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1991, p. 47-93.

MARTOS QUESADA, Juan. **Historiografía Andalusí**: manual de fuentes árabes para la historia de Al-Andalus. Extremadura: Universidad de Extremadura, 2022. p. 205.

MEDEIROS, Márcia M. de. A História Cultural e a História da Literatura Medieval: algumas referências à “escritura” do oral e à “oralidade” do escrito. **Revista Fronteiras**, Dourados, v. 10, n. 17, jan./jun. 2008.

MEHREZ, Nagwa G. Influencia árabe en el *Poema de Mio Cid* o *Cantar de Mio Cid*. In: IX CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN ASIÁTICA DE HISPANISTAS, 2016, Bangkok. **Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Asiática de Hispanistas**, Bangkok: SINOELE, 2018. p. 750-760.

MÍNGUEZ, José Maria. **La España de los siglos VI al XIII**: Guerra, expansión y transformaciones. Madrid: Nerea, 2004.

MOLÉNAT, Jean-Pierre. Toledo, siglos XII-XV. La coexistencia de cristianos (latinos y mozárabes), musulmanes y judíos: una síntesis. **Al-Qanṭara**, [S. l.], v. 40, n. 2, p. 385–405, 2019. Disponível em: <https://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/591>. Acesso em: 29 jun. 2024.

MOLINA, Luis; FRUTOS, Alberto M. El *Cantar de Mio Cid* y su supuesta autoría árabe. **Al-Qanṭara**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 311-323, jan./jun. 2010.

MONTANER FRUTOS, Alberto. The *Poema de Mio Cid* as text: manuscript, transmission and editorial politics. In: ZADERENKO, Irene; MONTANER FRUTOS, Alberto. (Ed.). **A companion to the *Poema de Mio Cid***. Leiden: Brill, 2018, p. 43-88.

PARDAL, Diana S. C. **A Diplomacia Hispânica Medieval**: tratados de paz e de fronteira entre 1065 e 1312. 2020. 194 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Estudos Medievais, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2020.

OLIVER PÉREZ, Dolores. **El *Cantar de Mio Cid***: génesis y autoría árabe. Almaría: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2008.

PIÑERO VALVERDE, Maria de la Concepción. **Poesia e fronteira no *Poema de Mio Cid***. São Paulo: Factash Editora, 2010.

POEMA de Mio Cid. Edición y Prologo de Luis Guarner. Madrid: Salvat, 1973.

PORRINAS GONZALES, David. **El Cid**: Historia y mito de un señor de la guerra. Desperta Ferro Ediciones [S. l.], 2020.

RAMOS, Gabriel S. **Um sábio itinerante**: a trajetória do conhecimento na autobiografia de Ibn Khaldun. 2023. 84 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

RIAÑO RODRÍGUEZ, Timoteo; GUTIERREZ AJA, Maria del Carmen. **El Cantar de Mío Cid**. Tomo I: El manuscrito del Cantar. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8w3q5>. Acesso em: 03 mai. 2023.

RIAÑO RODRÍGUEZ, Timoteo; GUTIERREZ AJA, Maria del Carmen. **El Cantar de Mío Cid**. Tomo II: fecha y autor del Cantar de Mío Cid. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcxh011>. Acesso em 03 mai. 2023.

ROCHWERT-ZUILLI, Patricia. El *Cantar de Mio Cid* y la *Crónica de Castilla*: emergencia y valoración de los “nuevos linajes” en la historiografía neoalfonsí. In: CONGRESO INTERNACIONAL “IX CENTENARIO DE LA MUERTE DEL CID”, 1999, Alcalá de Henares. **El Cid, de la materia épica a las crónicas caballerescas: actas del congreso internacional “IX Centenario de la muerte del Cid”**. Alcalá de Henares: Editorial Universidad de Alcalá de Henares, 2002. p. 269-283.

SCHUBACK, Márcia S. C. Em busca de uma hermenêutica imaginativa. In: **Para ler os Medievais**. Ensaios de Hermenêutica Imaginativa. RJ: Editora Vozes, 2000, pp. 13-43.

SILVEIRA, Aline D. da. Política e convivência entre cristãos e muçulmanos nas *Cantigas de Santa Maria*. In: PEREIRA, Nilton M.; ALMEIDA, Cybele C.; TEIXEIRA, Igor S. (org.). **Reflexões sobre o Medievalo**. São Leopoldo: Oikos, 2009.

SILVEIRA, Aline D. da. Fronteiras da Tolerância na Castela do século XIII. In: FERNANDES, Fátima Regina. **Identidades e Fronteiras no medievalo Ibérico**. Curitiba: Editora Juruá, 2013.

SILVEIRA, Aline D. da. História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas. **Revista Roda da Fortuna**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 210-236, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/43378683/Hist%C3%B3ria_Global_da_Idade_M%C3%A9dia_Estudos_e_propostas_epistemol%C3%B3gicas. Acesso em: 10 abr. 2024.

SILVEIRA, Aline D. da. Política e magia em Castela (século XIII): um fenômeno transcultural. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 604-626, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/z5dnfwcjvqgVHg9xjqrkgMw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 jun. 2024.

SOUZA, Celia D. M. de. A quem pertence Al-Andalus?: reflexões sobre as historiografias árabe e europeia. In: BORGONGINO, Bruno U. **Para além do Ocidente cristão: outras idades médias?** Recife: Editora da UFPE, 2023. p. 78-95. Disponível em: <https://editora.ufpe.br/books/catalog/book/828>. Acesso em: 29 mar. 2023.

VASCONCELOS, Éderson J. de. A Reconquista Ibérica: a chave da história espanhola?. In: **ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS**, 14., 2021, Belo Horizonte. Anais [...] . Belo Horizonte: Abrem, 2021. v. 5, p. 110-126.

VIGUERA MOLINS, María Jesús. El Cid en las fuentes árabes. In: ALONSO, César H. (org.). **El Cid, Poema e Historia**. Burgos, 2000.

ZADERENKO, Irene. La maurofilia en la poesía épica medieval. **Letras**, Buenos Aires, n. 67-68, p. 185–194, 2019. Disponible em: <https://e-revistas.uca.edu.ar/index.php/LET/article/view/1805>. Acceso em: 23 jun. 2024.

ZUMTHOR, Paul. **La Letra y La Voz:** de la “literatura” medieval. Madrid: Ediciones Catedra, 1991.

